

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>

KÜLTÜREL BELLEK

*Sözlü Kültürden
Yazılı Kültüre
Hatırlama*

M. EMİR İLHAN



DOĞUBATI

M. Emir İlhan
Kültürel Bellek
Sözlü Kültürden
Yazılı Kültüre Hatırlama

Halkbilimsel Bir Yaklaşım Denemesi

DOĞUBATI

M. Emir İlhan

Türk Halkbilimi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyoloji ve TV-Sinema alanlarında eğitim gördü. Dergi, TV ve yapımlarda müstear isimlerle yazarlık, metin yazarlığı ve yönetmenlik yaptı. Kültür, edebiyat ve üniversite dergilerinde yer alan yazılarının yanısıra *Kavuşunda Pişekâr* (Yasakmeyve, 2013) adlı bir şiir kitabı bulunuyor. Akdeniz Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. *Kültürel Bellek* kitabı 2018 Oğuz Tansel Halkbilim Ödülü'ne layık görülmüştür.

© Tüm yayım hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan

Taşkın Takış

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Aralık 2018

Doğu Batı Yayınları

Kültür Mah. Becerikli Sok.

No: 20/5 Kızılay/Ankara

Tel: 0312 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-2133-69-9 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-235 Sosyoloji-33

Kapak Resmi: Vasilij Kandinskiy, *Yıldızlar*, 1866.

İÇİNDEKİLER

Giriş	9
-------------	---

Birinci Bölüm

Hatırlama ve Bellek	23
----------------------------------	-----------

Hatırlama: Temel Kavramlar ve Yaklaşımlar	23
---	----

<i>Bireysel Yaklaşım</i>	<i>28</i>
--------------------------------	-----------

<i>Toplumsal Yaklaşım</i>	<i>43</i>
---------------------------------	-----------

<i>Kültürel Yaklaşım</i>	<i>58</i>
--------------------------------	-----------

<i>Halkbilimsel Yaklaşım</i>	<i>75</i>
------------------------------------	-----------

İkinci Bölüm

Sözlü-Yazılı Kültür ve Hatırlama	105
---	------------

Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Yaşanan Dönüşümler	105
---	-----

<i>Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Bilincin Dönüşümü</i>	<i>110</i>
---	------------

<i>Zaman-Mekân Algısı ve Hatırlamanın İşlevleri</i>	<i>127</i>
---	------------

<i>Anlatıcı ve Belleğin Rolü</i>	<i>137</i>
--	------------

<i>Değişen Anlatı Türleri, Araçları ve Yöntemleri</i>	<i>144</i>
---	------------

Kolektif Bellekten Kültürel Belleğe Gelenek Sorunu	163
--	-----

Sonuç Niyetine	181
----------------------	-----

Kaynakça	185
----------------	-----

*Hocalarım
Mahmut Nedim Çağlar
kardeşime,
Metin Özarslan ağabeyime
ve
"Teslim ol"da ağlayan mor elbiseli yeşil örtülü Iraklı kıza...*

GİRİŞ

20. yüzyıl bellek üzerine yapılan çalışmaların arttığı, “bellek” kelimesinin temel bir kavram olarak araçsallaştırıldığı, “küçük” anlatıların dikkat çekmeye başladığı bir dönemdir. Bu “küçük anlatılar”, bellek temelli bir yeni tarihyazımı anlayışının başvurduğu, son kuramsal bakış açılarını temsil eden bir deyim olarak kabul edilmelidir. Yeni tarihyazımı anlayışlarının başvurduğu ilk ve en önemli “arşiv” olarak bellek, bireyin hem toplumsal, hem ekonomik, hem de kültürel ıralarını içeren; onların bireydeki süzölmüş özlerini, bireyde yoğrulan yaşantıların kanıtlarını sunan bir kaynaktır. 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı’ndan 20. yüzyılın kıyılarına değin uygarlıklar üzerine geliştirilen büyük kültür kuramları, iki dünya savaşından sonra popülerliklerini yitirmişlerdir. Bu konuda sorulabilecek sorulara, Aydınlanma aklına olan inancın sarsıldığı, modernitenin iflas ettiği, büyük anlatıların çöktüğü gibi artık klişeleşmiş cevaplar verilebilir. Bu kuramların iflas ettiği ve artık kullanılamayacağı dolayısıyla terk edilmesi gerektiği yönündeki tavırlar da çok kolaycı görünmektedir. Bu büyük kuramları tamamen bir kenara itmek yerine birçok kez ele almak, eleştirmek ve

hakkında tefekkür etmek mümkündür. Bu kuramlar arasında uygarlığın bazı noktalarını açıklamakta hâlâ elverişli olan kimi unsurlar bulunmaktadır.

Hiç şüphesiz, bu büyük kültür kuramlarının, uygarlıkların karmaşık yapılarını açıklamakta karşılaştıkları zorluklar, bir yerde “kriz” olarak değerlendirilebilir. Bunu en yüksek perdeden dile getiren, Batı düşüncesindeki büyük uygarlık kuramlarını eleştiren Friedrich Nietzsche’dir.¹ O bu kuramların tamamen terk edilmesi gerektiğine inanmış olsa da, söz konusu kuramlar az da olsa hâlâ etkililiklerini sürdürmektedir. Onun “evrensel hakikat” arayan kuramlara yaptığı yıkıcı eleştirinin temel hareket noktası “insan” kavramıdır. İnsan kavramına üstünkörü bir yaklaşımla yönelen kuramların uygarlıkları açıklamakta ve anlamakta güçlük çekeceği açıktır. Aslında, “insan” kavramı Aydınlanma Çağı düşüncesinde evrenseldi ancak bu evrensellik sadece akıl ve bilim yönüyle “her şeyi açıklama” iddiaları bakımındandır. Bu nedenle Aydınlanma’ya dayanan kuramlar “büyük” olarak nitelendirilmiştir. Oysa insanın, akıl gibi çok da ortada olmayan; gizemli yahut mahrem zihinsel yetileri vardır ki, bunlar kendi yaşantıları dışında bir şeyleri “açıklama” iddiasında olmadığı gibi tam tersine uygarlığın yaratılmasının kaynakları olarak kabul edilebilir. Bu noktada Sigmund Freud, uygarlığın ve kültürün yaratıcısı olan insandan, insanın o gizemli ve mahrem yanı olan bilincinin nasıl uygarlığın kurucusu olduğundan söz etmektedir.² “Akıl” gibi “evrensellik” nosyonundan tam olarak söz edilemeyecek, bilincin gizemli dünyası gibi belleğin derin tabakaları gibi insanı “biricik” yapan gizli/gizemli alanlar mevcuttur. Bu bakımdan, bu kuramların vadelerini doldurması, yerine daha küçük ölçekli, deyim yerindeyse daha “butik” kuram arayışlarının nedenleri anlaşılabilir. Bu arayış esnasında, büyük uygarlık ölçeğinden, o

¹ Bkz. Nietzsche, 2015.

² Bkz. Freud, 1999. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

uygarlığın kurucusu ve taşıyıcısı olan insan ölçeğine geçilmesi çok daha aydınlatıcı yollarla ve hatlarla karşılaşma ihtimali tarafından motive edilir. İşte bu yollardan ve hatlardan birisi de tam anlamıyla insanî olan ve içsel bir olgu olma özelliğini de taşıyan bellektir.

Bellek hiç şüphesiz son dönemlerin sosyal bilim çalışmaları arasındaki en dikkat çekici konuları arasında yer almaktadır. Özellikle de 20. yüzyıldaki yeni tarihyazımı üzerine yapılan kuramsal tartışmalar belleği hem ön plana çıkarmakta hem de eski düşüncelerin/kuramların sorgulanması ihtiyacını doğurmaktadır. Örneğin sömürge ülkelerindeki postkolonyal edebiyat, milli kurtuluş edebiyatı, modernleşme edebiyatı, sözlü tarih çalışmaları, otobiyografi edebiyatı ve benzeri tamlamalara konu olacak çalışmaların gizli öznesi konumunda olan “bellek” kavramı, sadece edebiyatın değil, felsefenin, psikolojinin, toplumbilimlerinin de ilgi alanları arasına girmektedir. Üstelik kendilerini bu konuda revize etmeye de çalışmaktadırlar. İlk bakışta kolayca anlaşılabilir bir durumdur ki her disiplin kendi açılarından “bellek” üzerine bir yaklaşım sergilerler. Bu yaklaşımların, ilgili disiplinlerin çeşitli kavramlarıyla alakaları ölçüsünde devam etmeleri olağandır.

Ancak, “kültür” kavramı söz konusu olduğunda, bu disiplinlerin tek yönlü kaldığına yönelik bir şüphenin de haklılık payı bulunmaktadır. Çünkü çoğu, kendi temel nesne paradigmalarına göre bir bellek anlayışı geliştirmektedirler. Örneğin felsefe ve psikoloji, belleğin bireysel yanına vurgu yaparken, sosyoloji belleğin toplumsal yanına vurgu yapmaktadır. Oysa bellek aynı zamanda hem kültür bilimi hem de tarih bilimi kavramlarıyla da çok sıkı ilişki içindedir. Bu nedenle, “bellek” kavramıyla ilgili yapılacak çalışmalarda, “kültür” ve “tarih” kavramlarının kesiştiği alana yönelen bir “interdisipliner” bakışa ihtiyaç vardır. Böyle bir bakışın temel özelliği hem makro hem de mikro düzeydeki ilgi alanlarına hitap edebilecek nitelikte olmasıdır. Sosyal bilimlerde bu yöne doğru bazı gelişmeler yaşanmakta-

dır: Hem tarih bilimleri hem de kültür bilimleri disiplinlerinde salt kuramsal-yöntem tartışmalarının kısır çekişmeleri arasında daha küçük ölçekli anlatılar, otobiyografiler, öyküler dikkat çekmeye başlamaktadır. Bu konuda sözlü tarih çalışmalarının artması da bunun bir göstergesi sayılabilir. Böylesi çalışmalar, Batılı kültür ve tarih araştırmacılarının, klasik tarihyazımı kuramlarının tıkanmış yerlerde varlıklarını sürdürebilmek için açtığı gedik olarak düşünülmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu yeni çalışmalar, tarih bilimlerinin içinde yer alan, belleği tarih çalışmaları bakımından ele alan yaklaşımlara dayanmaktadır. Her ne kadar bu gelişmeler, bellek çalışmaları bakımından umut verse de, bazı noktalarda başka sosyal bilim disiplinlerinin de bu çalışmalara eklenmesi gerekmektedir. Çünkü bellek çalışmalarında “kültürel” olanın öne çıkarılıyor olması, sadece antropoloji ve yahut etnolojinin çabalarıyla değil, halkbilimi gibi daha kapsayıcı kuramsal bakışa sahip bir disiplinin katkılarına ihtiyacı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Eğer bellek kavramının, hem bireyi hem de onun yarattığı ve içinde olduğu kültürü aynı pota içinde eriterek sosyal bilimlerin bir nesnesi yapması gerekiyorsa, çağımızdaki bellek çalışmalarının yöneldiği alternatif ve ihtiyaç duyulan bir yolu da gözler önüne seriyordur. Ne antropoloji ne etnoloji, ne sosyoloji, ne de tarih, bellek çalışmalarında hem makro hem de mikro düzeyi hesaba katan bir yol ve yordam tercihinin içerisinde. Hepsinin kendine özgü bir bakışı ve kavramlaştırma tarzı bulunmaktadır. Bu nedenle, hem bireysel hem de toplumsal alandaki araştırmalarda başvurulabilecek bellek kavramına duyulan ihtiyaç, bir üçüncü kavramsallaştırma arayış(lar)ını doğurmaktadır. Bu kavram “kültürel bellek”tir. Kültürel bellek, gerek bireysel belleğin gerekse toplumsal belleğin açıklamakta yetersiz kaldığı alanları açıklama iddiasındadır. Sonradan ayrıntılı bir şekilde değinilmekle birlikte, bu bellek aslında Mı-

sirolog olan Jan Assmann³ tarafından geniş çerçevesi oluşturulmuş bir önermedir.

Bu çalışma, halkbiliminin bellek çalışmalarına müdahil olacağı bir yol açmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda Türkiye’de Türkolog ve halkbilimcilerin bu alana eğilmesi konusunda yeterince ihtiyaç ve talep söz konusudur. Türkolog ve halkbilimcilerin bu alanda gedikler açmalarına ihtiyaç vardır. Bu anlamda, halkbilimi böyle bir bakışa cevap verebilecek niteliktedir. Ancak bu çalışma açısından, halkbiliminin henüz bellek çalışmalarına şimdiye kadar eğilmemiş olması önemli bir kuramsal hareket noktasının veya kavramsal gelenek eksikliği sorununu gündeme getirmektedir. Çok katmanlı olan bu sorunu ele almak, başlı başına kuramsal bir çalışmaya duyulan gereksinimi artırmaktadır. Eğer kısaca ifade edilmesi gerekirse; “Halkbilimi hangi nesne kümesine yönelsin ki, bu kümedeki nesneler bellek çalışması için uygun olsun?” gibi bir soru başlangıç için yeterli olacaktır. Eğer bu soruya, diyelim ki, “destanlar, efsaneler, masallar vb. gibi bir nesneler kümesi” şeklinde cevap verilecekse çok sorun görünmemektedir. Ancak bu bir noktada sözü edilen sorunun üstünü örtecek bir niyet olarak ele alınabilir. Bir başka deyişle, bellek çalışması için nesne kümesi “sözlü kültür-sözlü literatür-sözlü türler” çerçevesi seçilecekse –ki mit, efsane, masal vb. bu tür bir nesne alanıdır– halkbilimi açısından “toplumsal” olan dikkate alınmış, bireysel alan toplumsala göre belli ölçülerde kimilerince dışlanmış sayılabilecektir. Başka bir açıdan bakılacak olursa, günümüz dünyasının en önemli ve ideal tipi olan “birey”in, halkbilimi çalışmalarının nesnesi dışına atılmış olması anlamına gelecek bir yorum alanı da oluşabilecektir. Neden? Çünkü sözlü kültür, bireyleşmenin dinamikleri yerine toplum(laşma) dinamiklerinin hâkim olduğu bir dönemi ifade ederken, bireyleşmeyi güçlendiren etken-

³ Eşi Aleida Assmann ile beraber kültürel bellek alanında öncül çalışmalar yapmışlardır. Jan Assmann, J. 2001 ve Assmann, A. 2013.

ler, çağımızın “yazılı kültür” olarak tarif ettiği bir dönemde tarihlendirilir. Dolayısıyla burada hem birey hem de toplum merkezli yaklaşımların halkbilimi çalışmaları nezdinde doğru değerlendirilmesi hususunda halkbilimine önemli görevler düşmektedir.

Bir dönem ulusları kurma ülküsü ve/veya ulusları kurtarma telaşıyla kurulan halkbilimi disiplini, büyük anlatılar çerçevesinde değerlendirilebilecek olan ulus, milliyetçilik vb. kavramların kurulmasında etkin rol oynamıştır.⁴ Nasıl Batı düşüncesi “birey” kavramını 18. yüzyılda keşfetmişse, “toplum” kavramını da 19. yüzyılın ortalarında keşfetmiştir. Keza burada yeni doğan halkbilimi disiplinlerinin, sosyoloji ve/veya antropolojinin dolduramadığı boşlukları doldurması yolunu açmıştır. Halkbilimi bu gelenek içinde “toplumsal” veya “kolektif” olana hizmet etmiştir. Onun için “halk”, Durkheimci sosyolojideki “kolektivite” kavramının karşılığı demektir. Nasıl ki, organizmacı-işlevselci toplum görüşleri Batı düşüncesinde “ulus” ve “milliyet” kavramları kadar, “halk” ve “vatandaş” gibi nosyonları etkiledi, aynı şekilde bu akımlar “birey” kavramını da etkilemiştir. Birey artık bir kolektivite içindeki birey olmuştur. Bireyin önemi artmış aynı şekilde toplumun önemi arttığı için artmıştır. Dolayısıyla halkbilimi, Batı’nın toplumcu görüşlerinin gölgesinde boy atarken, toplum içindeki bireyci geleneğe yabancı olmadığını göstermiş; aynı zamanda hem sosyoloji hem antropoloji, hattâ tarih ve kültür felsefesi alanları ile irtibat halinde olmuştur. Düşünce tarihinde önemli bir değişimi başlatan Batılı düşünürler ve bilim insanları, dünyayı birbirinden ayrı unsurlar olarak tanımlamayı bırakmış, (mesela fizikçilerin “ısı”dan “termodinamik” araştırmalara geçmesi gibi) ilişkileri bir süreç halinde tarif etmeye başlamıştır.

⁴ Birçok farklı ülkede halkbilimi çalışmalarında ulusal mirasın korunması vazifesinin nasıl üstlenildiğini anlatan öncül çalışmalardan biri olan eser için bkz. Dündar, 2007: 55-66.

Tüm bu noktalar halkbiliminin bilim yapma geleneğinin çekirdekleridir. Bu nedenle halkbilimini tercihteki temel nazar, halkbiliminin, bireyi dışlamayan, bireyi kapsayan, bunun yanında kolektif olanla da birleşebilen; uygarlığın kurucusu ve taşıyıcısı olarak insanın –ki öncelikle halk içindeki insandır, bireydir– “kuran” yanları kadar “taşıyan” yanları bakımından da ele alabilecek olmasıdır. Bu gereksinim, özellikle Türk düşünce hayatı içinde önemli bir boşluğu doldurabilecek niteliktedir. Bunun en önemli sebebi, henüz kolektiflik hakkındaki araştırmalarda bireysel olanın değerinin farkına varılabilmiş olduğu söylenememesindedir. Bunun bazı örnekleri var, ancak bu bilimsel bir araştırma yerine edebî faaliyetlerin ilgi alanına girebilmiş durumdadır. Dolaylı yoldan, böylesi bir edebî faaliyet ele alan bir bilimsel inceleme yapmak dahi araştırmalara yeni katkılar sağlayacaktır.

Bu doğrultuda böylesi bir yol, daha kapsayıcı bakabilen bir disiplin olan halkbiliminin, bellek konusunu hem toplum ve kültür hem de birey düzeylerinde ele almasıyla açılabilir. Halkbilimi için bellek kavramı, yakın zamana kadar sadece sözlü kültür çerçevesinde önemli olmuştur. Dolayısıyla halkbilimi çerçevesinde yapılan çalışmalar toplumsal veya kolektif bellek açısından kıymet kazanmıştır. Oysa yapılan derlemeler bir “kültür” ürünü iken aynı zamanda bir “insan” ürünüdür; başka bir deyişle insanın ürettiği bir kültür ürünüdür. Ancak yazılı kültür dönemlerinde hâkim olan bireysel yaratıların da bellek kavramı bakımından bir önemi vardır.

Yaratılar hem bir kültürün ürünü hem de bir bireyin ürünüdür. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte halkbiliminin yazılı kültür sahasına da yönelmesi ihtiyacı doğmuştur. Sözlü edebiyat⁵ açısından halkbilimi nasıl verimli çalışmışsa,

⁵ Jack Goody “sözlü edebiyat/literatür” tabirinin (*oral literature*) haklı olarak yazılı kültüre atıfta bulunduğunu ve bunun sakıncalı olduğunu söylese de (Goody, 2010:41) dilimizde edebiyat kelimesinin “literature”deki gibi litera harf atımıyla yazılı olana ve alfabetik

sözlü kültürün yazılı kültür üzerinde bıraktığı izleri de sürebilecek yegâne disiplin halkbilimidir. Bu doğrultuda, sadece kolektiflik değil, aynı zamanda bireyselliğin de kapsandığı bir kuramsal bakış geliştirme imkânı olan halkbiliminin varlığı yadsınamaz. Sözlü tarih anlatılarının bireye odaklanan yapısının öte yandan da destanın uygarlık için önemli kaynaklar olduğu kabul edilirse; matbaanın ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte dönüşen kültür ürünlerinin üretimi, yayılımı, korunması ve intikal ettirilmesi olgularının değişmesi de başlı başına önemlidir. Bu değişimi betimleyecek ve bu konuda yeni araştırma alanları açacak disiplin, sözlü kültür araştırmalarındaki deneyimine güvenebileceğimiz halkbilimidir. Kültür ürünlerinin kolektif üretimine katılan insanların belleklerini dikkate alan bir bakış açısı, aynı zamanda o insanların torunlarına bıraktıkları mirasın oluşturduğu bireysel belleklere de bireysel bellek nosyonları açısından kayıtsız kalmamalıdır. Günümüzün yazılı kültür ürünleri olan deneme, roman ve hikâye gibi edebî ürünlerin torunların atalardan devraldığı mirastan oluşan bellekten ayrı olduğu düşünülemez.

Aynı dil içine doğan bir kuşak, aynı kültürün belleğini hem kolektif olarak hem de bireysel olarak taşır. İkisini de birbirinden ayırmak olanaklı değildir. İşte şimdiye kadar, bellek üzerine söz sarf eden kuramlar; gerek psikoloji gerek sosyoloji gerek felsefe gibi disiplinler de bu iki temel unsuru büyük ölçüde birbirlerinden ayırarak incelemiştir. İki unsurun bir arada incelenmesi için, çoğunlukla edebî düşüncenin ürünlerine başvurmak kategorik açıdan pratik imkânları beraberinde getirecektir. Edebiyat yalnızca söyleyenin, yazarın değil; bakiyesini yüklediği dil, zaman ve mekânın imkânlarıyla işe koyulur. Toplum dinamiklerini, tarihi vakalarda aramaktan çok, toplu-

bir kavrama doğrudan işaret etmemesinden dolayı "sözlü edebiyat" kelimesi maksadı ifade edebildiğinden; Türkiye'deki halkbilimcilerde de büyük ölçüde kabul görmüş bir tabir olduğundan kullanılmıştır.

mun ortaya koyduğu edebî ürün ve düşüncelerde aramak daha doğru bir “iz sürme” olanağı olacaktır. Aynı “iz sürme”, toplumsallığın koynunda silinme, görünmeme riskini taşıyan şahsî tecrübenin yakalanabilmesi açısından da edebiyata geniş imkânlar sağlamaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, anlatıcı kendisine bir anlatma rolü biçtiği andan itibaren edebiyat yapar. Bu da edebiyatı hem bireyselliğin hem de toplumsallığın kapsadığı bir araştırma nesnesine ve bazen de öznesine dönüştürebilme gücüne sahiptir. Özellikle toplumumuzda ve kültürümüzde, tarihten çok edebiyatın, zaman-mekân, geçmiş-gelecek, şahsiyet-toplumsallık algısını biçimlendirdiği ve şekillendirdiği düşünüldüğünde durum böyledir.

Bu doğrultuda, edebiyat ürünlerini bu açıdan değerlendirmek halkbiliminin yukarıda tarif edilen “yeni yol açma” görev ve amacı için bir olanaktır. Şimdiye kadar Türk edebiyatı ürünleri, modernleşme, çağdaşlaşma veya yenileşme bağlamlarında sosyoloji, tarih, siyaset bilimi, iletişim bilimi gibi disiplinlerde incelenmiştir. Halkbiliminde de benzer incelemeler yapıldı, yapılacaktır. Örneğin Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatı ürünlerinde halkbilimi, anlatı formlarının, içeriklerinin ve kompozisyonlarının ortaya koyduğu katmanlar üzerinden yaptığı okumalarla çok önemli katkılar sunmuştur. Aynı şekilde halkbilimsel kalıtların veya birikimlerin “modern” söylem içindeki kalıntılarına eğilmiştir. Ancak tüm tespitler ve malzeme değerlendirmeleri sadece sözlü kültürün mirası üzerinden okunmalıymış gibi bir önyargıyı hem halkbilimci hem de araştırmayı okuyan üstünde ister istemez taşımak durumunda kalmıştır. Ancak halkbilimi disiplininin ortaya çıktığı ve serpilmediği zamanlarda sözlü türlerin kuşaktan kuşağa aktarımına odaklanan öncül kuvvesi, onun çok geniş bir kültür düzeni de olduğunu unutturmamalıdır. Türk edebiyatının roman, öykü vb. ürünlerdeki edebî düşüncüyü şekillendiren sözlü kültürün izlerini sürmek ne kadar halkbilimsel bir uğraşsa, salt varoluşsal kaygılarla roman yazdığını söyleyen bir yazarın edebî dün-

yasındaki kültürel belleğin izini sürmek de bir o kadar halkbilimsel uğraştır. Çünkü edebî düşüncenin bireysel sathında dolanan damarlar nihayetinde kültürel bir miras ile devralınmış, dolaşımdan hizmet almış veya dolaşıma hizmet vermiştir.

İrsiyetin kuşaklar boyu devam etmesi gibi kültürün de çeşitli değişikliklere uğrayarak devam ettiği bilinen bir gerçektir. Eğer geçmiş geleneğe dönüştürülürse devam eder, başka bir deyişle geçmiş sürekli hatırlanırsa ve bir belleğe dönüşürse gelenekleşir. Bu gelenek boyunca sürülecek iz, çeşitli geçişler ve devrimler de olsa; bir uygarlıktan başka bir uygarlığa da geçilse, o iz muhakkak kendini bulduracaktır. İşte bu nedenle edebî faaliyetlerin tamamı halkbilimsel açıdan incelenmeye uygundur. Elbette bu çalışmanın amacı “iz sürme” değildir, ancak sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş köprüleri bakımından bu fikir, çalışmanın arka planını ifade etmesi açısından motive edicidir. Zira bu çalışmanın asıl amacı, bellek çalışmalarının imkânları ile tüm sosyal ve beşerî bilimlerin yaratıcı öznesi olan edebî düşünce ve faaliyetleri halkbilimsel değerlendirmenin konusu yapmaktır.

Kazıbilim, her şeyin temelinde olan yapıyı, unsuru çıkarır; bütün hakkında bir fikir verir. Uygarlığın oluşumunun izlerini sürebilecek bilim açısından incelediği nesnenin ne olduğu önemlidir. Kültür ve kültürel ürünlerin birikimleri sonucu oluşan uygarlık ancak bir kazıbilim aracılığıyla incelenebilir ki, bu konu da kültür bilimlerinin kazıbilimi olarak halkbiliminden söz edebiliriz. Kültür kuramcıları birçok bakımdan tarih felsefesinin paradigmalarından etkilenmişlerdir. Örneğin Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder ve Ernst Cassirer gibi düşünürler, kültürdeki yapıların devamlılığından, bu devamlılığın da ancak insan ürünlerinin temelinde yatan yapılar açısından anlaşılacağını savunurlar. İşte bu nedenle bu çalışma sadece bir iz sürme değil, bir kazı yapmaktır; bu nedenle de özellikle çalışmanın odak noktalarından birinin yazılı kültür olduğu düşünülürse aynı zamanda bir hermeneutik çabadır.

Hermeneutik, özellikle “metin” kavramını merkeze aldığı için yazılı kültür bağlamında yapılacak çalışmaların eczanesidir. Her ne kadar metin kavramı çok tartışılan, üzerinde uzlaşılan bir kavram olmadığı açık olsa da, sözlü kültürün ve yazılı kültürün inhisarına almak istediği bir kavram olduğu düşünüldüğünde, hermeneutik tartışmalar nazarından yazılı metnin bir ayrıcalığı vardır. Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey ve Hans-Georg Gadamer çizgisinde gelişen hermeneutik, Batı düşüncesindeki kültür ve tarih felsefelerinin ana sorunu olan metin ve dil konusu merkezinde “kültürel miras” konusunu tartışırlar.

Söz konusu tartışmaların odağındaki metin ve yorum kavramları “dil” açısından önemlidir; başka bir deyişle metin ve yorum kavramları dil açısından tartışılır. Keza dil çok önemlidir; neredeyse “kültürel miras dildir” denilebilecek kadar önemlidir. Bu aynı zamanda Batı düşüncesinin “kültürel bellek” kavramına olan ihtiyacı bakımından da önemlidir. Denilebilir ki, kültürel bellek kavramı, Jan Assmann’ın tartıştığı veçhelerden, aslında bir dil sorunudur. İşte bu nedenle yazılı kültürün temel problemlerinden biri olan “kültürel miras” kavramı, sözlü kültürde olduğu gibi, aynı kalıp ve ölçülerde, atalardan kaldığı şekilde taklit edilerek değil, dönüşerek, hattâ kılık değiştirerek, başkalaşarak, dönüşerek devam ettiği için, derin kazılara ihtiyaç vardır. Ancak derin yorum kazalarıyla o ilk yapılarla ulaşılabilir veya ilk yapılarla; dil ile bağlantı kurulabilir. Eğer “iz sürme” tabirini “dil sürme” olarak alırsak, bu çalışma büyük ölçüde hermeneutik bir çaba olacaktır. Dil meselesi yalnızca sesi ve sözü çevreleyen bir hale değil daha çok belleğin kıvrımlarında biçimlenen bir yapıdır. Hatırlama ve unutma ile donanmış bir pratiktir. Dil izdüşümü ancak bellekte sürülür. Hermeneutik geleneğin metin merkezli inşa edilmesi bir yana bellek kavramı da başlı başına “yazı” merkezli olarak tartışılmıştır.

Bir edebiyatçının da biricik malzemesi dildir. Dil onun aracı değildir, hem hammaddeyi hem de son mamulüdür. Sözlü

kültür dönemlerinden yazılı kültür dönemlerine değişen her yapının mihenk taşı dildir. Dil değiştiği için, zaman ve mekân anlayışı, bellek kullanımı, anlatı türleri ve yöntemleri değişmektedir. Ancak bu değişim tek taraflı da değildir; mekân ve zaman algısı değiştiği için, dil değişmekte; zaman değiştiğinde bellek kullanımı dilin kullanımına paralel olarak değişmekte ve dönüşmektedir. Hepsinin ötesinde dil değiştiğinde düşünme biçimi değişmektedir. Düşünme biçimi değiştiğinde birey nosyonu değişmekte, toplum fikri aynı değişim yolunu izlemektedir. Kültür de artık başka bir kültür olmaktadır. Bu değişimleri kopuş olarak görenler olmakla birlikte devamlılık/süreklilik olarak görenler de vardır. İşte hermeneutik gelenek bu sürekliliği kültürel miras lehine savunan bakış açısı bakımından önemlidir. Bu nedenle bu çalışmada, bu geleneğin fikirleri önemsenmektedir.

Halkbilim çemberi açısından ileri sürülebilecek bir bulgu olarak; Türk modernleşme sancılarının/kararsızlıklarının/sindirilememişliğinin temelinde de, sosyolojik bakış açısındaki ne “kimlik bunalımı/arayışı”, ne “sanayi toplumu olamayış”, ne de “düşünsel köksüzlük” ve benzeri teşhislere başvurmadan, halkbilimsel açıdan bir “kültürel bellek” sorunu söz konusudur. Bu sorun, edebiyatımızın şümulünde müşahhas bir forma bürünmüş olup, bellek üzerine bir “çatışma” sorunundan kaynaklanır. Bir yazarın yaşamış olduğu veya yaşattığı çatışma bir nesnenin varlığı ve/veya yokluğuna dair izlerin “bellek”te bulunabilmesini sağlayabilir.

Bu çalışma, şimdiye değin “bellek” olarak adlandırılmasa da, “bellek” kavramının halkbiliminin sözlü kültür dönemi araştırmalarındaki yeri ve önemini vurgulayacak olması bakımından önemlidir. Bunun yanında, sözlü kültür araştırmalarında kullanılan bir araç olarak “bellek” kavramı, aslında yazılı kültür araştırmalarında da halkbilimsel çalışmaların teşvik edilmesi için bir öneri sunmuş olması bakımından önemlidir. Ayrıca, yazılı kültür-sözlü kültür arasındaki ilişkinin edebiyat üzerin-

den kurulması ve bunun halkbilimine mâl edilmesi açısından yeni bir deneme olan bu çalışma, halkbiliminin disiplinlerarasılığına yaptığı vurguya dikkat çekmeyi amaçlar.

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi, öncelikle “bellek” kavramı üzerine karşılaştırmalı bir tartışma yapılmasına dayanmaktadır. Bu tartışmada, felsefe, sosyoloji ve psikoloji gibi sosyal bilimlerin “bellek” kavramını ele alışları değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme zaman, mekân ve kültür kavramı üzerinden yapılmaktadır. Bu tartışmanın sonucu olarak da, bu disiplinlerin “bellek” ile “hatırlama” arasında kurdukları ilişkinin, halkbilimi açısından bir eleştirisini sunmaktadır. Bu eleştiride, halkbiliminin bakış açısından hareketle “hatırlama” ve “bellek” kavramının kapsamı yeniden tartışılarak, bu kavramlar ve arasındaki ilişkiler halkbilimine mâl edilecek şekilde yeniden ele alınmaktadır.

Bu çalışmada, konuya ilişkin kuramsal ve kavramsal tartışmalar için geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Öncelikle kavramsal çerçeveye ilgili literatürdeki tartışmalar üzerinden yapılan incelemede, bellek literatüründeki “yaklaşımlar” biçiminde ayrımlanmış “modelleme” ilk defa bu çalışmada ortaya konulmuştur. Bu tartışmaların dayandığı kuramsal bakış açılarının, kavramları ele alış yöntemleri değerlendirilmiştir. Bu inceleme ve değerlendirmeler ışığında, çalışmanın konusu, amacı ve kapsamı da dikkate alınarak kavramlar arasında karşılaştırmalı olarak yorumlayıcı analizler yapılmıştır.

Bu noktaya kadar bu çalışma ile ilgili söylenenler çerçevesinde konunun ele alınma biçimi şu şekilde özetlenebilir:

Sözlü ve yazılı kültür kavramı tanımlandıktan sonra, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte değişen ve dönüşen unsurlar incelenecektir. Bu unsurlar arasında başta dil, sonra sırasıyla zaman ve mekân algısındaki değişim, bilinç ve düşünme biçimlerindeki değişim, bellek kullanımlarındaki değişim gelmektedir. Bu değişimlerle birlikte, edebî düşüncede anlatı türleri ve anlatı biçimleri değişmekte ve dönüşmektedir. Bu

değişim veya dönüşümlerin sözlü kültürden yazılı kültüre nasıl değiştiği betimlenecektir. Bu betimlemede temel yoğunlaşma sözlü kültür bilinci ile yazılı kültür bilinci üzerinedir. Bunlardan sonra hatırlama ve bellek ile ilgili kavramsal incelemeler yapılacak, bu incelemeler zaman, geçmiş, gelenek gibi kavramlar bağlamında oluşturulacaktır. Bu incelemeden sonra ise bellek kullanımının diğer bir deyişle hatırlamanın sözlü kültürlerde nasıl bir işleve sahipken, yazılı kültür ile birlikte bu işlevin nasıl değiştiği, dönüştüğü irdelenecektir. Böylece, hatırlama kavramının yazılı kültür açısından bir bağlamı ortaya konmuş olacaktır.

Birinci Bölüm

HATIRLAMA VE BELLEK

Hatırlama: Temel Kavramlar ve Yaklaşımlar

Hatırlama, insan zihninin bir yetisi olan bellekte yer alan hatıraların yeniden bilince gelmesi olarak tarif edilir. Genel kabul, hatırlamanın bir bellek faaliyeti, dolayısıyla bir zihin faaliyeti olduğu yönündedir. Hatırlama kavramına bağlı olarak, hatırlama olayını açıklamaya çalışan bellek teorilerinin yaklaşımları bulunmaktadır.

Batı düşünce geleneğinde “hatırlama” kavramından hareketle geliştirilen temelde üç farklı bellek yaklaşımı vardır. Bunlar: *bireysel*, *toplumsal* ve *kültürel* bellek yaklaşımıdır. Bireysel ve toplumsal bellek yaklaşımı Batı düşüncesinde hâkim iki rakip yönelim olmuştur. Kültürel bellek ise diğerlerine göre günümüze daha yakın bir zamanda geliştirilen, bireysel ve toplumsal bellek anlayışlarının yetersiz kaldığı konularda çözüm üretme amacıyla olan bir yaklaşımdır.

Bireysel bellek yaklaşımı, bireyin belleğine içkin anılardan hareketle bir hatırlama kavramı geliştirirken buna karşı çıkan kolektif bellek yaklaşımı, bir grup veya topluluk içinde oluşan

anıların, gene o kolektif yapı içinde bulunulduğunda hatırlanacağını ileri sürer. Bu iki rakip kuram, belleğin içerikleri olan anıların “bireysel” yahut “kolektif” olduğunu savunur. Üçüncü bellek yaklaşımı ise, iki bellek yaklaşımının açıklamakta zorluk çektiği bir kavrama odaklanır: *gelenek*. Birbirine rakip ilk iki yaklaşımın *hatırlama* anlayışına dayanan bellek kavramlarının “gelenek” kavramıyla ilişkilendirilmesi zordur. Çünkü *hatırlama* temsil eden bireysellik ve kolektiflik, gelenek kadar uzun ömürlü değildir. Bu nedenle, bu iki kuramın önerdiği bellek ömrü birey veya grup ömrü kadardır. Oysa bir gelenek söz konusu olduğunda *kimin* hatırladığından çok *neyin* hatırlandığı önem kazanır. Böylece hatırlanan şeyin *ne* olduğu, geleneğin içeriğinin de *ne* olduğunu belirler. Hatırlanan şeyin ne olduğuna yönelecek bir hatırlama anlayışı da “kültürel bellek” kavramıyla karşılanabilecektir. Bu durumda bellek, hem geçmiş kavrayarak gelenek haline gelmesini tesis edecek hem de belleğin “kültürel” olarak inşa edilmesini sağlayacaktır. Geleneğin, geçmişten farklı olarak *kültürel bellek*le ilgili bir kavram olması, geçmişin kavranılarak geleneğe dönüşmesi anlamına gelecektir.¹

Görüldüğü gibi *hatırlama* salt insan zihninin bir işlevi olarak görülemeyecek denli kapsamlı ilişkilerle meydana gelir: Hem insanın varoluşunu, dolayısıyla da toplumların ve kültürlerin varoluşunu mümkün kılar; hem de bu varoluşun bir anlamının olmasını, bu anlamın sonraki kuşaklara aktarılacak bir *gelenek* oluşturulmasını sağlar. Kısaca hatırlama insan ve insanla ilgili her şeyin varoluşunu sürdürebilmesi için gerekli zihinsel bir eylemdir.

Nihayetinde bir kavram olarak düşünüldüğünde, hatırlamanın insan varoluşu için salt gündelik ve/veya süregelen hayattaki birçok ikame imkânlarını sağlamasına yoğunlaşarak önemli kavramlarla olan bağlantıları görmezden gelinemez. Bu temel

¹ Geniş bilgi için bkz. İlhan, 2015a. <https://rantey.org>

kavramlar kısaca şöyledir: *birey* (zihin, ruh, psişe), *toplum* (topluluk, grup, halk, kolektivite), *kültür* (maddi ve manevi birikimlerin toplamı), *dil* (söz ve yazı), *anlam*, *yorum* ve son olarak hepsini kapsayabilecek olan *tarıhtır*. Hatırlamanın bu temel kavramlarla bağlantıları kısaca şöyle betimlenebilir:

- *Birey*: Hatırlanan şey her ne olursa olsun, onu hatırlayan insan öncelikle bir bireydir. Bir benliği, bir bilinci ve kendini tanımladığı bir kimliği vardır. Birey tüm bu özelliklerinin toplamı olarak zihinsel bir faaliyet olarak kendi bütünlüğü içinde hatırlar. Bu durumda hatırlama *bireysel eylemdir*. Çünkü hatırlanan anılar bireyin belleğinde depolanmıştır, bu nedenle bireyin uhdesindedir.
- *Toplum*: Hatırlama, bir kişinin zihninde tek başına yapabileceği bir şey olsa da, hatırlanan içerik bakımından tek başına olabilecek bir eylem değildir; demek ki *toplumsal eylemdir*. Hatırlanan bu içerik insanın toplumsal varoluşunun, diğer insanlarla olan ilişkileri ve etkileşimleri tarafından oluşturulur. Bu bakımdan hatırlama *toplumsal eylemdir*. Bir topluluk bir halk, en geniş anlamda bir kolektivite içinde olan insanın hatırlama çabası, birlikte olduğu insanlar ve *insan ürünü şeylerle* ilgilidir.
- *Kültür*: Hatırlama, insan ürünü olan her şeyle ilgilidir; kısaca *kültürel eylemdir*. İnsanın kendi bilgi, yeteneği ve çalışmasıyla doğayı değiştirmesi, ona kendinin ve kendi topluluğunun mührünü vurması demek olan kültür, ürünleriyle hatırlamanın içeriğini oluşturur. Bir topluluğa mensup, bir toplulukla var olabilen insan kültürel varlığını sürdürebilmek için sonraki kuşaklara ürünlerini aktarmak ister. Bu intikalin temel yolu da hatırlama eylemidir.
- *Dil*: İnsanoğlu, yarattığı kültürel ürünleri, kültürel devamlılıklarını sağlamak için sonraki kuşaklara aktarmak ister ve bu doğrultuda başvurduğu en önemli vasıta dildir. Bu se-

beple hatırlama *dilsel eylemdir*. Dil, kültürel ürünlerin hem yaratılması hem de intikal ettirilmesi için bir vasıtaadır. Aynı zamanda dilin bizatihi kendisi de kültürel bir ürün ve eylemdir.

- *Anlam*: Kültürel ürünler, üretimleri sırasında dille olan yakınlıkları bakımından, iletilebilir ortaklık/birliktelik yapısına sahiptir. Diğer bir deyişle kültürel ürünler ve onların temsilleri, dilsel olmaları bakımından bir anlam sahibidirlere. Dille üretilen de aktarılan da bu anlamdır. Dolayısıyla kültürel olan hatırlama, *anlamsal eylemdir*.
- *Yorum*: Anlamsal niteliği bakımından aktarılabilir olan kültürel ürünler, aynı anlam evrenine sahip insanlar (halk) tarafından anlaşılır ve yorumlanır. Bu yorumlama eylemi, aynı kültürel kodlara sahip insanların karşılaştıkları kültürel ürünün anlamı ile kendi anlam dünyalarındaki yeri arasındaki uyumu tespit etme çabasıdır. Bu bakımdan hatırlama bir *yorumsal eylemdir*.
- *Tarih*: Her yorum, kültürel kodlarla oluşturulmuş, bütün birikimlerin oluşturduğu tarihsel kayıtların anlaşılması için gereklidir. Geçmişte yaşanan, üretilen bütün kültürel kalıntıların kültürel kodlarını açığa çıkarılması durumunda hatırlama *tarihsel eylemdir*.

Bu kavramsal ilişkilerin kısa betimi dahi, hatırlamanın çok boyutlu, birden fazla değişkene sahip olan bir konu olduğunu ortaya koyar. Bu bakımdan hatırlama salt insan zihninin bir faaliyeti olarak ele alınamaz. Diğer değişkenlerin hesaba katıldığı bir faaliyetler bütünü olarak ele alınması yerinde olur. Bu açıdan hatırlama konusu, yukarıda betimlenen kavramsal ilişkiler doğrultusunda birbirinden farklı disiplinler yaklaşımlarla ele alınır. Bu yaklaşımlar kısaca *felsefî/psikolojik, sosyolojik ve antropolojik* olarak adlandırılır. Ancak bu yaklaşımları sırasıyla

bireysel, toplumsal ve kültürel olarak adlandırmak daha kapsamlı bir ifade olacaktır.

Bellek meselesine öyle eleştirel yaklaşımlar söz konusu olmuştur ki hafıza çalışmalarının ana eserlerinden biri sayılan *Les Lieux de Mémoire – Hafıza Mekânları*'nın giriş cümlesinde Pierre Nora, (1989: 7), “Bellek konusunda bu kadar çok konuşmamızın nedeni, ondan geriye pek az şey kalmış olmasıdır” der.² Benzer sitemi Maier de gösterir ve Nietzsche’nin “münasebetsiz derine dalma” söyleminden hareketle, belleğin münasebetsiz derine dalmanın adı olduğunu söyleyerek, “çok fazla bellek mi var ne!” diyerek şaşırır (1993: 140). Bunun yanında çok fazla “bellek”ten ıstırap duyar olduğumuzu, 20. yüzyılın sonuna doğru Batı toplumlarının büyük toplumsallık projesinin sonuna geldiklerini, bunu da toplumsal kurumların sözünün kesilmesinin, değer düşmesinin bir sonucu olarak görür ve belleğe bu kadar yönelmenin geçmişi yeniden kazandıracağından şüphelidir (Maier, 1993: 146-7). Noa Gedi ve Yigal Elam da (1996: 30) çağımızda kolektif bellek veya anlatıya referansta bulunmayan bir tarih çalışması bulmanın imkânsızlığına temas eder.

Birbirinden farklı yaklaşımların ortaya koyduğu hatırlama kavramlarını ve farklı yaklaşımları bir potada eriterek, bütüncül bir yaklaşım olarak ele alınması, bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda çalışmamızın ortaya koymaya çalıştığı en önemli konulardan biri yukarıda temas edilen üç yaklaşımın fikirlerini içine alan kapsamlı bir yaklaşım önermesidir. Bu yaklaşımın adına da “halkbilimsel yaklaşım” denilecektir. Halkbilimi, bu mânâda ne sadece bireysel ne sadece toplumsal ne de sadece kültürel olana odaklanır, çoğunlukla her üçünün de temel kalkış noktalarını içine alan bir bakış açısına sahiptir. Bu doğrultuda diğer yaklaşımların ardından son

² Daha ayrıntılı yaklaşımlar için bkz. Nupa; 2006

olarak hatırlama kavramına *halkbilimsel bir yaklaşım* getirilmeye çalışılacaktır.

Bireysel Yaklaşım

Hatırlama kavramına bireysel yaklaşım, hatırlamayı salt bir zihin faaliyeti olarak ele alan *bireysel bellek* kuramlarının savunduğu yaklaşımdır. Bu yaklaşımı savunanlar arasında hem filozoflar hem de psikologlar ve nörologlar vardır. Hepsinin ortak noktası, hatırlamanın salt bireysel bir faaliyet; bireyin psişesinin (ruhunun/yaşam gücünün) bir eylemi olduğudur. Bu yaklaşımın genel kabulüne göre bütün bellek içeriklerine bireysel olarak sahip olunduğu, diğer bir deyişle bellek içeriklerinin bireysel olduğu; bellek içeriklerinin başkalarına lüzum olmaksızın istendiğinde geri çağrılabilirdir. Amos Funkenstein'in (1989: 6) ifade ettiği gibi "Nasıl ki bir ulus yiyemez, dans edemezse; konuşamaz, hatırlayamaz da. Hatırlama bilişsel bir eylemdir ve bu yüzden kişiseldir". Bu çoğunlukla, *egosantrik* bir açıklama modelinin benimsendiğini gösterir. İçerikler ne kadar başkalarıyla, birey dışındaki şeylerle ilgili de olsa, hatırlama içeriği, başka bir deyişle *hatıra* (anı) bireyin zihinsel faaliyetinin bir ürünüdür ve bu o bireye özgüdür; o bireye özgü geçmişle ilgilidir.

Bu yaklaşımı hatırlamanın bireye özgü olduğu düşüncesine götüren en önemli konu da *geçmiş zaman* kavramıdır. Bu bakımdan, bireysel ve kolektif bellek türlerinin Batı düşüncesinde temel olarak "hatırlama" biçiminden hareketle geliştirilmiş olduğu konusunun altı bir kez daha çizilmelidir (İlhan, 2015a: 1399). Bu, hatırlama yaklaşımlarının "birey" ve "toplum" odaklı zaman kavramı tarafından belirlenmesini sağlayan *geçmiş* düşüncesinin anlaşılmasını gerekli kılar. Birey odaklı geliştirilen "geçmiş" düşüncesi, belleği bireyin (kendi başına) geçmişte yaşadığı deneyim ve algılara bağlar. Bunun karşısında ise, bir gruba ait üyelerin birlikte yaşadığı deneyimlerin oluş-

turduğu anılar, “geçmiş” düşüncesini belirler. Başka bir deyişle ilkinde bireyin yaşadığı geçmiş, bireysel bellek fikrini oluştururken, diğerinde ise birlikte yaşanan geçmiş, kolektif belleği oluşturur. Temelde bu iki bellek kuramı arasındaki fark, kabul ettikleri “zaman” anlayışları arasındaki farka kadar gider. İşte bu bakımdan bireysel açıdan ele alınacak hatırlama kavramı o yaklaşımın dayandığı “zaman” anlayışının anlaşılmasına bağlıdır. Bireysel bellek ile ilgisinde de, kendi zaman anlayışlarına göre geliştirdikleri geçmiş düşüncesi bakımından Aristoteles (MÖ 384-322), Augustinus (354-430), Sigmund Freud (1856-1939) ve Henri Bergson (1859-1941) gibi önemli düşünürler öncelikli olarak ele alınabilir.

Aristoteles Eskiçağ’da *zaman* üzerine en etraflı düşünceyi geliştirmiştir. O, zamanın ölçülebilir bir şey olduğunu kabul ederek, zamanı hareketle bağıntısında ele almıştır. Ona göre zaman, hareket değildir ama hareketten de bağımsız değildir. *Fizik* kitabında ayrıntılı bir biçimde ele aldığı zaman kavramını, önce hareket kavramından ayırmış, sonra da hareket ile olan bağıntıyı betimlemiştir. Ona göre, değişmeyi sağlayan şey olan *devinim*, yahut hareket, ya nesnededir ya da nesnenin olduğu yerdedir. Değişimi sağlayan hareket, nesneden nesneye değiştiği halde, zaman hem nesne için hem de nesnenin bulunduğu yerde aynıdır. Bu durumda hareket nesnelere göre değişen bir şeyken, zaman bütün nesneler için de aynıdır. Nesnelerdeki değişimin hızlı veya yavaş oluşu, hareketin *hızlı* veya *yavaş* oluşuna bağlıdır. Bu iki farklı değişim hızı için zaman aynıdır. Hızlarına bağlı olarak, birinde değişim daha *kısa* sürerken diğerinde *uzun* sürer. Bu durumda, Aristoteles’e göre zaman, hareket değildir (Aristoteles, 1996: 13-5 / *Fizik*, 218b 19-23).

Aristoteles, zamanın hareketten bağımsız olmamasını, hareketin algılanmasıyla zamanın algılanması veya farkına varılması olgusuna dayandırır. Belli bir zamanın geçtiğini algılamak, belli bir zamana bağlı olarak bir hareketin oluşuna dayanır. Bu da, harekete bağlı olarak yapılan zamanın nasıl

ölçüldüğü konusunda bir fikir verir (Fizik, 219a, 2-7). Aristoteles'in zaman algısının hareketin algılanmasına bağlı olduğu düşüncesi, bir nesnenin harekete başladığı an ile hareketin bittiği an arasındaki süreye dayanır. Bu süre ise niceliksel bir başka bir deyişle ölçülebilirdir. Bir nesnenin hareketini *önce* ile *sonra* bakımından algılayarak zamanın geçtiği söylenir. Başka bir deyişle, nesnelerin hareketlerine göre algılanan zaman, "önce" ile "sonra" arasındaki bir kıyasın sonucudur: "Biri önce, öteki sonra" dendiğinde "zamanın geçtiği" anlamına gelir (Fizik, 219a, 21-9). Aristoteles, bu önce ile sonra arasındaki algıya dayanarak, zaman için kat'i anlamı ortaya çıkarır: "önce ile sonraya göre devinim sayısı" (Fizik, 219b, 1-2). *Önce* ile *sonra* arasındaki hareketin sayısının ölçülmesi eğer zaman ise, bu durumda *şimdi* kavramı bir süreklilik olarak görülmelidir. Çünkü hareketin, sayının ölçüldüğü her durak bir "şimdiki zaman" demek olan "şimdiki an", zamanın sürekliliğinin; geçmiş ile gelecek arasındaki bir bağlantının ifadesidir. Bu durumda, şimdiki an, geçmişin sonu, geleceğin ise başıdır (Fizik, 222a, 10-2). Aristoteles "zaman olmasa 'an' da olamaz; 'an' olmasa zaman da olamaz" (219b, 33-4) diyerek, şimdiki an ile zamanı birbirine koşullar. Çünkü "zaman hem 'an' aracılığıyla sürekli hem de 'an'a göre biliniyor, anlaşılıyor"dur (Fizik, 220a, 4-5).

Özetlenirse, Aristoteles zamanı mekânla birlikte ele almıştır. Ruhu, "daha önce" ve "daha sonra" olmasıyla ilişkili olarak algılanan hareketin sağladığı değişime göre, ölçülebilen fiziksel bir kavram olarak nesnel bir bağlamda düşünmüştür. Bu doğrultuda zaman, hareketin sayısına bağlı olarak ölçülmesidir; bu da ancak şimdiki zaman içinde, geçmişten şimdiye doğru bir değişimi sağlayan hareketin sayısına bağlı olarak mümkün olur (Fizik, 218b-219b). Bu zaman anlayışı, hareket ile ilgisinde niceliksel, bir başka deyişle ölçülebilir nesnel zamandır.

Bu noktada dikkati çeken konu, harekete bağlı olarak algılanan zamanın, bir *önce* ile *sonra* nosyonuna göre ölçülmesidir. Burada, "önce" ile *geçmişteki an*, "sonra" ile ise *şimdiki an* kaste-

dilmektedir. Ancak bu anlar birbirini takip etmekte, çünkü hareketin sağladığı değişim bir süreklilik arz etmektedir. Diğer bir deyişle, *zamanın ölçüldüğü an*, içinde bulunulan andır; şimdiki andır. Şimdiki an içinde zamanı ölçmek, ölçme noktası olarak alınan geçmiş an artık *öncedir*. Buradan hareketle Aristoteles'in ölçülebilir zaman kavramı, önce ile sonra arasındaki bir devinimle oluşan deneyim ile mümkün olduğu rahatlıkla söylenebilir ki, zaten o da, zamanı algılamayı hareketi algılamak olarak baştan kabul etmiştir. Bu çözümleme onun bilgi kuramına da uygundur; çünkü o deneyci ve duyumcu bir bilgi kuramını tercih eder. Bu noktada önemli olan, onun zaman anlayışının bellek kavramına da bakışını belirlemesidir.

Nihayetinde Aristoteles'e göre zaman, harekete bağlı olarak, değişime göre ölçülebilen bir şeydir. Bu bir anlamda, geçmişteki algılar ve deneyimler tarafından oluşan bellekle düşüncesinin geliştirilmesine kaynaklık eder. *De Memoria et Reminiscentia* çalışmasında Aristoteles'in belirttiği gibi, "Hafızanın konusu geçmiştir" (Ricœur, 2012: 34). Bu doğrultuda anlam bulduğu gibi bellek kavramı, geçmiş zaman ile ilgili bir kavramdır. Başka bir deyişle bellek, geçmiş zamana bağlı olan anıların hatırlanması ile ilgilidir.

Grek düşünürleri, hatırlamayı ikiye ayırmışlardır. Bu ayırıma göre, hatırlama yolları olarak *mneme* ile *anamnesis* birbirinden farklıdır. Bu ayırım belleğin iki türlü işleyişinin olduğu fikrine dayanır. Birincisi olan *mneme*, âniden akla gelen, bir *duygu* (pathos) gibi edilgen bir şekilde belirerek ortaya çıkan bir anıya yönelik hatırlamaya karşılık gelirken; ikincisi *anamnesis* ise, sahip olunan bir anının peşine düşülerek, etken bir şekilde hatırlama çabası anlamına gelir (Ricœur, 2012: 22 ve 45). Aristoteles'te, *anamnesis* geçmişe ait imgelerin ve anıların bellekte arayarak bulma çabasıdır.

Aristoteles *anamnesis* kavramını bilgi kuramından bağımsız bir biçimde şekillendirmez. Bilgi kuramı, onun bellek, dolayısıyla da hatırlama kuramının temelidir ve bu daha ziyade *De*

Anima kitabından anlaşılmaktadır. Ona göre, duyumlardan elde edilen algılar, önce imgelem (imagination) tarafından işlenir, sonra zihnin maddeleri; zihinsel resimler haline getirilir. İmgelem, algı ile düşünme arasındaki bir aracıdır. Düşünmenin en yüksek işlemi, ruhun, zihinsel resim, bir başka deyişle imge üreten bölümüdür. Anılardaki imgelerin kullanımı yoluyla oluşan zihinsel bir resim olmaksızın düşünmek Aristoteles'e göre olanaksızdır. Nihayetinde, tüm bilgi, tamamen duyumların etkilerinden (*impressions*) elde edilir (Yates, 1966: 32). Fark edileceği gibi Aristoteles, bilgi ve düşünmek için bir arama çabası olan hatırlamayı ve bellek içeriklerini bir zorunluluk olarak görmektedir. Bilgisel olması açısından bellek önemlidir. Böylece Aristoteles, kendi bilgi kuramına uygun olan “zaman” anlayışından hareketle, belleği “geçmiş” düşüncesi ile ortaya koyar ve *anamnesis* anlayışını da belleğin içeriğindeki imge veya anıları arama girişimi olarak tanımlar (İlhan, 2015a: 1399).

Aslında hatırlamayı bilgi görüşünün temeli yapan ilk filozof Aristoteles değil, Platon'dur. Ona göre, gerçekliğin hakiki bilgisi, insan doğmadan önce (veya daha aşağı bir varlık seviyesi olan dünyaya gelmeden önce), *idea* formlarının bellekteki izlerinde gizli olarak vardır. İdealar belleğimiz üzerine, bir mührün mum üzerinde bıraktığı iz gibi gerçek hayattaki şeylerin asıl kopyalarının izini bırakmıştır. Dünyaya gelmeden önce onları gördüğümüz bu bilgiler, belleğimizdedir. Ruhun bilgisi başka bir deyişle hakiki bilgi, bütün ruhların dünyadaki kopyalarını görmeden önce, dünyadaki nesnelerin gerçek ilk örnekleri olan ideaların bellekte bıraktığı izlerin hatırlanmasına dayanır. Bu da Platon'un hakikat, hakiki bilgi dediği, duyumların etkisinden gelen izlerin (*imprints*), duyumların nesnelere karşılık gelen Form veya İdea'nın mührüyle oluşan izin birbiriyle tam olarak örtüştürülmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, hakiki bilgiye ulaşmak için bellekteki izleri hatırlama çabası gerekir (Yates, 1966: 36-7). Aslında bu durum Platon'un yazıya yöne-

lik “soğuk” tutumun odağını oluşturur. Çünkü ona göre bellek yazıyla zayıflayacaktır. Bu zayıflık hakikate ulaşmada bir perde olacaktır.

Platon’a göre hatırlama (*anamnesis*) gerçek bilginin ortaya çıkması anlamına gelir. Bu da bir bilgiyi bir arama çabasının ürünüdür. Platon’un, hakiki bilginin doğuştan geldiği yönündeki bilgi kuramına dayanan bellek görüşü, *anamnesis*, başka bir deyişle hatırlama nosyonu, ideaların ruhta bıraktığı ancak doğum esnasında unutulmuş izlerin hatırlanmasına dayanır. Buna karşılık, bilgi kuramı bakımından birbirine rakip olsalar da, Aristoteles de *anamnesis*’i *mneme*’den ayırdığı bellek görüşünde hatırlamayı, insanın geçmişteki algılarına ve deneyimlerine dayalı olarak edindiği anı ve imgeleri hatırlama çabası olarak tanımlamıştır. Aslında rakip de olsalar her iki kuram da belleği, “geçmiş” kavramından hareketle “bireysel” bir şekilde görmüştür. Burada dikkat çeken konu özellikle geçmişe ait bir izlenimin, ruhun bir yetisi olan bellekte bıraktığı izlerin, geçmişteki halleriyle hatırlandığıdır; bir başka deyişle Aristoteles’in özetlediği şekliyle bellek, “geçmişin konusudur”.

Aristoteles’in “Her anıya zaman kavramı eşlik eder” düşüncesi (Ricœur, 2012: 35) ile ifade ettiği “zaman” kavramı dışsal olan fiziksel zamandır. Oysa Augustinus’un “geçmiş” düşüncesindeki “zaman” kavramı, içsel olan, ruhsal veya zihinsel bir zamandır. Augustinus, *İtirafatlar* adlı kitabında, zihninin zamanı nasıl algıladığı üzerine yaptığı soruşturmalarda, hatıraların zamansal doğasına dikkat çekmiş; yalnızca şimdiki zamanda hatırlama eyleminin gerçekleştiğini vurgulamıştır (Carruthers ve Ziolkowski, 2002: 7). Bu, şimdiki zaman içinde gerçekleşen bir hatırlamanın, geçmişe dair olan bir anıyı hatırlamak, içsel olan zaman anlayışına dayandığını gösterir. O halde, Augustinus’un zaman anlayışına bakılarak, onun belleği geçmişin konusu olarak nasıl gördüğünü ortaya koymak mümkündür.

Zaman Augustinus’a göre, gerçekte sanıldığı gibi, geçmiş, şimdi ve gelecek diye ayrılmaz, bir sürekliliğin olması gerekir;

tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi zamanın ölçüldüğü şimdiki an, daima geçmişteki an ile bağlantılıdır. Augustinus bunu, "Hiçliği ölçeceğini iddia eden kişiden başka artık olmayan geçmiş zamanı veyahut henüz olmayan gelecek zamanı kim ölçebilir?" şeklinde sorar ve ekler "Şu halde geçmekte olan zaman algılanabilir ve ölçülebilir. Zaman bir kez geçtikten sonra ölçülemez, çünkü artık yoktur" (*İtiraflar*, XI. XVI / Augustinus, 1999: 116). Zamanın ölçülmesini tıpkı Aristoteles gibi, geçmiş ile gelecek arasındaki bir köprü olarak şimdiye bağlayan Augustinus, geçmişin ve geleceğin görülmemesine rağmen, (başka bir deyişle geçmiş artık gitmiştir, gelecek ise daha gelmediği halde) insanların geçmiş ve gelecekte söz etmeleri *şimdi* ile ilgilidir. Geçmiş ve gelecek varsa nerede olduğunu öğrenmek isteyen Augustinus, bunu çözmeyi başaramadığını söylese de onların "her nerede iseler gelecek veya geçmiş olarak değil, şimdiki zaman olarak var" olduklarını belirtir. Gelecek oralarda bir yerlerde gelecek olarak var ise bu, yokluğuna işarettir, keza geçmiş de oralarda bir yerlerde geçmiş olarak mevcut ise o da yoktur. O halde her ne iseler ve her nerede olurlarsa olsunlar yalnızca şimdiki zaman olarak mevcutturlar (*İtiraflar*, XI. XVIII / Augustinus, 1999: 116).

Geçmişi şimdiye bağladığı gibi geleceği de şimdiye bağlayan Augustinus, *İtiraflar*'ın, XI. kitabının XVI. bölümünde anlattığı gibi, geleceğe ilişkin düşüncelerin, tasarıların, kestirimlerin ancak şimdi içinde yapıldığını, bunlarla ilgili girilen eylemin de şimdiki zaman içinde gerçekleştiğini söyler. Zaten eylem gerçekleştiğinde ise artık gelecek yoktur; gene şimdi vardır. Tıpkı bunun gibi de, gelecekteki olayların görüldüğü söylendiğinde bile, olayların kendileri değil, şimdiki zaman içindeki nedenleri veya izleri görülerek bir kestirimde bulunulur. Geleceği görenler için (kâhinlik kastedilmemektedir) gördükleri gelecektir ama bu şimdiden ve şimdiki zamandır ayrıca bunun sayesinde gelecek önceden sezilerek önceden söylenebilir ve ekler "Bu kavramlar şimdiden vardır, gelece-

ği önceden bildirenler onları şimdiki zamanda kendilerinde görürler” (*İtiraflar*, XI. XVIII / Augustinus, 1999: 116). Tıpkı geçmiş de gelecek gibi, içinde bulunan şimdiden hareketle vardır ve geçmişin var olması belleğin varlığıyla mümkündür. Zaman anlayışında şimdi nosyonunu öne çıkaran Augustinus, şimdiye bağlı üç zaman ayırımını şöyle betimler:

Şimdi bana açık gelen şu: Ne gelecek var ne geçmiş. Kesinlikle “geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var” demek de yerinde olmaz. Belki de “üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman” demek daha doğru olurdu. Çünkü bu üç çeşit zaman zihnimizde vardır, onları başka yerde göremiyorum. Geçmişteki şimdiki zaman bellek; şimdiki zaman doğrudan sezgi; gelecekteki şimdiki zaman da beklenti olarak vardır. Bu şekilde ifade etmeme izin verilirse, o zaman üç zaman olduğunu, evet, üç zaman olduğunu görüyorum ve bunu itiraf ediyorum (*İtiraflar*, XI. - XX. / Augustinus, 1999: 117).

Augustinus’a göre, geçmiş için belleğe başvurmak, geçmişteki deneyimlerin izlerine başvurmaktır. Ancak bu şimdi içinde yapılan hatırlamadır. Burada zaman anlayışını “şimdi” kavramına odaklayan Augustinus’un, hatırlamanın şimdide, ama geçmişte olan bir anıya ilişkin olduğu vurgulaması dikkate değerdir. Buraya kadar, Augustinus zaman anlayışındaki şimdinin yerini ortaya koymuştur. Ancak, geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan bir köprü olan şimdinin, bellek açısından ne anlama geldiği sorusunun cevaplandırılması gerekir. Bu soruya vereceği cevap Augustinus’un bellek anlayışını ortaya koyar. Ona göre belleğimizde kalan geçmişteki bazı gerçek olaylar anlatılırken, o olmuş ve bitmiş, o geçmiş olayların kendileri değil, duyular aracılığıyla zihne işlenmiş şeylerin imgelerinden oluşan sözcükler kullanılır. Kendisinden örnek vererek; artık olmayan, geçmişte kaybolup gitmiş çocukluğunu anımsarken ve anımsa-

dıklarını anlattığında, çocukluğunun imgesini şimdiki zaman içinde gördüğünü çünkü bu imgelerin hâlâ belleğinde durduğunu anlatır (*İtirafılar*, XI. XVIII / Augustinus, 1999: 116).

Görüldüğü gibi Augustinus belleği, geçmişte olmuş bitmiş olan olayların imgelerinin olduğu yer olarak görür. Bu *imgeler* şimdiki zaman içinde hatırlansalar da geçmişe ait olmalarından bir şey kaybetmezler. Oysa “Şimdiki zaman içinde onların değişmediğini söylemek mümkün müdür?” gibi bir sorunun cevabı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü “Eğer bellek geçmişteki şeylere ilişkinse, bunların imgelerinin şimdide hatırlamanın ne anlamı veya ne faydası vardır?” gibi bir sorunu akla getirmektedir. Diğer bir deyişle, şimdiki zamanda hatırlanan bu imgeler, geçmişteki gibi mi kalıyor, yoksa hatırlandıkları şimdiki zaman içinde değişiyorlar mı? Bu soru ve sorunlar Augustinus’a değin “geçmiş” düşüncesinin, bellekteki imgeler ve bunların hatırlaması üzerine kurulu olduğunu gösterir. Hatırlamaya bağlı bir bellek anlayışı, *anı* şeklindeki imgelerin veya *imge* şeklindeki anıların bir “depo” içinde yer aldığı, geçmişe ait olduğu ama şimdide hatırlandığı üzerine kurulmuştur. Daha önemli bir kabul, bu *deponun* da kişiye ait olduğu, başka bir deyişle bireysel bellek olduğudur. Başkalarına kapalı bir içsellığe gönderme yapan bir kabuldür.

Böylece Aristoteles’ten sonra Augustinus da, zaman anlayışına bağlı olarak belleğin geçmişe ait olduğunu veya geçmiş olan şeyin konusunun bellek olduğunu savunmuştur. Bu geçmiş, *izlenimlerin geçmişi*dir. Bu geçmiş, kişinin geçmişidir ve kişi, belleği sayesinde zamanda devamlılığını sağlar. Bu devamlılık, kişinin yaşadığı “şimdi”sinden çocukluğunun en uzak olaylarına doğru kesintisiz bir biçimde geri gitmesini sağlar. Böylece, Augustinus’a göre bellek, zaman içinde geriye gitmek anlamına gelir (Ricoeur, 2012: 115). Ortaçağ’daki en önemli bellek görüşünün temsilcisi olan Augustinus da belleği, geçmişin bir konusu olarak görür. Ona göre bellek, kişinin geçmişindeki izlenimlerinden oluşur. Hatırlamak da, bu geçmişteki izlenimle-

rin hatırlanmasıdır. Gene Aristoteles'te olduğu gibi, geçmişin izlenimleri geçmişte oldukları gibidir; bu, geçmişte kişinin yaşadığı olayların veya deneyimlerinin izleri anlamına gelir. Paul Ricœur'e göre, Augustinus'un bu geçmiş zaman çözümlemesi, "hatırlama" denen "mucize"ye odaklanmıştır. Augustinus'un deyişine göre "hafızamda andığım" her şeyi hatırlamayı, "içeride (*intus*), hafızanın sarayındaki uçsuz bucaksız avluda gerçekleştireyorum". Onun, "hafızanın geniş sarayları" eğretilmesi içsellığe mahrem bir mekânsallık kazandırır. Bu mekânsallık, geçmişteki anıların, "kiler" veya "depo" gibi bir mekân içinde "depolanır" veyahut "saklanır". Augustinus'un ifadesiyle "bütün bunları hafıza toplar, gerektiğinde anar ve ardından o koskocaman mağarasına, kimsenin sırrına ermediği o kuytulara saklar" (*İtirafatlar*, X, VIII). Bu Augustinus'un "içsel insan" anlayışına göre şekillenen bellek görüşüdür. Bellek geçmişin şimdisi olduğu için, zamanın içselliği belleğin içselliğidir (Ricœur, 2012: 117-9). Kısaca Augustinus'a göre, insan ruhundaki içsel zaman anlayışına dayanan "geçmiş" düşüncesi, belleğin içselliğine, bireyselliğine vurgu yapar. Belleğin bireysel olması, "anılar benim anılarımdır" anlamına gelir.

Bireysel belleğin sahiplendiği hatıralar, bir anlık akla gelişler dışında önemli olan bir hatırlama çabasının konusudur. Bu bakımdan ikinci tür hatırlama bireysel bellek için önemli bir dönüm noktasıdır. Hatırlama çabası aynı zamanda belleğin ölümlü oluşuna, unutmaya karşı bir dirençtir. Unutmamak için geliştirilen hatırlama çaresi bireyin de varoluşunu sürdürmesini sağlar. *Anamnesis*, bu nedenle bireyin varoluşu için önemlidir. Ricœur'ün yorumuna göre, Platon *anamnesisi* mitleştirirken Aristoteles doğallaştırarak onu gündelik hayattaki hatırlama ile eşitlemeye çalışmıştır. Ruhun mezarı olarak tarif edilen bedende yaşamaya başlamasıyla gerçekleşen unutmada kaybedilen bilginin peşine düşme çabası olarak *anamnesis*, daha önce şahit olunmuş, duyumsanmış yahut öğrenilmiş olanın peşine düşülmesi, onu yeniden ele geçirme çabası, unutuşa karşı di-

renme veya “Lethe ırmağının³ akıntısına karşı durma işlevini yerine getirir” (Ricœur, 2012: 46).

Platon’un idealar dünyasında, yaşanan hakikati arama deneyiminin bir parçası olarak kabul ettiği hatırlama, *insanın kendini hatırlaması* anlamına da gelmektedir. Unutmaya karşı bir direnme olarak hatırlama, aslında insanın psişik varoluşunun en önemli yanını oluşturur. İnsanın benlik bütünlüğünü sağlayan, doğumundan ölümüne değin onu etkilemiş yaşantıların izleri olan hatıralar aynı zamanda o bireyi o birey yapan unsurlardır. İşte bu konuda bireysel bellek yaklaşımları içindeki iki önemli kişinin görüşüne başvurulması yerinde olacaktır: *Sigmund Freud* ve *Henri Bergson*.

Bireysel bellek yaklaşımının psikolojideki en önemli temsilcilerinden biri olan Sigmund Freud’un görüşlerinden hareketle şöyle bir yorum yapılabilir: Unutma ile hatırlama bir paranın iki yüzü gibidir, birbirinden ayrı asla düşünülemez. Sigmund Freud için unutma ve hatırlama, kendi psikanalitiğinin en önemli konusudur ayrıca çığır açan yönteminin de bir amacıdır.

Sigmund Freud’un, 1899 yılı Kasım ayında Viyana’da yazdığı, 1900’de yayımlanan *Die Traumdeutung* adlı *Rüyaların Yorumu* kitabı, kendi kariyerinin bir dönüm noktası olmakla birlikte 20. yüzyıl düşüncesini derinden etkilemiş, psikoloji biliminin ahlâk üzerine etkisini ortaya koymuştu. Freud altı yıl üzerinde çalıştıktan sonra, bazen “Mısırlıların Rüya Kitabı” bazen de “Rüya” adını verdiği yazılarını 1897 yılında kâğıda dökmeye başlamış, geçici başlık olarak *Die Traumdeutung* (Rüyaların Yorumu) ismini vermesinden altı ay önce çekmecesine koymuştur. Ancak, 1899 yılının Ocak ayının bir karlı gününde bu el yazmalarını çekmecedan çıkarmasına neden olan bir hatırası, insan psikolojisi üzerine yeni bir düşüncenin doğuşuna

³ Grek mitolojisinde yeraltının beş nehrinden biridir ve bu nehrin suyundan içen yeryüzü ölümleri dünyada yaşamırlar olduklarını unuturlar.

neden olur. Zaman olarak doğru yerde bulunmadığını keşfettiği, hindibayla kaplı bir tarlada taze ekmek yiyen, iki oğlan ve bir kız çocuğu anısının, çocukluk döneminde gerçekleşmesine karşın delikanlılık çağına yansması onun bazı şeylerin farkına varmasını sağlayacaktır. Bu anının hafızasındaki “yeni yerinde âdeta bir paravan görevi görmesi, duyduğunu hiç hatırlamadığı bir cinsel özlemi gizliyordu. Freud’un ‘paravana bellek’ adını verdiği bu keşfi” (Everdell, 2012: 211–2) ortaya koyarak, ilk kez “psikanalizm” terimini de hatırasını anlattığı bu eserinde kullanıyordu (Everdell, 2012: 215).

Aslında Sigmund Freud’dan önce, arkadaşı Dr. Breuer, 1881 yılında Bertha Pappenheim üzerinde uyguladığı bir tedavi yönteminin ortaya koyduğu sonuçlar psikoloji bilimi açısından çok önemli bir gelişme olarak görülür. Dr. Breuer, hipnoz yöntemiyle Pappenheim’in çocukluk döneminde incinmeye neden olan hatıralarını yeniden uyandırmış ve ona o duyguları yeniden yaşamasını sağlamıştı. Böylece o, hipnoz altında hatırladığı çocukluk travmalarının uyandırmış olduğu duyguları yeniden yaşar. Breuer yaptığı bu yönteme “açığa vurma” ve “katharsisle sonuçlanan analiz” adını verir. Hastası Pappenheim ise, “baca temizliği” veya *Redecur* (konuşarak tedavi) adını vermeyi tercih eder. Dr. Breuer bu yöntemiyle yaptığı deneyi 1882 yılında anlattığında Freud’u büyüler. Bu yöntemi Freud, çocuklar üzerinde dener. Ancak “konuşarak tedavi” yönteminin kullanışlı olmadığını düşünerek kendi yöntemini geliştirmeye koyulur. Geliştirdiği yöntem, onun “serbest çağrışım” olarak adlandırdığı, insan psişesinin derinlikleri hakkında bilgi verebilecek bir yöntemdir. Örneğin, hızla giden bir trenin penceresinden görüntülerin belirip kaybolmasına benzetilebilecek bu yöntemin amacı, bireyin bilinçaltını uyararak bilinçaltının bilinçli konuşmaya yol açmasını sağlayacak olmasıdır (Everdell, 2012: 223).

Sigmund Freud’un büyük buluşu kabul edilen, cinsellikle ilgili anıların, zihninin erişilemez noktalarına, bilinçaltına hapsed-

mek anlamına gelen *Verdrangung*un diğer bir deyişle bastırma, diğer bir deyişle bilinçaltına itme, nevrozların nedeniydi (Everdell, 2012: 224). Aynı şekilde Freud, nevrozun da kaynağı olan, bilinçaltına itmeyle çocukluk dönemindeki bir cinsel travmanın bastırılması evrelerinin rüyalarda açığa çıktığını ileri sürer (Everdell, 2012: 226). Bu nedenle Freud, unutkanlığın hatıraların bellekten silinmesi demek olmadığını; hatıraların kılık değiştirerek ruhun derinliklerinde bir yerde gizlendiğini, sonradan uygun şartlar oluşturularak gerilere doğru giden bir çağırma yöntemiyle yeniden hatırlanacağını savunur. Freud'a göre ruhsal yaşamın geçmişi asla yok olmaz, sadece kılık değiştirir. Ancak ruhsal organların sağlam olması, bir travma sonucu hasar görmemiş olması şartıyla, bellekteki hatıralar hangi kılığa girmiş olursa olsun yeniden hatırlanabilir. Örneğin, Roma'nın⁴ günümüzdeki kalıntılarından yola çıkarak ebedî şehrin ilk doğduğu haline, gelişmelerinin ve genişlemelerinin safhalarına ulaşmak olanaksızdır. Çünkü bunu yapabilmek için kronolojik olarak her unsurunu sıralamak gerekir, oysa bu mümkün değildir. Çünkü bütün fizikî unsurlar değişmiş, hasar görmüş, birbirlerinin yıkıntıları üzerine inşa edilmiş ve sonra yeniden yıkılmıştır. Artık o ilk yapıyı bulmak imkânsızdır. Kabul etmek gerekir ki, bir fizikî yapının yerine bir başka yapı kurmak için öncekinin yıkılmış olması gerekir; yıkıldığı için de öncekine asla erişemeyiz (Freud, 1999: 29-32).

Oysa ruhsal yaşam, bir kent olsaydı böyle olmazdı. Çünkü bellekteki birikimin her unsuru bir şekilde muhafaza edilmiştir. Bir yapının altında dahi olsa varlığını devam ettirir ama asla yok olmaz, unutulmaz. Onu çağrıştıracak, hatırlamayı kolaylaştıracak bazı yöntemlerle geri çağırılır. Bu nedenle, Freud'un bakış açısından geçmiş her zaman mevcuttur, geçmiş, geçmiş değildir; "Psikanaliz belki nevrozu tedavi edebilir, fakat sinirsel enerji kayba uğramaz, dolayısıyla hiçbir anının izi tam

⁴ Freud'un Roma'da yazdığı "Son Roma"nın başkenti İstanbul'dur.

olarak silinemez” (Everdell, 2012: 229). Bu noktada Alfred Adler’in de çocukluk dönemlerine ait vurgusunu da hatırlamak gerekebilir. Adler bir yıl boyunca Viyana Halk Enstitüsü’nde vermiş olduğu konferansının başlarında ruhsal hayatın yapısını belirleyen en önemli etkenlerin, ilk çocukluk günlerinde oluştuğunu, bunu da insanlığın ilk büyük buluşu olarak nitelmiştir (2007: 3). Adler’e göre insanların pek azı “çocukluktaki davranış kalıbını değiştirmeyi başarabilmiştir”. bu da bizi ona göre “ruhsal hayatın temellerinin değişmediği” yargısına götürmelidir (2007: 4).

Geçmişin geçmişte kalan bir şey olmadığına altını, insanın bilinçaltı dünyasının keşfiyle dolduran Sigmund Freud, hatıraların silinmediğini, bir bastırma yöntemi olarak unutulduğunu kanıtlama çabası, bireysel bellek düşüncesi bakımından önemlidir. Özellikle de, geçmişte olanın “olmuş bitmiş” olduğu düşüncesini savunarak geçmiş ölü kabul eden bir ilerlemeci görüşe karşı bireysel bellek yaklaşımının direndiği noktayı oluşturur. Bunun felsefedeki en önemli temsilcisi ise Henri Bergson’dur. Ancak Bergson’u diğerlerinden farklı kılan onun geliştirdiği yeni zaman anlayışıdır.

Henri Bergson’un zaman kavramına dayanan hatırlama yaklaşımı ve bellek kuramı, geçmişin geçmiş olduğu düşüncesini, geçmişe dönüş ideallerini ve özlemlerini aşar. Geçmişe dönüş birçok bakımdan, daima geçmişin geçmişte kalmışlığının kabulüne dayanır. Bu kabulü sistematik olarak aşan düşünür Bergson’dur. Ona göre geçmiş asla geçmişte olan bir şey değildir; geçmiş şimdiki zaman içinde yaşamayla devam eden bir şeydir. Bedeni de gelecekle geçmiş arasında hareketli bir sınır olarak belirtebileceğimizi; “geçmişimizin hiç durmadan geleceğimize doğru bir uç” olduğunu açıklar (Bergson 2007: 59). Onun ifadesiyle, “yaşamak yaşlanmak demektir”. Öyle ki bu onun “süre” olarak zaman kavramına dayanan bellek düşüncesini şöyle açar: Süreklilik içinde bir geçmiş, “tam da bir ipin yumağa sarılması gibi, sürekli bir düzülmedir, zira geçmişimiz

bizi izler, yolu üstünden topladığı şimdiyle durmaksızın büyür; ve bilinç de hafıza anlamına gelir” (Bergson, 2013: 46). Bergson’un düşüncesinde süre, başka bir deyişle zaman ile bellek, dolayısıyla geçmiş ile şimdiki zaman neredeyse birbirlerini sıkıca kucaklar. Hafızasız bir bilinç ve ne derecede yalın olursa olsun her an değişmeyen bir ruh durumunun mümkün olmadığını, şimdi hissettiklerimize geçmişteki anların hatırasının katılmadığı bir durumun sürekliliğinin bulunmadığını belirtir ve sürenin bundan ibaret olduğunu ifade ederek ekler:

Şimdinin, gerek geçmişin durmaksızın büyüyen tahayyülünü/imgesini seçikçe kapsamasından, gerekse –daha ziyade– sürekli nitelik değiştirmesiyle insan yaşlandıkça arkasında sürüklediği yükün hep daha fazla ağırlaştığına tanıklık etmesiyle, iç süre, geçmişi şimdiye yayan bir hafızanın sürekliliğe sahip hayatıdır. Geçmişin şimdideki bu yaşayagelmesi olmasa süre de olmazdı, sadece anlar/lâhzalar [*instantanéité*] olurdu. (Bergson, 2013: 63-4)

İnsanın bilinçli olmasını dahi bir belleğe sahip olmasına bağlayan Bergson’a göre, zaman anlamına gelen şey, öznenin içinde geçen bir süre olarak bu bilinçliliğini sürdürmesidir. Ona göre, bu bilinçlilik içinde “biz gene sürenin içine nüfuz ederiz ve bu yalnızca bir içgörüyle olabilir. Bu bakımdan, ‘ben’in süresine dair, gene ‘ben’ tarafından edinilecek içsel ve mutlak bir bilgi mümkündür” (Bergson, 2013: 52). Öncekiler gibi gene “bilgi” odaklı bir görüşten hareket eden Bergson, hem zamanı hem de belleği öznenin kendi içsellisindeki bir deneyime indirgenmesi olarak görür. Bu her ne kadar “geçmiş” düşüncesini şimdiye katılan bir kavram olarak alınması anlamına gelmekte ise de, aynı zamanda gene önceki kuramcılar gibi belleği bireysel olanla sınırlaması demektir. Bergson bu bakımdan, bireysel bellek kuramının geldiği son “özgün” nokta olarak görülebilir.

Geçmiş düşüncesine farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Bergson, diğerlerinden oldukça farklı bir zaman kavramından hare-

ketle yeni bir bellek görüşü geliştirmiş oldu. Ona göre zaman, dışsal olmadığı gibi mekânla da ilgili bir olgu değildir. Zaman, öznenin kendi benliğinde yaşadığı süredir, bu süre de, öznenin geçmişten şimdiye doğru, her şimdide geçmişin deneyimlerinin yenilenerek büyüdüğü bir bellek kavramının oluşumunu sağlar. Fingarette, hatırlamanın geçmişi geçmiş olarak izah etmenin adı olduğunu söyler (2003: 119). Bergson ise, zamanı başka bir deyişle süreyi özneye içsel bir nosyon olarak almakla, belleği de içsel olarak kabul etmeye götürmüş ancak diğerlerinden farklı olarak geçmişi geçmişte yaşanan deneyimde yahut algıda bırakmamış, şimdiki zamandaki algı ve deneyimle onu birleştirmiştir. Bu da onun geçmiş düşüncesine bağlı olarak bellek kavramını, geçmişin her şimdiki anda yeniden yaşanan süreklilik düşüncesine genişletmeye götürmüştür. Bergson'un diğerlerinin zaman kavramından en önemli farkı, "süre" olarak zamanın, öznenin içinde bir *süreklilik* halinde akan, kesintiye uğramayan, kesintiye uğramadığı için de ölçülemeyen ancak hissedilebilen (sezilebilen) bir olgu olmasıdır. Bu süreklilik de, öncekilerde olduğu gibi geçmişin geçmişte kalmasını ortadan kaldırarak, belleği bir çığ gibi büyüten yaşamsal bir olgu haline getirir.

Toplumsal Yaklaşım

Henri Bergson'un zamanı mekândan ayırarak, öznenin içsel beni içindeki akış deneyimini zaman tasarımı olarak ele alması elbette eleştirisiz geçirilemeyecekti. Doğrudan Bergson'a güçlü bir eleştiri yöneltilmemiş olsa da, çıkarımlarına yönelik eleştiri mekândan soyutlanmış zaman fikrine saplanıp kalan düşünceye yöneltilmiştir. Bu bir anlamda zaman ile mekân arasındaki bağın kurulduğu bir ihtiyacı dile getirmektedir. İşte Bergson'un zaman kavramından hareketle bireysel bellek düşüncesini getirdiği bu son noktada mekânı dışlaması, ikinci hatırlama yaklaşımına dayanan "kolektif bellek" kuramının

doğuşu demek olacaktı. Bu yaklaşımda, hatırlamanın bir topluluk (toplum, grup veya kolektivite) içinde mümkün olduğunu, çünkü hatırlanacak olan şeylerin bir topluluk içinde oluştuğunu, bireyin topluluktan uzaklaştıkça bu hatırlayacağı konuları yavaş yavaş unuttuğu savunulur. Genellikle toplumu organik bir bütün olarak gören, tüm bireylerin de bu organik bütünün bir parçası olduğunu, dolayısıyla bireyin tek başına bir “hiç” olduğunu düşünen sosyologlar “kolektif bellek” düşüncesine sıcak bakarak sarılmışlardır. Belleğin genellikle bireysel bir meleke olduğu düşünülse de, kolektif bellek yahut toplumsal belleğin varlığına inanılmasında birleşen Halbwachs, Terre Sainte, E. Shils, Z. Bauman, E. Hobsbawm, P. Nora, R. Boyersi, A. Smith, P. Wright, D. Löwenthal gibi düşünürler (Connerton, 1999: 7) var olduğu gibi kültürün yakın çağda bireyselliği besleyen bir unsur olarak görüp, şimdi uyumluluğu özendiren ve “bireyin sonuna” yol açan “tümüyle yönetilen toplumun” çok önemli bir parçası olarak gören düşünürler de vardır (Kellner, 2005: 233).

Belleği bireyin içselliği olarak sunan düşüncelere ve Bergson’a temel eleştiriyi “kolektif zaman” mefhumundan hareketle geliştirdiği “kolektif bellek” kuramıyla Fransız toplumbilimci Maurice Halbwachs yapmıştır. Halbwachs’a kadar zaman mefhumu, mekândan soyutlanmış ve bireyin içsel algılarına atfedilmişti. Oysa zaman, mekân içinde varolan bir kolektiflikle mümkündür. Durkheimci sosyoloji geleneğinin, gelenek ve dayanışma düşüncesine dayanan kolektiflik bilincinden hareketle Halbwachs, “grupların zaman ve mekân içinde konumlanışlarından hareketle ‘kolektif bellek’ kuramını oluşturur” (Çağla, 2007: 228). Onun kuramına göre bellek, hem bir mekâna bağlı hem de tanıklara bağlı olarak oluşur. Halbwachs, gerçekte hiçbir zaman yalnız olmadığımızı; olaylara yalnızca biz dâhil olmuş olsak veya yalnızca bizi ilgilendiren şeyler görmüş olsak da hatıralarımızın kolektif olarak kaldığını ifade eder (1980: 23). Bunun karşısında bireysel bellek ile kolektif bellek arasın-

da mekanik olarak hiçbir farklılık bulunmadığını, ikisinin de aynı olduğunu; “kolektif bellek”in mit için kullanılmış yanıltıcı bir yeni addan başka bir şey olmadığı, hattâ “kolektif bellek”in kendisinin bir mit olduğunu söyleyenler de olmuştur (Gedi ve Elam, 1996: 47).

Maurice Halbwachs’a göre kolektif bellek zamanla sınırlıdır. Ona göre kolektif bellek, kendi sınırının ardında kalan olaylara ve kişilere doğrudan ulaşamaz ve zaten bu bölge tarihin ilgi alanına girer (Halbwachs, 2007: 55). Halbwachs, zamanın toplumun tüm üyeleri için birbirine benzer bir şekilde bölünmüş olduğunu söyler (1980: 89). Kolektif belleğin zamanla bağlantısının ana nedeni, *sürme* ve *devam etme* nosyonlarını mümkün kılan, gündelik yaşamın akışını sağlamak için kullanılan “zaman ölçme” dinamiklerinin düzenlenmesi gerektiğidir. Gündelik yaşam içinde akan zaman, onun hem geçmiş düşüncesini hem de hatırlama anlayışını belirler. Ona göre, bellek bireysel değildir, çünkü zaman bireysel değildir; dolayısıyla da geçmiş bireysel değildir, çünkü hatırlama bireysel değildir. Bu bağlantıları keşfetmek için bu konuyla ilgili zaman anlayışını daha derinliğine irdelemek gerekecektir. Çünkü kolektif belleğin bireysel bellekten farkını ortaya koyan kendine özgü en önemli yanı dayandığı zaman anlayışıdır (İlhan, 2015a: 1401-2).

Konu, buraya kadar ortaya konulan bireysel temeldeki zaman anlayışlarını yeniden hatırlayarak derinleştirilebilir. Örneğin, Aristoteles’in “Her anıya zaman kavramı eşlik eder” düşüncesi (Ricœur, 2012: 35) ile ifade ettiği “zaman” kavramı dışsal olan fiziksel zamandır. Aristoteles, zamanı, fiziksel hareketin sağladığı değişimi bir “şimdi” ânında, önce ile sonra arasındaki geçen hareket sayısının ölçülmesi olarak, başka bir deyişle fiziksel hareket sayısını veren süre olarak ele almıştı. Bunun karşılığında Augustinus bir “şimdi” ânı içinde, geçmiş ile geleceğin birbirine bağlanan bir “geçiş” düşüncesine dayanan zaman anlayışını savunuyordu. Augustinus’un ifadesiyle,

“Zamanı ölçtüğümüzde veya algıladığımızda geçişle ölçeriz” (*İtiraflar*, XI, XXI, 27). Bir başka deyişle, “zamanı algılamak”, onun geçişinin ölçülmesi demektir. Ölçülen bu zaman içsel zamandır, Bir başka deyişle zamanın zihinde ölçülmesidir: “Sende, zihnimde ölçüyorum zamanları” (Ricœur, 2012: 119).

Görüldüğü üzere Aristoteles, harekete bağlı fiziksel zamanın ölçülebilirliğine odaklanırken, Augustinus, geçişle bağlı zihinsel zamanın ölçülebilirliğine odaklanmaktadır. Öyle ki, “Ben, anımsayan, ruh olan ben” diye yazan Augustinus, içsel zaman anlayışını, kendini hatırlayan, âdeta hatırlayarak “pişmanlık” duyan ve bunun neticesinde “itiraf eden” bir bireyin, öznenin betimlemesini yapmıştır ve geçmişini hatırlayarak itiraf eden bu özne, kendi zihinsel zamanını ölçebilecek tek yetkin kişidir. Böylece, Eskiçağ ve Ortaçağ’daki bu iki önemli örnek, “zaman” kavramının, sonradan dışsal, fiziksel ve içsel, zihinsel olarak ele alınmasının köklerini oluşturur.

19. yüzyılda fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl, “bilincin akışına içkin zaman” düşüncesiyle, “nesnel” zamanı, dünya zamanının bilincin içsellğinde mümkün görür. Husserl, Aristoteles’in değişime bağladığı, dolayısıyla fiziksel hareketle ilgisinde kabul ettiği zaman kavramının karşıt kutbunda yer alarak, tıpkı Augustinus’un içsel zaman anlayışını andıran bir düşünce geliştirir. Husserl’in bilince içsel zaman anlayışında, az önce akıp gitmiş, ama “hâlâ” şimdiki zamana bağlı olan akış (*flux*) düşüncesi önemlidir. Onun içkin zaman anlayışına göre, bilinçte akıp geçen varlık tarzları bir sürekliliğe sahiptirler, bir başka deyişle birbiri ardına oluşlar veya birlikte oluşlar bu akışın içinde gerçekleşir. Bu akış örneğin, sesin şimdi içindeki yayılımı gibi, öznenin bilincine içkin olan şimdi ise sürekli geçmişin bilinç tarzına dönüşerek akar. Sesin bilincinin sürekliliği gibidir, bilinç akışının sürekliliği oluşudur; akışın şimdisi böyledir. Bu süreklilik içindeki, birbirine bağlı evreler halinde oluşur, ama bakış bu evrelerin görülmediği akışa yönelir. Bu akış içinde, yeni geçen an bir “akılda tutma” iken, bilincin

şimdişini oluştururken, içinde bulunulan şimdiyle artık bağı bulunmayan geçmişe doğru giden zaman evresi ise “hatırlama” konusudur (Ricœur, 2012: 129-31). Kısaca, Husserl’e göre (2015: 136), bir şeyin sürmesi için, zamansal akışın bilinçteki akışı gereklidir. Husserl’de zaman bilincinin nitelikli usulleri şimdikileştirme, geçmişe ve geleceğe yönelim olarak duyuş, yeniden şimdikileştirme biçimi olarak hatırlama ve bunun yanında beklenti olarak karşılık bulur.

Edmund Husserl’in bilinç akışı odaklı zaman kavramı, gene Augustinus’a benzer bir biçimde, bireysel belleğe ilişkin zaman anlayışını ortaya da koyar. Ancak Husserl’den sonra, gene içsel zaman anlayışına dayanan bir düşünce geliştiren Bergson’un zaman kavramı, onun bellek kavramıyla neredeyse birbirine geçmiştir. Bergson için zaman ile bellek ayrı düşünölemeyecek kadar birbiriyle ilişki halindedir. Husserl’in düşüncesindeki zamanın, bilinç akışı öğretisine belli ölçülerde benzese de, ondan farklı ve kendine özgü yanları olan bir “zaman” kavramı geliştiren Bergson, zamanı belleğe ve belleği zamana düğümlemiştir. Bergson’un zaman kavramının en önemli özelliği mekânsal olmaması, bir başka deyişle mekân gibi ölçülebilir olmamasıdır. Bir akış olarak zaman mekân ile mekân içinde değildir; o, oluş halini sezgi ile deneyim haline getirilmesinin bir halidir. Bergson için zaman, bilinç hallerinin art arda gelişler halindeki bir akışı olarak yaşanan, bu akış içinde somut gerçekliğin daimi oluşu ve değişimleri gerçekleşir (Gündoğan, 2010: 74).

Özetle söylenirse, zaman ve bellek kavramlarına bağı olarak, birbirinden ayrılan iki farklı düşünce vardır. Bunlardan birine göre “geçmiş” düşüncesi, geçmiş, olmuş bitmiş bir şeydir; yalnızca şimdide “geçmiş” denilen şey onlardan elde edilen izlenimlerin bir sonucu olanı imgeler veya anılar tarafından oluşturulan bir birikimdir ve her anı veya imge, kendisiyle birlikte geçmişteki bir zaman ânına eşlik eder. İnsan bunları o zaman ânına bağı olarak ama geçmişte olmuş bitmiş bir şey olarak hatırlar. Kısaca, bir zamanların şimdişinde algılanarak

elde edilen imge veya anı, içinde bulunulan şimdiki zamanda hatırlanarak o “geçmiş” hakkında bir resim “canlanır”. Burada canlanmanın mecazi anlamda kullanıldığı kendisini niteleyen “resim” kelimesindedir; resim ne kadar canlanırsa, bu görüşün “geçmiş” düşüncesine göre de anı yahut imge o kadar canlanır! Bu canlanmanın mecaz değil de, her insanın yaşadığı veya anladığı anlamdaki bir anısının veyahut da imgesinin canlanmasını açıklayabilecek ikinci bir düşünce ise, geçmişin hâlâ şimdide yaşadığını, şimdiye karışarak, hattâ onun olarak devam eden bir “geçmiş” düşüncesidir. Bu düşünciyi oluşturan zaman ve bellek kavramları ise, diğerinde olduğu gibi, geçmişi “geçmiş” olarak görmezler.

Sonuç olarak, belleğin “bireysel bellek” olarak kabul edilişi, zaman anlayışıyla ilgili olarak kurulan “geçmiş” düşüncesine dayanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, anı yahut imge gibi bellek içerikleri, bunlara sahip olan öznenin salt içsellğinde mümkünse (başka kişilere açık olmayan veya açık edilemeyecek cinstense) bunlarla oluşan “geçmiş” düşüncesi, hatırlansın yahut hatırlanmasın, tamamen sübjektif bir değerdedir. Bunun böyle olmasını sağlayan şey de “zaman” anlayışının, gene sübjektif olarak kabul edilmesidir. Bu Bergson’da diğerlerinden farklı olarak, süre nosyonu ile belleğin anılarını veya alışkanlıklarını geçmişten itibaren birikerek, âdeta bir ip yumağıyla şimdiye gelmesi, onu diğerlerinden ayıran bellek görüşünün dayandığı zaman anlayışının oluşturduğu “geçmiş” düşüncesi bir yere kadar geçmişi şimdiye taşıması anlamında önemli olsa da, onun bu görüşleri sübjektiflikten kurtulabilmesine yetmez. Bunun yanında, bireysel olanı kolektif olana bağlayacak bir köprü gereklidir. Bunun için, aynı şekilde gene bellek ve zaman kavramına dayanan bir “geçmiş” düşüncesi gereklidir. Öncelikle, zamanın, “bireysel” olmaktan çıkıp “kolektif” olarak algılanan bir şeye dönüşmesi, buna bağlı olarak bu kolektifliği sağlayan, mekânsallığın da bir arada düşünülmesi gerekir.

Henri Bergson'u hatırlatan veya onun açısından reddedilemeyecek olan, zamanı, "geçmişle geleceğin eşzamanlı olarak içinde bulundurduğu, anlık bir şimdi olarak gören" Walter Benjamin düşünülürse şu yorum yapılabilir:

Varlık dünyası nasıl insanı çevreleyen bir oluş'a sahipse, zaman da bu oluş'u mümkün kılan sonsuz bir süreğen tekrarıdır. Zaman kavrayışı, hiç şüphesiz, şimdi ve burada olan bir dünyaya mündemiçtir. Yaşanılan zaman ancak deneyimlenen bir dünya içerisinde varolur. (Bozkurt, 2015: 14)

Bu yorumun en kullanışlı yanı, salt öznel ve bireysel olmayan zamanı arama çabasını "deneyimlenen bir dünya içerisinde" kıstası koyarak kolaylaştırmasıdır. Böyle bir dünya çoğunlukla *toplumsal* bir dünyadır. Başka bir deyişle, ev, iş, köy, kasaba, kent vb. gibi toplumsallığın tesis ettiği bir kolektivite içindeki bir zamandır ki bu zaman bireye içkin bir zaman değil bireyler arası bir zamandır. Böyle bir zaman anlayışı çok yakın zamana kadar geliştirilememiştir. Böyle bir zaman kavramını, Norbert Elias'ın Batı düşüncesindeki zaman düşüncesini eleştirerek, zamanın toplumsal boyutunu kışkırtıcı bir biçimde yeniden ortaya koyduğu farklı bir zaman anlayışını ortaya koyar.

Öncelikle Norbert Elias'ın Batı düşünce geleneğinde zaman anlayışına karşı eleştirisi önemlidir. Bu eleştiri özetle şöyle ifade edilebilir: Batı düşüncesinin öznelci ve nesnelci zaman anlayışlarının insanı doğa ve toplum içindeki bir varlık olmaktan çıkararak, tek başına yalıtılmış bir varlığa dönüştürür. Bu yalıtılmış varlık da kendisini, insanın sahip olduğu tarihsel ve toplumsal bilgi birikimini göz ardı ederek, evrensel hakikatin tek evrensel temsilcisi olarak görür. Genelde bu "varlık" Descartes, Kant gibi filozoflardır. Elias bu filozofların göz ardı ettikleri büyük bir yekûnun bulunduğunu ve bunun da "insanların yüzyıllar boyunca birbirleriyle kurdukları ilişkilerle deneyimlerinin arttığını ve düşünme araçlarının ve yollarının çoğalıp yetkinleştiği gerçeği" olduğunu söyler (2000: 62). Oysa

Elias'a göre, "insanın bilgisi, tek'e değil de, bütün insanlığa ait ve belli, saptanabilir bir başlangıç noktasına geri götürülemeyen uzun bir öğrenme sürecinin sonucudur" (Elias, 2000: 18). Batı düşüncesinde bunun kabulü ancak, bilginin ve deneyimin birikimi ile tutarlı bir zaman anlayışının kabulüyle mümkün olacaktır. Bu zaman anlayışı da içte deneyimlenen bir "duygu" değil, insanın fiziksel ve toplumsal çevresindeki faaliyetlerin akışının düzeninin anlaşılması ve o düzene uyulmasını sağlayan bir "zaman belirleme" anlayışı çerçevesindeki kabulüne bağlı olacaktır. Bu nedenle, öncelikle bu anlayışa ters olan anlayışları eleştirmek gerekir.

Norbert Elias'ın eleştirisine göre, Batı düşüncesindeki zaman anlayışı birbirine rakip iki bilgi kuramına dayanır. Bu anlayışlardan birisi zamanı, doğal/fiziksel dünyanın nesnel bir ögesi olarak kabul eder ki bu, öznenin dışında fiziki gerçekliği olan ve mekân gibi bir varlığa sahip zamandır. Empirist bilgi kuramına dayanan bu zaman anlayışının en önemli temsilcisi Newton'dır. Karşıt diğer anlayış ise, Descartes'ın başlattığı ego düşüncesine dayanan, Kant'ın özneye içkin (*innate/a priori*) her türlü nesnel deneyimden önce ve nesnel deneyimin koşulu olan zaman ve mekân anlayışıdır. Zaman kavramı üzerine tartışmalarda bu ikinci anlayış daha yaygın kabul görür. Ancak her iki görüş için de *zamanın*, doğal bir temeli vardır. Nesnelci görüşte, insan bilincinden tamamen bağımsız kendi başına varlıkken, öznelci görüşte ise, insanın doğuştan sahip olduğu *sübjektif* karakterli doğal bir temeli vardı. Elias'a göre her iki görüş de insanı, toplumsal bir geleneğin bir varlığı olarak değil de, tek başına, yapayalnız, kendi başına deneyim sahibi bir varlık olarak kabul eder (Elias, 2000: 16-7).

Norbert Elias'ın yerinde tespitiyle, Batı düşüncesinde Descartes'tan geçtiğimiz yüzyılın varoluşçu filozoflarına kadar, ister natüralist ister metafizik kılıklar içinde karşımıza çıkan bütün düşünce modellerinde "tayin edici rol oynayan insan, hep toplumsuz, bir topluma ait olmayan insandır". Bu insan

çoğunlukla doğal evrenden hiç etkilenmeden, bu evrenden tamamen bağımsız; “dünyasız var olduğu izlenimi veren biri” olarak ortaya çıkar. “Tuhaf, bir şekilde benmerkezci bu tek insanın çevresinde halkalanmış bir gelenektir bu” (Elias, 2000: 44). Oysa her insanın varoluşu kendisinden önce gelmiş öteki insanların varlığına gereksinim duyar (Elias, 2000: 32).

Bu eleştirileri yapan Elias’a göre zaman (2000: 20-1), ne bilinçten bağımsız (nesnel) ne de doğuştan verilmiş bir deney öncesi fikirdir. Eğer anlaşılacak isteniyorsa, doğadan ayrı düşünülen “insan” düşüncesi terk edilmeli; insan doğanın içindeki bir varlık olarak ele alınmalıdır. Buradaki “doğa” ile kastedilen, insanın hem fiziksel hem de toplumsal çevresinin toplamıdır. Bu anlamda insan, doğumundan itibaren bu doğanın içine, zaman ile örgütlenmiş bu çevrenin içine doğar. Böylece insan çocukluğundan itibaren doğal çevresi içinde zamanı öğrenir. Bu zaman, aslında bir toplumsal kurumdur. Bütün toplumsal ilişkilerin ve faaliyetlerin düzenlenmesini sağlayan bir kurumdur. Üstelik;

(...) sosyal gelişmişliğin durduğu yere göre farklılık gösteren bir kurumdur. Tek tek kişiler büyürlerken, kendi toplumlarının kullandıkları zaman işaretlerini anlamayı ve eylem ve faaliyetlerinde bunlara göre hareket etmeyi öğrenirler. Zamanın belleğimizdeki imgesi, yani her bir insanın sahip olduğu zaman tasarımı, bir yandan zamanı temsil eden ve iletişimde zamanı kullanan sosyal kurumlaşmaların gelişmişlik düzeyine bağımlılık gösterirken bir yandan da tek tek kişilerin çocukluklarından itibaren zaman ile kurdukları bireysel ilişkilerce belirlenir. (Elias, 2000: 26-7)

İşte Elias’a göre zaman (2000: 46), “sosyal yoldan öğrenilmiş olan sentezin bir sembolüdür”. Onun zaman anlayışı “dil” temellidir. Dil ise bir toplumun kuşaklar boyunca var olmasının olmazsa olmaz koşullarından bir tanesidir. Ona göre dil, bir toplumu zaman ile kuran bir sembolik boyuttur. Zaman aslında

da bir toplumun içindeki iletişim biçimidir. Bireyler kendi aralarında bu “zaman” ile anlaşırlar; bu anlaşmanın temeli de dilin sembolik yapısıdır. Bir toplumun yaşam akışını kurgulayan bir “anlam” deposu olan dil, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurulan bağlantının da zinciridir. “İnsanın bu kuşaklar ötesi öğrenme yeteneği, bir başka deyişle bir kuşağın deneyimini ötekine aktarması” olgusuyla insanın bilgi ve deneyim birikiminin oluşturduğu bir araç, Elias’ta insanın “zaman” olarak algıladığı ve yaşadığı şeydir. Zaman hakkındaki duygusunu ve kavramsalını, insanın “kuşaklar boyu süren bir deneyim süreci” ile ilişkilendiren Elias, insanın doğuştan, olayları ve süreçleri birbirine bağlayarak bir sentez, başka bir deyişle soyutlama yetisiyle, “insan kuşaklarının oluşturdukları o upuzun zincir boyunca öğrenilmiş genel bilgileri ve bilgiyi bir kuşaktan ötekine aktaran zincir” (2000: 60-1) oluşturduğunu düşünür.

Saat veya takvim “zaman” değildir; ancak zamanın “toplumsal” açıdan kurgulanması için bir “belirleme” gereklidir; bu da zaman ölçme araçlarının kurgulanması demektir. Bu bakımdan, toplumsal yaşamı düzenleyen, bir başka deyişle birlikte yaşamanın akışını sağlayan bir standart olarak gören Elias, kum saatlerinden kuvars saatlere tüm zaman ölçerlerin insanların belli sosyal görevlerle baş edebilmek için kullandıkları enstrümanlar olduklarını belirtir (2000: 15).

Norbert Elias’ın zaman düşüncesinin en özgün yanı, zamanı “toplumsal” yapan yanına ilişkin, neredeyse halkbilimsel kabul edilebilecek çözümlemesidir. Ona göre zaman, insanın beşinci boyutu ile toplumsallık kazanır. Bu şu demektir: İnsan doğuşundan itibaren mekân (üç boyutlu mekân) ve zaman olmak üzere toplam dört boyutlu bir dünyada yaşamaya başlar. Ancak bu insan için yeterli değildir; çünkü insan yaşadıklarını, yapıp ettiklerini sentezlemeye (soyutlamaya) sokarak sembolik bir boyut daha oluşturur. Bu boyut, insanın dil dünyasıdır. İnsan ürünü olan her şeyin bu sembolik boyut içinde bir “anlamı” vardır; dahası mekân ve zaman boyutlarının da bu boyutta bir

anlamı vardır. Bu da iletişim dünyasında olan her şey bu beşinci boyutun ürünleridir (Elias, 2000: 171). Bu nedenle beşinci boyut olmadan ne mekân ne zaman, ne de insan eylemi olabilir; insan eylemi olamadan da toplum olamaz. Dil, zaman kavramını birey için mümkün kıldığı gibi, aynı zamanda onu “toplumsal” yapan bir boyuttur. Dil, bireyin diğer bireylerle birlikte “toplum” oluşturma boyutudur ki bu da birlikte yaşama akışı denilen kurgunun ana planını oluşturan “zaman” ile mümkündür. Kısaca söylenirse, toplum *zamansız* olmaz; zaman *dilsiz* olmaz; şu halde toplum da *dilsiz* olmaz. Bireyi bir toplum içinde bireye dönüştüren dildir.

20. yüzyılın önemli uygarlık bilimcilerinden olan Elias’ın toplum temelli zaman çözümlemesinin merkezindeki kavram “dil”dir. Vurguladığı en önemli nokta ise, bu dilin kuşaklararası iletişimi sağlayarak, bir zaman zincirinin oluşturulmasını sağladığıdır. Bu zincirin içinde birey, toplum ve gelenek vardır. Ona göre, “insan yavrusunun, yetişkin bir insan olabilmek için, başkalarının da kullandığı ortak bir dil”den yararlanarak, kendisinin ait olduğu toplumsal öbeğin bilgi ve deneyimini öğrenir; bunu da sonraki kuşağa aktarır. Diğer deneyimleriyle birlikte “çocuğun sosyal olanın içinden emdiği dil”, bireyin kişilik yapısını oluşturur; kendi kişilik yapısını kurmasını sağlar, ancak bireysel karakteri ise toplumdan bağımsız oluşmaz. Bireyin konuşmasının, yazmasının bireysel rengi dahi topluma özgü konuşma ve yazma eğilimleri tarafından şekillendirilmiştir. Bireye özgü olan “biriciklik” dahi bu toplum içindeki alışkanlıklar, davranışlar tarafından etkilenir (Elias, 2000: 182-183). Kısaca, dil, insanın bir toplum içinde birey olabilmelerini sağlar. Elias’a göre dilin en önemli işlevi, “sosyal kalıtım” aracı olmasıdır. Bireyin oluşmasında bu sosyal kalıtımın önemli bir rolü vardır. Sözlü ifade ve diğer sosyal ilişki sembollerinin oluşturduğu sosyal miras, her bireyin kimliği ve benliği içinde, bireyin “biricikliği”ne göre yapı kazanır. “Bu yapı, toplumun öteki üyelerininkinden az çok değişik, farklı bir biçimdir”

(Elias, 2000: 183-4). Dil de, zamanın toplumsallaştığı boyut olarak bireyin var olma koşuludur.

Birey, dil ile toplumunun kalıtımına sahiptir; toplum da kendine özgü “anlam” ile kurgulanmış bir zaman içinde oluşur. Ancak bu zaman, topluma özgü zaman algısını oluşturan bir anlamla, o topluma özgü olan “sembolik boyut” ile oluşan bir zamandır. Bu nedenle, zamanı mekândan soyutlayan, bireye içkin olarak kabul eden veya zamanı bir nesne gibi ele alan anlayışlardan farklı olarak, Elias zamanın “toplumsal” karakterine önem verir; bu da bireyi bir topluma ait yapan “dilsel” boyuta verilen önemdir. Elias’a göre bir birey, bir dilin dilsel boyutunda değilse, o toplumun yaşadığı mekân boyutunda değildir; dolayısıyla da o toplumun zaman boyutunda değildir. Bu şu demektir: Her farklı dile sahip toplumun da farklı bir zaman algısı vardır. O toplumu diğerlerinden ayıran dil, zaman anlayışının da farkının kökenidir. Bir toplumun içinde kazandığımız “kişilik” ise bu zaman ile örülmüş bir zincir oluşturur; insan, her yerde karşısına çıkan bir zaman duygusunun içine hapsolmuştur, kurtulmak yoktur bu zincirden, zaman duygusu artık kişiliğinin güçlü bir parçası olmuştur. Bu biçimiyle de olağanlaşmıştır. Dünyayı başka türlü algılamamanın, yaşamamanın yolu yok gibi gelmektedir bize (Elias, 2000: 207-8).

Norbert Elias’ın bu düşüncelerinin getirdiği en önemli yeniliğin “zaman” kavramını “toplum” düşüncesinin merkezine koyması, merkezden çevresine genişleyecek temeli dil olarak konumlandırması unutulmamalıdır. Onun bu çığır açıcı düşüncesi, hem “geçmiş” hem de “gelenek” kavramlarını önemli hale getirmiştir. Çünkü onun zamana dayalı toplum düşüncesi “hatırlama” odaklı bir düşüncedir aynı zamanda. Onun hatırlama anlayışı, bir toplumun zamansal sürekliliğini sağlayan dile odaklanır. Elias’ın ifadesinden yararlanacak olursak:

Bir çocuk, ancak mevcut bir insan topluluğu ya da öbeği içinde, ona ayak uydurarak büyürse gelişebilir, insan olabi-

lir; (...) İnsanların bir arada yaşamalarının o özgün, biricik olma özelliği, gene eşi bulunmaz, spesifik sosyal olguları da beraberinde getirir. İşte bunları tek'ten hareketle ne anlayabilir ne de açıklayabiliriz. Dil buna güzel bir örnektir. Bir sabah uyanırsak ve bütün insanların hiç anlamadığımız bir dili konuştuklarını görssek halimiz nice olurdu? (Elias, 2000: 33).

Burada ifade edilen “süreklilik” olgusu, bir topluma ait olma, ancak kuşaklar boyunca ait olma sorununu çözmeye adaydır. Ancak bu sanıldığı gibi “kolektif bellek” yaklaşımına ait bir çözüm değildir. Zira “kolektif bellek” anlayışı mekân ile zaman arasındaki ilişkiyi çoğunlukla “eşzamanlılık” veya “eşmekânlılık” olarak kabul etmiştir. Bunun en önemli savunucusu ise Halbwachs'tır. Ona yöneltilen en önemli eleştiri de bu noktadadır. Bu eleştiri de, *kuşaklar arası süreklilik* olgusuna önem verecek bir “hatırlama” anlayışına doğru yönelecektir. Oysa Halbwachs'ın “hatırlama” anlayışı süreklilikten ziyade *çağdaşlık* üzerine vurgu yapar. Halbwachs “Bir tanık bize her zaman kendimizi verir” (1980: 22) diyerek, “hatırlama” paradigmasının esasını ifade eder ve devamında ise, “kolektif bellek” kavramını “tanık” nosyonu üzerine inşa ederek, bir grup içinde geçmişe ilişkin eski hatıraların, bir grup içindeki bir veya birkaç kişinin tanıklığına dayalı olarak daha güvenilir bir şekilde bellekte tutulduğunu ileri sürer. Çocukluğumuzun ilk zamanlarını çağırıyor, hatırlayamıyor olmamızın sebebini, çocuğun henüz sosyal bir oluş ortaya koyamaması, bu anlamda hiçbir mesnedi olmamasından kaynakladığını ifade eder (Halbwachs, 1980: 35). Grup içinde birkaç kişi ile yaşanan aynı deneyimlerin hatırası, olayı yaşayan bireylerle birlikte, bir başka deyişle tanıklarla hatırlanır. Bir cümleyle, ona göre, hatırlamak için başkalarına gereksinim vardır. Bu başkaları ise çağdaşlardır.

Hatırlanma her ne kadar tanıklara bağlı olsa da, aynı zamanda yaşanan olayın geçtiği mekân ve yerler de önemlidir.

Çünkü her grubun sahip olduğu bir yer ve mekân vardır; bellek bu yerler sayesinde korunur ve şekillenir. Ancak bu da bir çağdaşlık ifadesini içerir. Halbwachs, “Asla tek başımıza anımsamayız” derken, bireylerin bir kolektiflik içinde birliğini vurgulayarak, kişisel hatırlama eylemini de kolektifliğe bağlar. Bu bir anlamda, kişisel anılardaki kolektifliğin izidir. Bu nedenle bir hatırlama daima bir “biz”in izidir (Ricœur, 2012: 140-2). *Biz* ortadan kalkınca, hatırlama da ortadan kalkar. İşte Halbwachs’ın önerdiği bellek, bireysel belleğe karşı çıkan, tanıklara dayalı kolektif bellektir. Bir başka deyişle, bir grubun geçmişte yaşadıkları, tanıklara başvurularak gerçekleşen hatırlama, şimdiki zaman içinde geçmişte yaşananları, geçmişini şimdiye taşır. Bu da, sadece çağdaşlar dünyasında geçerli bir hatırlamadır; çağdaşların ömrü kadardır. Noa Gedi ve Yigal Elam’a göre Halbwachs’ın kolektif belleği halk kavramının metaforik anlamından başka bir şey değildir (1996: 43).

Belleğin “bireysel” olmadığını şiddetle savunan bir diğer kişi olan Michael Schudson, toplumsal (kolektif) bellek görüşünü dört maddede şöyle özetler:

Bellek öncelikle toplumsaldır çünkü bireysel insan zihinlerinden çok kurallar, kanunlar, standartlaştırılmış usuller ve kayıtlar halinde kurumlara yerleşmiş, yerleştirilmiştir. Bir kültürel uygulamalar serisi aracılığıyla geçmişe borçlu olduklarını (“borçlanma” kavramı da dâhil olmak üzere) onaylar ya da geçmişin manevi devamlılığını (gelenek, kimlik, kariyer, müfredat) ifade ederler. Bu kültürel kalıplar, bireylerin ‘ezberlediklerinin’ farkında bile olmadan faydalandıkları bilgileri depolar ve iletirler. Bireyin, belleğin toplumsal ve kültürel uygulamalarının depolandığı geçmişini içeren kumbaralardan yararlanma kapasitesi vardır. (...) Büyük bölümünü kendi zihnimde tutmak zorunda olmadığım bilginin depolandığı kültürel ambarlardan faydalanırm. Bireyin kullanımına açık olan kültürel bellek, toplumsal kurumlar ve kültürel yapıntılar aracılığıyla dağıtılır

ve yayılır. İkinci olarak, bellek kimi zaman kolektif biçimde yaratılmış anıtlar, eserler ve işaretlere yerleşmiştir; (...) verilmiş bellek biçimleridir; bunlar açıkça ve bilinçli olarak anıları korumak ve saklamak için tasarlanmış, (...) kültürel yapıntılardır. Üçüncü olarak, bellek, bireylerin zihinlerinde konumlanmış durumlarda (...) bir grup tarafından paylaşıldığı için toplumsal ya da kolektif bellek olarak nitelendirilmesi doğru olacaktır. Dördüncüsü, anılar bireysel belleklerde kendine has bir biçimde yer etse bile toplumsal ve kültürel niteliklerini yitirmezler, çünkü: (a) İşlevlerini dilin bireyler ötesi kültürel inşası aracılığıyla yerine getirirler; (b) genellikle toplumsal uyarımlar, tekrarlar ya da toplumsal sinyallere cevap olarak işin içine girerler; anımsama eylemi etkileşimlidir, kültürel nesneler ve toplumsal sinyallerle yönlendirilir, (....) (c) toplumsal olarak biçimlendirilmiş anımsama kalıpları bulunur (Schudson, 2007: 179-80).

Schudson belleğin toplumsallığını belirleyen üç önemli kıstası ise şöyle sıralar: 1) “Bireysel belleğin toplumsal biçimde düzenlenmesi veya toplumsal koşullar aracılığıyla edinilmesi gerçeğine gönderme yapıyor” 2) “Geçmişte o dönemde yaşamış olan bireylerin toplumsal olarak üretilmiş yapıntılara değil, bu anıların deposu işlevini gören toplumsal olarak üretilmiş yapıntılara [kütüphaneler, müzeler, anıtlar, klişeleri ve sözcük oyunları] dil, yer adları, tarih kitapları vb.] gönderme yapıyor.” 3) “Geçmiş kendileri yaşamamış fakat onu kültürel yapıntılar aracılığıyla öğrenmiş olan bireylerin geçmişe dair imgesi” haline geliyor (Schudson, 2007: 181-2).

Görüldüğü gibi belleğin “toplumsal” oluşu, belleğin içeriklerine konu olan her şeyin kolektif bir biçimde üretilen; sonraki kuşaklara aktarılan, devam ettirilen, korunan, yeri geldiğinde dönüştürülen bir *kültürel miras* toplamıdır. Kültürel miras, kültürel kavramının boyutları tarafından tarif edildiği şekliyle belleğin neredeyse kapsayıcısıdır. Bu durumda belleğin kültürelliği ile mirasın kültürelliğinin oluşturduğu kesişim kümesinde

kültürel bellek yer alır. Kültürel bellek 1980'li yıllarda popüler olmuş bir düşüncedir. Çoğunlukla soykırım, postkolonyal dönemlerde hızla farkına varıldığı; daha önceden yaşanan acıların altında baskılanmış yaşantıların açığa çıktığı; hattâ yaygınlaştığı dönemlerde kültürel bellekten söz edildiği anlaşıyor.

Oluşumu için birçok evreye ve veçheye sahip kültürel belleğin oluşum sürecinde, Henry Rousso'nun *Vichy Sendromu*'unda önerdiği modele göre, bu evreler kısaca şöyle sıralanabilir: 1) "Önemli bir olay, bir dönemeç, genellikle de bir travma; sonra da bir baskılama evresi"; 2) "Bunun ardından, er geç bir "anamnez" (bastırılanın geri gelişi) kaçınılmazdır" (Traverso, 2009: 35). Burada dikkati çeken "bastırılanın geri gelişi" birçok açıdan değerlendirilebilir niteliktedir. Hem birey, hem toplumsal, hem de kültürel içerimler vardır. Ancak bunların hepsinin bir bileşkesi vardır. Bu bileşkeye kısaca belleğin bizatihi kendisi demek yerinde olur. Çünkü şimdiye değin belleğin salt bireysel olamadığı; toplumsal da olamadığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla salt kültürel olamayacağı da aşîkârdır. Bu durumda sonuncu yargı için belleğe yönelik kültürel yaklaşımları kısaca irdelemek gerekecektir.

Kültürel Yaklaşım

Hatırlamaya kültürel olarak yaklaşan düşünürler çeşitlilik gösterirler. Bu yaklaşımı benimseyenler hem insanın tek başına varoluşunu hem de çevresiyle olan varoluşunu dikkate alırlar. Özellikle de zaman kavramı açısından geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki ilişkileri önemserler. Bu bir anlamda "tarihi" yaklaşımı da içermek durumundadır. İki terim arasındaki ilişki, aslında "hatırlama" kavramı açısından önemlidir. Ancak çoğunlukla tarih bilimleri veya kültür bilimleri alanında yapılan tartışmalarda "kültür" kavramının, "tarih" kavramı bakış açısından nasıl oluşturulduğu da önemlidir. Bu konuda özellik-

le Vico, Herder ve Dilthey gibi düşünürlerin önemli fikirleri vardır.

Modern çağların ilk tarih bilimleri kuramcısı olarak kabul edilen Giambattista Vico (1668-1744), 1725'te yayımlanan *Yeni Bilim* adlı kitabında bütün tarihsel (toplumsal) olayları kapsayan *mondo civile*'in nasıl araştırılacağını ortaya koyar (Vico, 2007). 20. yüzyılda hayli dikkat çekecek olan ve "tarihi ve kültürü yapan biziz!" şeklinde haykıran Vico, bu kitabında bu *mondo civile*'in insanlar tarafından yaratıldığını ifade eder (Özlem, 2012: 215). Dolayısıyla insanların tinselliğini taşıdığını, bu nedenle bu dünyanın içindeki insan yapısı şeyler olan, diller, görenekler, kurallar, kurumlar gibi tarihsel toplumsal olguları incelemek için insanın tinsel yanına başvurmak gerektiğini söyler. Bu tinsel olgular dünyasının da, her dönemin tarihsel yapısını dikkate alan bir yorumlama ile yapılabileceğini anlatır. Bu dünyayı yorumlayarak daha iyi bilebiliriz, çünkü onu yapan bizizdir (Özlem, 2012: 73). Burada yapılan vurgu insan tarihini insanın oluşturduğu, kendi tinseli ile ürettiği ürünler tarafından oluştuğudur. Bu tarihin bilimi yapılacaksa ancak bu tinsellik dikkate alınarak yapılabilir. İşte Vico'nun "tinsellik" dediği şey, tarihi oluşturan bütün kültür ürünlerine damgasını vuran şeydir. Zaten, kültür kavramı da tarih kavramıyla sıkı ilişki içindedir. Ancak Adorno'nun da (2012: 174) temas ettiği gibi "kültürün tamamını genel ideoloji kavramı altında dışarıdan sorgulamak mı, yoksa onu kendi şekillendirdiği normlarla karşı karşıya getirmek mi" gibi bir soru eleştirel kuram açısından kabul edilemezdir.

Öncelikle "kültürel" ile "tarihi" terimlerinin kapsadığı alanlar ve bu alanların özellikleri farklı olsa da, birçok alanda kesişirler. Ancak ortak alanların kesişimindeki ayrılık farklı ifade ve farklı inceleme tarzlarıdır. İnsanın hem bir kültürel varlık alanı hem de tarihsel varlık alanı vardır. İnsanın ve insan toplumlarının kültürel varlığı, temelde iki temel varlık tarzının birleşkesidir: *Varoluşsal* ve *tarihsel*. İnsanın varoluşsal varlığı onun

şimdisindeki varlığı; onun tarihsel varlığı ise geçmişindeki varlığıdır. Kültür, insanın hem geçmişinin hem de şimdisinin bileşimidir. Bu bileşim, geçmişten şimdiye değin bir sürekliliktir; geçmişin şimdi ile iç içeliğidir. Bu durumda, insanın kültürel varlığı hem şimdisi hem de geçmişi bakımından ele alınmalıdır. Kültürün tarihselliği (geçmiş zaman) ile varoluşsallığı (şimdiki zaman) arasındaki bağı da insanın hatırlama eylemidir. İnsan, kültürel varlığının geçmişini hatırlayarak şimdiye taşır ve şimdiyi hatırlama içeriği ile yeniden yorumlar. O halde, basit bir hatırlama eylemi olarak insan sadece *zihinsel* (anlamsal ve dilsel) değil, aynı zamanda hem *toplumsal* (ve bireysel), hem *tarihsel* (ve varoluşsal), hem de *kültürel* bir eylemdir.

Kültürelilik, tarihselliği dışlamaz tam tersine onu içine alır. Kültürelilik tarihselliği dışlamaz, tarihselliğe olan vurgu “kültürel” olmak bakımındandır. Belleğe “kültürel” yaklaşım, “kolektif bellek” kavramının, geçmişin ve geleneğin şimdiye adaptasyonu hususunda bir çözümleme bir fikir geliştirememesi üzerine gündeme gelmiştir. Bireysel bellek ölümlülüğüyle sonludur. Halbwachs bireysel bellek kavramının bu sorununu aşmak için ortaya koyduğu zamanın ve mekânın bir grup içinde birlikte yaşanması, hatırlamanın da bir “birlikte hatırlama” olduğu veya hatırlamak için “tanıklar” gerektiği yönündeki düşüncesi, bireyselliğin ölümlü belleğiyle aynı kaderi paylaşmaktan kurtulamamıştır. Ona göre hatırlama tanıklarla gerçekleşen (bir grup içinde olmaya bağlı olarak) bir şeydir. Tanıklar öldüğünde veya grup dağıldığında, Halbwachs’ın kolektif bellek çözümlemesi de bireysel belleğin ölümlülüğünden nasibini almış olacaktır. Çünkü Halbwachs ısrarla ilk hatırlama sorununda bireysel belleğin karşısında toplumsal-kolektif belleği ön plana koyarken aynı işleyiş hatasını yapmaktadır; ilk hatırlamanın tamamen silinmiş olmasının ve artık alınamamasının sebebini, hafızasında korunan gruba artık ait olmamamızdan kaynaklandığını iddia etmektedir (Halbwachs, 1980: 31). Bu durum-

da, bireysel belleğin dayandığı geçmiş düşüncesinin kuramadığı bir “gelenek” fikri, kolektif bellekle kurulamayacaktır. Bu eleştiriyi yapan Jan Assmann’dır. Assmann, Halbwachs’ın kolektif bellek kuramından hareket etmekle birlikte, onun bir noktadaki yetersizliğini tespit eder. Halbwachs, Assmann’a göre, çözümlemesinde grup içindeki yaşantılara dayanan hatıraların bir sonraki kuşağa aktarılmasını sağlayacak bir araç önermemiştir.⁵

Paul Connerton’ın çözümlemesine göre de (1999: 62) Maurice Halbwachs, “Birey anılarını nasıl koruyup nasıl yeniden keşfeder?” ile “Toplumsal anılarını nasıl koruyup nasıl yeniden keşfeder?” şeklindeki soruları birbirinden ayırt etmeyi reddetmiştir. Çünkü Halbwachs bir bireysel anıya dayanan bellek düşüncesinin, kolektif bellekten “mutlak” bir biçimde ayrı olmayacağını savunmuştur. Bunu da, bir toplumu oluşturan, her biri birbirinden farklı geçmişlere sahip grupların, kendi zihinsel dayanaklarındaki farklı anlamlara bağlı olarak anılarının da gruplarına özgü olduğunu göstererek yapmıştır. Ancak Connerton’a göre, Halbwachs’ın iddia ettiği gibi, farklı grupların kendilerine özgü farklı anılarının olduğu kabul edilse bile, “*Bir grubun kolektif anıları, o toplumsal grup içinde bir kuşaktan diğerine nasıl geçirilir?*” sorusu cevaplanmadan kalır. Connerton’a göre (1999: 63), eğer bireyin yaşam süresini aşan bir grubun birlikte “hatırlama” gücüne sahip olduğu kabul ediliyorsa, bu grubun üyelerinin sonraki kuşaklara bu anıların aktarılmasını da sağlamış olması gerekir. Ancak Halbwachs, grubun yaşlı üyelerinin genç üyelere aktarılmasıyla ilgili yeterli bir temel oluşturmamıştır. Kendi verdiği örneğe bakılırsa, nineler ve dedeler, “Kendi anılarını bölük pörçük ve sanki o sırada içinde bulundukları ailenin yaşamında verilen aralarda torunlarına iletirler”. Connerton bu “aralar” denen şeyin çok açık olmadığını söyler. Dolayısıyla, Halbwachs, grubun anılarının sonra-

⁵ Bu konuda bkz. İlhan, 2015a: 1402.

ki kuşaklara aktarılacak bir “iletişim” aracını geliştirmemiştir. Ancak, sadece, grup içinde kalan bireylerin karşılıklı oldukları durumlarda gerçekleşen hatırlamayla anılar, bireyler arası iletişimle aktarılır (İlhan, 2015a:1402-3).

Maurice Halbwachs’ın “hatırlama” kavramı “kolektif bilinç” kavramından hareketle geliştirilmiştir ve bu kuramda bellek ile gelenek arasında kurulacak bir bağ zayıftır. Süreklilik taşıyan bir zamanı yaşayan grup içi kuşaklar arasındaki geçmişin bir gelenek haline gelmesini saptamaz. Bizzat kurulan veya kurulacak olan bu bağın zayıf olması veya hiç olmaması eleştirilmiştir. Bergson’un içsel zaman anlayışını Halbwachs eleştirmiştir. Ancak eleştirisine rağmen onun zamandaki süreklilik kavrayışı gibi bir anlayış geliştirir. Keza bu süreklilik bireye içkin olmak değil, kolektif bilinci düzenleyici sürekliliktir. Gene de, Bergson’un çözümlemesinin merkezinde olan zamanın sürekliliği doğrultusunda şimdide yeniden hatırlanarak güncellenen geçmiş Halbwachs’ta da görülür. Ancak Bergson’da olduğu gibi bu şimdide yenilenen geçmiş, bir gelenek olamaz. Zira “intikal” nosyonu göz ardı edilmiştir, bu durumda geçmişi gelenek haline getirecek bir nosyondan yoksunluk baş gösterir. Görüldüğü gibi birbirine rakip de olsalar, geleneğin ölümsüz olma ihtimaline dahi cevap veremezler. Çünkü anıların aktarılmasıyla ilgili bir refleksi olmayan kolektif bellek de tıpkı bireysel bellek gibi ölümlü olmaya mahkûmdur (İlhan, 2015a: 1403).

Geçmiş geleneğe dönüştürmeye güçsüz “insan” merkezli bellek anlayışları, “gelenek” meselesini bir sorun olarak kucaklarında bulurlar. Geçmiş ölüme mahkûm edildiğinde, insanın kalımsız yanını aşmadığı noktada, “gelenek” bir sorun halini alır. Bu nedenle, bir “zaman” olarak geçmişi yaşatmayı sağlayacak yeni bir “hatırlama” anlayışına ihtiyaç duyulmuştur. “Bellek sanatı için mekân neyse, hatırlama kültürü için de zaman odur” diyen Assmann’ın tezine göre, “geçmiş, ancak kendisiyle ilişki içinde olunması halinde” ortaya çıkar (2001: 35). Böyle bir tez de, temel olarak “zaman” kavramını merkeze

alarak, *bugünden yarına* bakabilmek için, *dünü* “yok olmaktan kurtarmak ve hatırlayarak yaşatmak” fikrine göre bir bellek anlayışı geliştirir.

Bu bellek anlayışı, Jan Assmann’a göre, “Geçmiş hatırlanarak yeniden kurulur” düşüncesinden hareket eder (2001: 36). Ancak, geçmiş kendiliğinden oluşmaz, kültürel yapıların ve temsillerin, şimdiki zamanın çerçevesiyle biçimlendirilerek yeniden kurulur. Bu Halbwachs’ın “süreklilik” düşüncesidir ki, geçmişin varoluşu için önemlidir. Bu süreklilik, sadece geçmişe ilişkin imgelerin hatırlanmasıyla değil, aynı zamanda kültürel pratik süreçleriyle gerçekleşir. Assmann’a göre bu süreklilik, kültürel bir zemin içinde *tekrarlama* ve *yorumlama* pratikleriyle mümkündür (2001: 91). İşte Paul Connerton’ın iddia ettiği gibi (1999: 62) Halbwachs, Assmann’ın söz ettiği, geçmişin sadece imgelerin hatırlanmasıyla değil, aynı zamanda kültürel bir pratik uygulamasını, bir başka deyişle “geçmişin imgelerinin ve geçmişin anımsanmış bilgisinin (bir ölçüde) tören uygulamalarıyla taşınıp korunduğunu görebilmiş değildir” (İlhan, 2015a: 1403).

Geçmişle ilgili imgeler, mevcut bulunan toplumsal düzeni meşrulaştırır. Buna karşın taşınıp sürdürülmesi için yeterli değildir. Geçmişin imgeleri veya hatırlanan deneyimler “törensel” denilebilecek bir “performans” ile sonraki kuşaklara taşınır. Ancak Connerton’a göre (1999: 12-3) *hatırlama*, bireysel olmaktan çok kültürel bir etkinlik olarak kabul edildiğinde, “görme” odaklı bir eğilimle gerçekleştiği varsayılır. Bunun da en bilindik örneği “yazılı” yapıtlardır; bir bakıma kültürün yazılı ürünleri geleneğin taşınmasındaki yeri öncelikli olarak kabul edilir. Bu eğilim, binlerce yıllık metin geleneğine yönelen yorumbilimin öncülüğünde gelişir. Bu bilime göre, metinler geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasının biricik araçlarıdır. Bu reddedilemez, ancak geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılması için de yeterli değildir (İlhan, 2015a: 1403).

Jan Assmann'a göre, 1920'lere kadar, bellek, *nöro-mental* bir konu olarak içsel seviyede kabul görmüştür. Daha sonra, Halbwachs'ın ortaya koyduğu şekliyle, bellek, sosyalleşmeye ve iletişime bağlı olarak sosyal yaşamı mümkün kılan işlevselliği açısından sosyal seviyede kabul edilmiştir. Bu kuramın katkısıyla bellek, grup içinde yaşamayı, iletişim kurmayı sağladığı gibi grup içinde yaşamak ve iletişim kurmak da belleğin oluşmasını sağladığı anlayışı savunulmuştur (Assmann, 2008: 109). Yukarıda da belirttiğimiz gibi Halbwachs, *Kolektif Bellek* kitabında öncelikle "bireysel bellek" ile "kolektif bellek" arasında bir ayırım yapar.⁶ Halbwachs daha kitabının ilk cümlelerinde şöyle der: "Bir tanık bize her zaman kendimizi verir" (1980: 22). Bu bir anlamda, "hatırlama" için temel oluşturan bir cümledir. Zaten Halbwachs da, "kolektif bellek" kavramını "tanık" mefhumu üzerine kurduğunu yukarıda söylemiştik. Böylece bir veya birkaç kişinin tanıklığına dayalı olarak eski hatıralar bizim için daha güvenilir bir dayanak sunar.

Birkaç kişi ile yaşadığımız aynı deneyimlerin hatırasının bizim üzerimizdeki etkisi, onlarla birlikte yeniden anıldığında bu hatıralara biz daha çok güveniriz. Burada Halbwachs'ın önerdiği bellek, tanıklara dayalı kolektif bellektir. Başka bir deyişle, bir grubun tanıklığına başvurularak bir hatırlama gerçekleşir. Assmann, bu bellek tanımına kendi düşüncesi için "iletişimsel bellek" dediği şeyi karşılık olarak alır. İletişimsel bellek, Assmann'a göre, Halbwachs'ın kuramına benzer bir şekilde, "yakın geçmişle ilgili anıları kapsar. Bunlar kişinin çağdaşları ile paylaştığı anılardır". Bu bellek, Halbwachs'ta olduğu gibi "taşıyıcılar" (Halbwachs'ın deyişiyle "tanıklar") ile sınırlıdır ve bu sınır, o kuşağın son temsilcisinin ölümüdür.⁷ Oysa bu

⁶ Halbwachs'ın, kolektifbellek çalışması ve kavramından önce konuya dair öncül çözümlemelerini "Belleğin/Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri" çalışması ile yaptığını belirtmek gerekir (Halbwachs, 1992).

⁷ "Hitler'in Yahudilere uyguladığı baskıyı ve soykırımı kişisel travma olarak yaşamış olan kuşak, yaklaşık on yıldır tam da bu konumda.

yeterli değildir; çünkü tıpkı bireysel belleğin ölümlülüğü gibi Halbwachs'ın tanıklara dayalı kolektif belleği de ölümlüdür. Bu geleneğin intikali için yeter koşulu oluşturmayan bir bellek kuramıdır. Böylece, Assmann "kültürel bellek" kavramını oluştururken Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramını eleştirerek ama onun kavramının güçlü yanlarını da alarak oluşturur. Bir tanıklığa başvurularak gerçekleşen hatırlama, anlatı, şimdiki zaman biçiminde yeniden gerçekleşir. Bu *biçim* ise söz konusu performansın Connerton'ın geliştirdiği "alışkanlık belleği" kavramının içeriği bakımından önemlidir. Burada Connerton'ın (1999: 8) "İnsan gruplarının belleği nasıl taşınır ve nasıl korunur?" sorusu önem kazanmıştır.

Maurice Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramını yetersiz bulan Paul Connerton, Halbwachs'ın kuramının toplumsal belleğin, kültürel belleğin "aktarma" faaliyetini yerine getirecek bir yan, kavramsal veya iletişimsel bir araç geliştirmemekle eleştirir. Connerton'a göre bu iletişimselliği sağlayan da, bedensel alışkanlığın şekillendirdiği alışkanlık belleğinin tıpkı anma törenlerinde olduğu gibi törensellik ile ortaya konan yineleme ve canlandırma yönteminin kültürel belleğin iletişimsel bir aracı olmasıdır. Lévy-Bruhl'ün temsil kavramına atıf yapan Connerton'ın, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* adlı eserinde, çok önemli bir iddiası vardır: Eğer toplumsal/kolektif veya kültürel bellek diye bir şey varsa, (ki bu da kitabının başlığındaki "Toplumlar Nasıl Anımsar?" sorusunun da cevabını arama niteliğinde bir savdır) o da yaşamın içindeki uygulamalıllıklar ile bir alışkanlık kazanan beden ve belleğin, törensel yineleme ve canlandırma gibi çok önemli ritüelistik araçlarıyla mümkündür. Bu durumda, kültürel bellek hem bedenle irtibatındaki alışkanlık belleğinin hem de bu alışkanlık belleğini oluşturan törensel/

Bugün hâlâ canlı olan anılara, yarın sadece medya aracılığıyla ulaşılabilecek." (Assmann, 2001: 54). Bu Assmann'ın "yazılı kültür" ile kurduğu bağ açısından önemlidir.

ritüelistik uygulamalarıyla kültürel bellek bir sonraki kuşaklara taşınır. Böylece toplumlar bu biçimde anımsar. Connerton'ın yaptığı incelemeye başvurulduğunda (Connerton, 1999), onun tespit ettiği üç ana sava göre, yapılan araştırmalar *kişisel bellek*, *bilişsel bellek* ve *alışkanlık belleği* olmak üzere üç kısımda incelenir.

Toplumların hatırlaması üzerine törensel olana bakarak çözümleme yapan Paul Connerton'ın alışkanlık belleği kavramını ileri sürdüğü yerde, Assmann, "iletişimsel bellek" terimini, Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramı ile kendi kuramının "kültürel bellek" kavramı arasındaki farkı belirtmek için geliştirir. Her ne kadar "kültürel bellek" kavramı Halbwachs'ın geliştirdiği "kolektif bellek" kavramının bir biçimiye de, Assmann'a göre, Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramı geleneklerin aktarılmasını/intikalini içine alacak şekilde geniş değildir. Bu nedenle de Assmann için, "kültürel bellek" kavramı, gelenegin mirasının aktarılması ve intikalini de içerir. Böylece, Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramını "iletişimsellik" içinde korumakla birlikte, "kültürel bellek" kavramından farkı da sağlanmış olacaktır. Assmann'a göre, bellek çalışmalarında ihmal edilen "kültürel alan" konusunun önemine vurgu yapar. Ancak o "kolektif bellek" kavramı yerine "kültürel bellek" kavramını önermez; sadece hatırlamanın yolları ile hatırlamanın tarzları *modi memorandi* arasından bir ayırım yapar (Assmann, 2008: 110). Kültürel belleğin bir çeşit "kurum" olduğunu söyleyen Assmann, onu "kişisel bellek" ve "kolektif bellek" kavramlarından ayırır. Assmann'a göre insanın belleği zaman ve kimlikle ilişkilidir. Her hafıza formu kendine özgü bir zaman aralığı taşır. Bireysel bellekte söz konusu zaman aralığı, kişinin bilinci ile müsavidir. İletişimsel bellekte zaman aralığı ise genellikle birbiriyle ilişkili 80-100 yıl arasında, üç kuşak ile sınırlıdır. Siyasi hafıza ise siyasi kurumların ilgilerin devamı doğrultusunda sona erebilir; Nazi Almanyası'nda olduğu gibi 12 yıl veya Fransız Cumhuriyeti ya da ABD'de olduğu gibi

200 yıldan fazla bir sürede. Kültürel belleğin zaman aralığı ise üç bin yıllıktır; Batı’da Homeros ve İncil’e, Doğu’da ise Rig-veda, Budizm ve diğer kültürel temellere kadar dayanmaktadır (2010: 122).

Jan Assmann’ın kuramında bellek üç türdür: *bireysel* (individual), *iletişimsel* (communicative) ve *kültürel* (cultural) *bellek*. Assmann’a göre (2008: 109-18) bellek, kişisel ve kolektif seviyede kişiliğin (kimliğin) şekillendirilmesini, *kimlik* ile *zaman* arasındaki sentezin oluşmasını sağlayan bir yetidir. Böylece “tarihsel kimlik” mümkün olur. Assmann, bellek, zaman ve kimlik arasındaki ilişkiyi aşağıda *Şekil-1*’deki gibi üç seviyede inceler:

Seviye	Zaman	Kimlik	Bellek
İçsel (nero-mental)	İçsel, subjektif	İçsel ben	Bireysel bellek
Sosyal	Sosyal zaman	Sosyal benlik, sosyal rollerin taşıyıcısı olarak kişi	İletişimsel bellek
Kültürel	Tarihsel, mitsel, kültürel	Kültürel kimlik	Kültürel bellek

Şekil-1

Jan Assmann’a göre insan *kişisel bellek* yoluyla, zihninin algıyla sahip olduğu dış nesnelerin içeriklerini, diğer kişisel belleklerle etkileşim içerisine girebilmek için “şeyleşmiş” sembollere dönüştürür. Tıpkı Proust’ta olduğu gibi, eşyalar, kutlamalar, ziyafetler, ikonlar, semboller vb. gibi şeylerin bir belleği olmasa da, belleğimizi tetikleyerek bize kendilerini hatırlatırlar. Bayramlar, şöenler, âyinler, resimler, hikâyeler, manzaralar veya metinler gibi “şeyler” bellekte canlanırlar. Böylece kişisel

belleğin, zihnin algılama yoluyla oluşturduğu içeriklerin sembolik yapısı, sosyal seviyede, grup veya topluluklarla ilgisinden dolayı önemli hale gelir. Kabul edilebileceği gibi, gruplar bir belleğe sahip değildirler ama anılar, müzeler, kütüphaneler, arşivler ve diğer hatırlanıcı kurumlar/araçlar gibi hatırlatıcı anlar, onlar vasıtasıyla bir “yapılmış” bellek haline gelirler. İşte Assmann’ın “kültürel bellek” dediği şey, grupların sahip olduğu bu iletişimsel belleği mümkün kılan içeriklerin, maddi unsurlarını yitirmiş olsalar da kuşaklar boyunca yeniden canlandırmak, onların korunmasını sağlayacak kurumsal varlıklardır. İşte bu “kurumsallık”, ne Halbwachs’ın “kolektif bellek” anlayışına ne de iletişimsel belleğe uygulanabilir. İletişimsel bellek kurumsal değildir; sadece öğrenme, aktarma ve yorumlama gibi faaliyetlere hizmet eder; gündelik yaşamdaki iletişimin ve etkileşimin sürdürülmesinin dışında sembolik olarak da işlevi kısıtlıdır; sekiz yaşından daha geriye gidilemediği için, kuşaklar arası bağlantıyı sağlayacak bir gücü yoktur (Assmann, 2008: 111).

Kültürel bellek artık yazılı kültürün olanaklarıyla mümkün olan bir olgudur.⁸ Nasıl iletişimsel bellek, o kuşağın maddi varlığı (belleği) ile yok olmaya mahkûmsa, burada yazılı kültürün olanakları devreye girecektir (Assmann, 2001: 55). Görüldüğü gibi, Halbwachs’ın bir arada bulunan tanıklara dayalı kurduğu “kolektif bellek” kavramı Assmann’a göre bir aradalığın sağladığı iletişimsellik kullanılabilecek bellek olabilir ancak. Oysa bu hiçbir zaman kuşaklar arası aktarımı veya mirası garanti etmez. Bunun için, sözün aktarılmasına dayanan bir bellek yerine yazının aktarma olanaklarına sahip bir bellek “kültürel” olabile-

⁸ Sonraki bölümlerde de ifade edileceği gibi yazının tesiri ile “söz” ve bellek artık hem mevcudiyet hem de düşünme işleyişleri açısından asla eskisi gibi olamayacaktır (bkz. Goody, 2010 ve Derrida, 2014). Yazının etkisi ile dönüşen söz, sözlü gelenek ve biçimlerde kaçınılmaz bir şekilde, özellikle edebî yaratım ve faaliyetler açısından lectoral (yazının tesiri ile varlığı şekillenmiş, yapısı değişmiş söz) bir iletişime bağlıdır (Goody, 2010:43 ve 153).

cektir. Ancak kültürel olanı bu denli önemli yapanın ne olduğu da önemlidir.

Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir konu vardır. İletişimsel bellek her şeyiyle, tamamen kültürel bellek haline gelmez. Bilindiği gibi Assmann için kültürel bellek, gündelik olmayan olayların yer aldığı yerdir. İletişimsel bellekse gündelik olayları da kaydeder. Ancak geçmişin belli olaylarına odaklanır, gündelik olayları dikkate almaz. Bu onun iletişimsel bellekten ayrıldığı noktayı oluşturur: *Biçimlendirilmiş olma ve törensellik*. Bu yönüyle kültürel bellek iletişimsel bellek gibi kendiliğinden yayılmaz, onun özel taşıyıcıları vardır. Şamanlar, din adamları, öğretmenler, ozanlar, filozoflar vb. gibi o toplumda bilgi ve ilgi taşımaya yetki verilen kişiler kültürel belleğin taşıyıcılarıdır. Aslında kültürel bellek bu taşıyıcıları aracılığıyla iletişimsel belleğin önemli görülen olaylarını bir “biçime” veya “kalıba” döker. Böylece bu olaylar, şahısların deneyim ufuklarının ötesine aşmayı sağlayacak şekilde toplumsal bütünleşmeyi mümkün kılacaktır. Bu bağlamda kültürel belleğin temayüz ettiği, kişi olarak taşıyıcılarının dışında kişilerden daha da kalıcı olan bazı “iletişimsel” araçlar vardır: Anıtlar, heykeller, tarih kitapları, edebiyat ve sanat eserleri, siyasal hitabet, anma günleri, anı kitapları, sancak ve bayraklar vb. gibi araçlar kültürel belleğin kurumsallaşmış halidir (Sancar, 2010: 45-6).

Jan Assmann’ın kültürel belleğin karakteristiğini belirten açıklamaları ise şöyle bir sıralamaya tâbi tutulabilir: 1- “Kimliğin yoğunlaşması” veya grupla ilişki. “Biz buyuz” veya “bunlar bizim karışıtımız” demek. 2- Yeniden inşa etme kapasitesi. Hiçbir hafıza geçmişi muhafaza edemez. 3- Formasyon. İletişimsel anlamın nesnelleştirilmesi veya kristalleştirilmesi. “Bir toplumun kurumsallaşmış kültürel mirası” içinde kolektif bilgi iletiminin ön koşuludur. 4- Organizasyon. Kültür her zaman özel pratiklerle kültürlenme sürecini yayar. Yazılı kültürlerde bu kanonik metinlerle sağlanır. 5- Yükümlülük. 6- Dönüştürülük. Bu dönüştürülük “pratikte dönüştürülük”, “kendine dönüştürülük”

lük” ve “yapısal dönüşlülük” olarak belirir. (Assmann, 1995: 130-33)

18. yüzyılın sonlarından itibaren “kültür” kavramı günümüzdeki anlamına yakın olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanım 18. yüzyılın sonlarına değin kullanılan, tek bir kişinin “birikimi” veya “yeteneği” bağlamında değil, artık bir insan topluluğu bağlamında, toplumbilimci bir anlamdadır. Bu durumda kültür, “bir insan topluluğunun, bir halkın, bir ulusun ve gitgide belli bir uluslar topluluğunun duyuş, düşünüş ve değer birliğini meydana getiren düşünsel, sanatsal, felsefi, bilimsel ve teknik birikimi”ni içine alan her şey için kullanılmış olacaktır. Kültür teriminin bu kullanımıyla, “çoğul” anlamdaki kullanımı, “tek insanın değil de bir topluluğun, halkın, toplumun karakteristiğini oluşturan şeylerin tümü” anlamını kazanmıştır. Örneğin, bu anlamıyla “kültür” kelimesinin karşılığı olarak Almanlar “Volkgeist” terimini kullanmışlardır. Bugün de bu anlamda, bir Türk kültürü, Fransız kültürü, burjuva kültürü vb. gibi gerek halk, gerek ulus gerekse sınıf gibi kimlik gruplarına ilişkin kültürden söz edilir. Bu durumda her topluluğun, her sınıfın, her halkın kendine özgü bir kültürü olduğundan söz etmek mümkündür (Özlem, 2012: 159-60).

Kültür kelimesinin çoğul anlamda kullanılmasını başlatan ilk kişi filozof Johann Gottfried von Herder (1744-1803) olarak kabul edilir. Herder, kültürü, toplumların “doğal durumdan çıkıp kendileri için yararlı ve kendilerine göre iyi ve doğru bildikleri amaçlara ulaşma ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinliklerin ve bu etkinlikler sonucu meydana getirdikleri ürün ve yatırımlar” anlamında kullanmıştır. Bu da “çoğul kültür” anlamına gelen kültür teriminin kullanımıdır. Bu anlamdaki kültür her halkın, her topluluğun kendine özgü olduğu anlamına gelir (Özlem, 2012: 162). Herder’in kültür kavramına ilişkin tanımlamasındaki en önemli nokta, “bizim” olmasıdır. Bir başka deyişle, bütün toplumların ve halkların bir “anlam dünyası” vardır. Böyle bir anlam dünyası o toplumun

veya o halkın bütün tinsel dünyası demektir; o toplum veya halk içinde yaşayanlar ancak o tinsel dünyaya sahiptir. Herder'in "İnsan kendisini yapandır; o, kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisi kurar" dediği şey de budur. Kendi toplumunun tinselliği içindeki amaçlı eylemleri ve düzenli kurumlaştırmalarıdır (Özlem, 2012: 75-6).

Giambattista Vico'nun *mondo civile*'i içinde olan her şey; bir anlamda o halkın, o toplumun kültürü olması demektir; Herder'in kültür kavramı Vico'nun düşüncelerine dayanır. Ancak Herder'in kültür kuramının kalkış noktası Leibniz'in tarihin ve kültürün ana özelliğini belirtmek için kullandığı "Geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak" sözüne dayanır (Özlem, 2012: 212). Bu da, kültürün tarihsel olduğunu ifade eder. İşte kültür ile tarih kavramları arasında, kültürü üretme ve onu sürdürme ilişkisi bakımından önemli bir bağ vardır. Kültürün sürekli yaratılıyor olması, insan varlığının tarihselliğinin kültürel olarak sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Biraz daha farklı ifade edilirse, geçmişte yaşayan insanların (ataların) ürettiği maddi ve manevi her ürün, şimdide yaşayan insanların (torunların) miras aldıkları her şeydir. Miras alınmayan ise geçmişin derinliklerinde yok olmuştur; varlıklarına ilişkin bir belge yoksa varlıklarından dahi haberdar olunamayacak olan kültür ürünleridir. İşte "geçmişin yükü" bir anlamda aktarılan mirastır ki bu da kültürel olan maddi ve manevi ürünlerin toplamıdır.

Yukarıda zikredilen insanın *tarihsel* varlığı söz konusu bu *kültürel* varlık zeminine oturur. Bu tarihsellik, ataların kültürünü veya kültürel ürünlerini devralmak için bazı temel araçlar barındırır. Bunların en önemlisi de dildir. Dil, kültürel mirasın sürekliliğini sağlar. Bu yüzden bir araçtır, ancak aynı zamanda kültürün özünü taşıırken de kültürün amacı olur. Bu anlamda dil ile kültür arasındaki ilişki tarih ile kültür arasındaki ilişkiye bağlıdır; onunla mümkündür. Terside doğrudur. Bu anlamda dil ile kültür arasındaki ilişkiye kısaca bakıldığında dil ile

kültür arasında sıkı bir bağın bulunduğu görülür. Dil, kültürle tümüyle örtüşmese de kültürün bir alanı, bir boyutu, bir dalı durumundadır. Dil açısından bakınca, hiçbir kültür dilsiz var olamaz. Bu ilişki Nermi Uygur'a göre, "kültür yapısını bir arada tutan çimento" veya "kültür alanının her yanını aydınlatan güneş", "kültür kilimini dokuyan iplik", "tüm kültür anıtlarının yansıdığı akarsu" gibi benzetmelerle çok daha iyi ifade edilebilir. Bu benzetmelerin ifade ettiği anlamlara bakılırsa, dile kültür açısından bakış şöyle betimlenebilir: Dil, kültürü hem kurar hem geliştirir ve genellikle toplumsallaşmayı, toplumsallaşmayla birlikte tarihsel sürekliliği de sağlamakla insan varlığını eksiksizce dil olanaklı kılar. Ortak bir dil konuşanlara özgü bir topluluğun üyesi olan insan, belli bir kültürün de üyesi durumundadır (Uygur, 2003: 19). Aynı dili konuşan, aynı *mondo civile* içindedir; aynı tinsellik içinde üretir, aynı tarihsel süreklilikte varlıklarını sürdürür ve aynı kültürel miras içinde yaşarlar. Aynı dili konuşanlar aynı toplumun üyeleridir; ancak bir toplumda o dili konuşmayan başkaları da olabilir. Bu bakımdan aynı dili konuşanlara yönelik çıkarımlar için aynı halktan demek daha isabetli bir tercih olabilir. Şu halde, *mondo civile* bir bakıma aynı halktan olanların tinsel dünyasıdır. Aynı halktan olanların aynı tarihsel varoluşlarını sürdürmeleri kültürel miraslarını korumaları ve sonraki kuşaklara aktarmaları gerekir.

Kültürün dille olan ilişkisi bakımından Vico-Herder çizgisini önemli yapan bir husus daha vardır. Bu da Herder'in "halk kültürü" kavramını birçok farklı mânâda kullanmasıyla, bu kavramı birçok kişi ve birçok bakımdan daha çok önemsemsidir. Vico'dan ve Leibniz'ten etkilendiği kaynaklar bakımından, "evrensel" olan uğruna "yerel" olanı silmeye çalışan bir anlayışla mücadele etmiştir. Daha doğrusu *evrensel kültür* uğruna *Alman kültürünün* bırakılması, atılması veya yabancı kültürlerden etkilenecek gelişmesi gerektiğini düşünenlere karşı mücadele etmiştir. Kalkış noktası, yukarıda söylendiği gibi, tarihsel

ve kültürel kökler bakımından Alınan halkından başka bir halkın kültürünü ve kültürel etkilerini taklit etmenin bir kültürü nasıl yok oluşa sürükleyeceğidir. Özkul Çobanoğlu, Herder'in *Alman halkı* ve onun kültürü için fikrî mücadelesini iki temel uğraş olarak tanımlar. Filozof Herder için ilkin, Aydınlanma'yla birlikte doğan ve gittikçe yaygınlaşan "popüler gelenekleri insan ruhunun yanlışlıkları olarak gören" tutumun, bir halk olarak acınacak haldeki Almanların Almanlığının gittikçe yitip gitme durumunun önemli olduğunu söyler. İkincil olarak ise, Almanlığı tehlikeye girmiş bir halkın, Fransız sanatının ve dolayısıyla kültürünün Almanyada gittikçe kök salmasının ileride doğacak vahim sonuçlarla karşılaşılmasında için gerekli kültürel önlemlerin alınması Herder için önemli bir uğraştır (1999a: 78-81). Kültürel önlemler kapsamı daha somut ifade edilirse, Herder'in temel uğraşı, Alman edebiyatını, kültürel kökler bakımından Eski Yunan ve Latin etkisinden kurtarmak; daha da önemlisi Alman edebiyatını sarmış olan Fransız sanatı ve kültürü taklitçiliğinden kurtarmaktır.

Aydınlanmanın halk kültürünü yok sayan ve değersizleştiren tutumuna başkaldıran Herder, Almanların halk kültürünü bu tutumların zararlı etkilerinden korumak için savaşırmaktadır. Herder'in bu savaşı, Voltaire'in öncülüğündeki Aydınlanma'nın seçkin kültürü önemseyen, halk kültürünü kötüleyen tavrına, Aydınlanma aklına dayanan gerekçelerle geleneği reddeden tutuma karşıydı. Aslına bakılırsa Aydınlanma sadece Almanyada Herder tarafından tepkiyle karşılanmamıştı. Peter Burke'ün ortaya koyduğu şekliyle Aydınlanma, Almanyada ve İspanya örneğinde hoş karşılanmadı zira yabancıydı; bunun anlamı Fransız egemenliğinin başka bir karşılığı olmasıydı. 18. yüzyılın sonları Fransa'ya karşı çıkışı ifade etmenin tezahürü İspanya'da halk kültürüne düşkünlüğün ve ilginin artmasıyla karşılık bulmuştur. Milliyetçiliğin yükselişi ve halk kültürünün keşfi arasında doğrusal bir bağlantı bu bağlamda görülebilir (Çobanoğlu, 1999a: 79).

Herder'in ömrü boyunca halk kültürüne karşı seçkin kültürü savunan Aydınlanmacılarla savaşında Vico'nun düşüncelerinden güç alarak, öncelikle edebiyatın kültürel köklerinin kurtarılması gerektiğini düşünür. Ona göre, bir edebiyatın orijinal olabilmesi için yabancı etkisinden, Yunan ve Latin etkisinden kurtulmalıdır ve kendi özgül köklerine geri dönmelidir. Bunun için de, Almanların, Alman halklarının kullandıkları, yabancı etkisine maruz kalmamış, sade ve zengin dilinin ilk örneklerine gitmek gerekir. Şüphesiz ki, bir halkın dilinin ilk örneklerine dayanarak kullanacağı dili, Alman dilinin ilk örnekleriyle bir "ortak ulusal ruhu" oluşturmakla mümkündür. Bu da ancak ve ancak Alman halkının ulusal ruhunu yansıtan, hiç bozulmamış olan, halk edebiyatı ürünleridir (Çobanoğlu, 1999a: 79). Bu doğrultuda, Almanların türküler, masalları, efsaneleri, şiirleri toplanmalı ve aydınlar tarafından yorumlanmalıdır. Böylece aydınlar, halk kültürünün ürünlerini yorumlayarak, halkın inançlarını, değerlerini ve düşüncelerini öğrenebilirler. Bu da "ortak ulusal ruh" için çok gerekli bir zemindir. Bu görüşüne örnek teşkil eden bir çalışma yapan Herder, halk türkülerini derleyerek yayımlar (Çobanoğlu, 1999a: 79-80). Bu doğrultuda, tarihsel devamlılıklarını sürdürmek isteyen toplumlar/halklar da kendi kültürel miraslarını sonraki kuşaklara aktarmaları gerektiği tartışma götürmez.

Bir başka açıdan tekrar altı çizilmelidir ki, milliyetçilik⁹ veya ulusçuluk fikirleri "halk" kavramının önemli olduğu zamanlara denk gelir. Bu aslında halk kavramıyla kültürel olanın tarihsel sürekliliğinin izlerini takip ederek dilin köklerine erişmek için sondaj yapıldığı anlamına gelir. Bu sürekliliğin nasıl olduğuna

⁹ Çobanoğlu (1999a: 80) Herder'in "milliyetçilik" görüşünün ana çizgilerini şöyle özetler: "Uluslar arasındaki farklar, ayrı coğrafya koşulları içinde yaşamaktan kaynaklanmış; yüzyıllar süren tarih olaylarının etkisi ile bu farklar büyümüş böylece uluslar oluşmuştur. Her ulusun kendine özgü bir ulusal karakteri ve ortak ulusal ruhu vardır. Her ulusun bu yüzden değişik bir kültürü olacaktır."

ilişkin sorular ise başlı başına bir başka inceleme konusudur. Bu doğrultuda “Halkların kültürel devamlılıkları nasıl sağlanır?” gibi bir soruya verilecek yanıt elbette bellek olacaktır. Bu bellek de, kültürel bellek olacaktır. Ancak kültürel belleğe, yukarıda incelenen bakışların da “halk” kavramı bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü kültürel bellek, Assmann açısından kolektif belleğin iletişimsel bellekle olan birleşmesinden hareketle bir topluluğun tüm kültürel mirasını sonraki kuşaklara aktarılması işlevini görecektir. Aynı şekilde Connerton’ın alışkanlık belleğinin ritüelistik kapasitesi bir ulusun devamlılığını sağlayabilecek nitelikteki bedensel hareketlerin tekrarının aktarılmasıyla toplumsal belleğin kültürel içeriğinin sonraki kuşaklara aktarılıyor ve o toplumun kültürel devamlılığı sağlanıyordu. Ancak tüm bu görüşlerin bu bellek görüşlerinin bıraktıkları boşluğun doldurulması gerekiyor. Daha doğrusu, halkbilimsel açıdan böyle bir boşluğun var olduğu varsayımı ileri sürülebilir görünüyor. Çünkü *halk* kavramı, hem *toplum* kavramından hem de *kültür* kavramından oldukça geniş bir bağlama sahiptir; daha doğrusu “geniş” demek yerine, daha çok “temel” veya “ilk” demek uygundur. Halk, hem toplumun hem de kültürün yetiştiği, büyüdüğü topraktır. Dilin nasıl hem toplumsal hem kültürel temelleri varsa, aynı şekilde halkî kökenleri de vardır; daha doğrusu *ilk* kökeni halkîdir. Bu nedenle halk kavramını içine katmayan bir bellek görüşü ne yeterince toplumsal ne de kültürel bellektir. Bu doğrultuda, Halbwachs, Connerton, Assmann gibi yazarların görüşlerini içeren ve bu görüşlerin kurduğu kavramsal ilişkilerle halkbilimsel bağlam içinde bir bellek yaklaşımı sunulabilir.

Halkbilimsel Yaklaşım

Kültürel bellek kavramını geliştiren yaklaşımlar, toplumsal belleğin boş bıraktığı kavramsal ilişkileri tamamlayarak oluşmuştur. Ancak kültürel bellek kavramı için de bazı yaklaşımlar

açısından yeni bağlamlar ve katkılar sunulması gerekir. Çünkü “kültürel”in öznesi salt toplum değil, daha çok halktır.¹⁰ Belleği sadece toplum kavramının bakış açısından müteşekkil olduğu kabul edilecek olsa sosyolojinin bu alanda açıklamadan bırakmadığı konuların olmaması gerekecekti. Ancak böyle değildir. Örneğin, ilksel *ritleri* ve *mitleri* olan halkların kültürel yapıları ve işlevleri salt toplumbilimine bırakılamayacak denli kompleks bir meseledir. Bu nedenle, psikolojide Carl Gustav Jung, sosyolojide Émile Durkheim, antropolojide Claude Lévi-Strauss gibi araştırmacılar bu alanda önemli fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu birbirinden farklı disiplinlerin zımnen kabul ettikleri konu şudur: Bilimsel disiplinlerimizin temelinde, okuryazarlık çağından çok önce yaşayan “mantık-öncesi” kültürel işlevlere ve yapılara sahip halklar vardır. Özellikle Ferdinand de Saussure’ün yapısal dilbilim çalışmalarından sonra bütün sosyal bilimlerin neredeyse büyük çoğunluğu kendi disiplinlerinin nesnelere bu ilksel (ve ilkel) düzeyde bir temel aradığı söylenebilir. Bunun temel nedeni, toplumu ve kültürü salt *çağdaş* kavramlarla açıklayamıyor olmalarıydı. Çağdaş toplumun temellerini oluşturan geleneksel toplumun kültürel kodlarını açığa çıkaracak “sihirli” ışıklar arayan sosyal bilimcilerin yaklaşımları, aslında halkbiliminin de temellerindeki bağlamlara çok benzerdir. Herder’in sözlü edebiyata yönelmesi aslında bir toplumun modern edebiyatının temellerini oluşturan dilin yaşadığı toplumu anlama gayretinin bilimsel bir önem kazanmasını da sağlamış oldu. Bu nedenle, bellek de salt sosyolojinin kuramsal yaklaşımlarıyla açıklanamayacak denli ortak bir nesnedir. Onun için halkbilimi de, sosyal bilimlerin bu disiplinlerin yaklaşımlarını benimseyebileceği gibi kendi bağlamını da ortaya koymalıdır. Bu doğrultuda belleğe

¹⁰ Toplum, çoğunlukla, “kurumsal” bir nosyondur; halk ise çoğunlukla “yaşayan” bir kitleyi ifade eder. Toplum ortak norm ve kurallara bağlıyken, halk ortak bir geçmiş algısı ve gelecek tahayyülü ile yaşar.

halkbilimsel yaklaşımın hangi bağlamlarda yapılabileceği ortaya konulabilir.

Sosyal bilimlerde yeni bir model ve/veya kavramlaştırma olarak tezahür etmiş bellek çalışmaları esasında halkbiliminin temel nosyonunu oluşturmaktadır. Halkbilimi araştırmalarının temel nesnesi kişilerin anlattıkları, aktardıkları, gördükleri ve yaşadıklarıdır. Halkbilimi tanımlarında “milli kültür denilen birçok unsurdan oluşan birikimin”¹¹ veya “kültürün kuşaktan kuşağa aktarımı” ile ilgilenen bilim dalıdır gibi tanımlamalar kişinin bir kültür içerisinde neler biriktirdiği ve neler(i) aktardığına odaklanmaktadır. Bu kavramlar bellek çalışmalarının da en önemli nosyonlarıdır. Birikim ve aktarım özelliklerinin ve değişkenlerinin belirleyici olduğu bir bilim dalı olarak, özellikle Bağlam Merkezli¹² çalışmalardan sonra hiçbir anlatı ve kültürün tamamlanmamış olarak kabul edilmesiyle; çeşitlenmeye, değişmeye tâbi olacağı, algılanma süreçlerinin devam etmesi gerçeğiyle bellek çalışmalarının aslında halkbiliminin asli çalışma alanı olduğu ortadadır. Halkbilimi çalışmalarının daha önce bellek kavramı ile tariflendirilmemiş, anlatılmamış, kavramlaştırılmamış olması halkbilimi çalışmalarının büyük ölçüde bellek çalışmaları olmadığını göstermemelidir. Halkbiliminde bellek çalışmaları derlemeler, somut olan olmayan kültürel çalışmalarda motif ve yapı araştırmaları üzerinden değerlendirildiğinde zaten kaimdir. Halkbiliminin büyük malzeme ve araştırma deposunu dolduranlar, anlatıcılar, yaşayanlar ve yaşatanlar ve onların hafızalarıdır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde ilk masal ve türkü derleme çalışmaları da hesaba katılırsa ilk bellek çalışmalarına eğilenlerin Halkbilimciler oldu-

¹¹ Halkbiliminin tanımıyla ilgili örnek bir çözümleme açısından bkz. Günay, 1987.

¹² Halkbilimi çalışmaları tarihinde Bağlam Merkezli Kuramlar olarak adlandırılan İşlevsel Halkbilimi Kuramı-Sözlü Kompozisyon Teori ve Performans Teori kastedilmektedir, bkz. Çobanoğlu 1999a ve Ben-Amos 1971.

ğu görülür. Nihayetinde bir kültürü oluşturan pek çok biçim ve muhteva kültürün temsilcisi olan halkın ağzından, elinden ve belleğinden süzölmektedir.

Bugün halkbilimciler, bellek çalışmalarında, daha çok da kültürel bellek kavramını bir miras ve bu mirasın taşıyıcılığı üzerinden okumaya meyillidir. Bellek kavramının modalaşmasından önce halkbilimi, sözlü tarih kavramı doğrultusunda oluşturulan araştırmalardan güç almaya çalışıyordu. Altmışlı yıllarda sözlü tarih çalışmaları popülerleşmiş, tarihçiler, tarihi bir fenomen olarak belleğe yaklaşmışlardır. Bireysel belleğin seçiciliğine nazaran toplumsal belleğin seçiciliğindeki belirleyici rollerin seçimi önem kazanıyordu. Toplumsal belleği biçimlendiren şeyler üzerine bir yoğunlaşma görölüyordu (Burke, 1997: 46). Bunun elbette anlaşılabilir bir nedeni vardı. Sözlü tarih çalışmalarının ana saiki, yazılı kültürün asli ve tek referans kabul edilmesine duyulan tepkiden güç almasıydı. Ancak sözlü tarihteki odak, yakın tarihin, başka bir deyişle bugünün toplumsallığının anlaşılması veya kurulması olarak tezahür ediyordu. Bu nazarda zaten sosyal bilimlerde belli bir kompleksi yaşayan halkbilimciler, sözlü kültür çalışmalarının bir parçası gibi yansıyan sözlü tarih çalışmalarına meyleder gibi olmuşlarsa da içinde çok durmadılar. Dégh'in halkbiliminin diğer sosyal bilimlerden ne daha erken ne daha geç gelişmesine rağmen nedense 20. yüzyılda halkbilimcilerinin alanlarını yeni veya genç bir disiplin olarak algılamaları kompleksine kapıldıklarından serzenişle söz eder (akt. Çobanoğlu, 1999a: 1-2). Yeni bir araştırma modeli veya kavramı olarak çıkan bellek çalışmalarında da, halkbilimi bir komplekse daha düşmemelidir. Keza bugün bellek çalışmalarını oluşturan tüm mekanizmalar, doğrusu halkbiliminin yaklaşık yüz elli yıl boyunca uyguladığı araştırma pratikleridir. Üstelik bu dinamik bir süreç olmaya devam etmektedir. Halkbilimi yalnızca bir disiplin değil kültürel üretimi devam eden kültürel bir süreçtir (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 305).

Bu noktada rahatlıkla söylenebilir ki, belleğe halkbilimsel yaklaşımın bağlamı, “kültürel miras” denilen, bir halkın ürettiği maddi ve manevi kültür ürünleri arasında bir “anlam” ifade etmesi açısından belirlenebilir. Burada “anlam” ile kastedilen, bir kültür ürününün bir halk hakkındaki yapı veya işlev bakımından önemidir. Bir kültür ürünü yapı yahut işlev bakımından o halk hakkında bir “anlam” sahibidir. Bu “anlam”, temelde bir *millet*, bir *dil* ve bir *inanış* esası üzerine bina edilir. Başka bir deyişle, halkbiliminin “kültür” kavramı, kurucu “anlam” bağlamı olarak bir milleti var eden ortak dil ve inanış bütününe gönderme yapar. Bu bütünü halkbilimsel bağlamda “anlamlı” kılan şeyse, mitlerin, ritlerin, simgelerin ve bütün imgesel tasarımların “ortak” bir işleve sahip olmasıdır. Buradaki imgesel tasarı, kültürel mirasın da çerçevesini belirten, bir halkın dini, düşünme, duygulanma biçimini belirleyen zemindir. Bir kültüre ait imgeleri üreten *imgelem* bir halk için kurucudur. Bu bakımdan imgelem nosyonunun halkbilimsel açıdan bir tanımlamasının yapılması gerekir. Ancak imgelemden önce “imge”¹³ gibi sınırları muğlâk bir kavramı halkbilimsel açıdan tanımlamak gerekir.

İmge, insanlık tarihi boyunca önemli olmuştur. Kökenleri tetkik edildiğinde Paleolitik zamanlardan bu zamana değin insanoğlunun bulunduğu her yerde imgeyi yarattığı anlaşılmaktadır. “Düşünen insanın bulunduğu her yerde imgeler de bulunduğunu söyleyebiliriz” (Yücel, 2013: 27). Bu nedenle farklı tarihlerde ve farklı bölgelerde insanlar kendileri için imgeler

¹³ “İmge sözcüğü öylesine sık kullanılır ki tüm kullanımlarını kapsayan tek bir tanımını vermek güç görünür. Hem çok farklı alanları kapsar. (...) Çok farklı nitelikteki düşünceleri, olguları ve nesneleri “imge” diye adlandırıyoruz. Bir çocuk resmi, film, tablo, afiş, grafiti, zihinsel görüntüler, hattâ düşler imge sınıfındadır, tüm bu çeşitlilik de tanımlamayı zorlaştırır. Teknik üretim koşulları ve kullanımlarının farklılığı da imgeyi ele almayı karmaşıklaştıran etkenlerdendir.” (Yücel, 2013: 15)

oluşturmuşlar ve çeşitli nedenlerle bu imgeleri kullanmışlardır. İmge, bu yanıyla, aynı dil gibi evrensel bir olgudur. Çünkü büyük bir ihtimalle gereksinimlere bağlı olarak kaynağı insan beynindedir. Yeni bir tinselliğin doğuşunu gösteren mağaralardaki imgeler, bir simgesel ve kültürel davranış çerçevesinde değerlendirilebilir (Yücel, 2013: 30). Stephen Asma'nın ses getiren ve getirmeye devam edecek çalışmasında da ifade ettiği gibi ilk insanlardan bugüne, göz ardı edilmemesi gereken, insanın hayal ve imge gücünü kullanma becerisi ve başarısıdır. Uykumuzda istem dışı rüyalarımızın bile hayal gücüyle harekete geçtiğini hatırlatır. Çağdaş felsefede temsilin dil çerçevesine indirgenmesinin hatalı yanlarına değinen Asma, imgelerle ve bedenle düşünmenin, dilin gelişiminden ve "dil"le düşünmekten çok daha öncesine tekabül ettiğine parmak basmıştır (bkz. Asma, 2017).

Anlaşıldığı üzere, tarih öncesi devirlerden bu yana imgenin, insanın yaşamında ve kültüründeki yeri çok önemlidir. Halkların kendi kültürel yaşamlarını ve ürünlerini oluşturmada o dönemlerin imgeleri önemli bir işlevi yerine getirir. Arkeolojik bulgular ve keşfedilen mağaralarda eşyalara ve duvarlara çizilen hayvan, bitki ve cisim suretleri, o dönemde yaşayan insanların zihninde yer alan imgeler hakkında fikir verir. Bu imgeler üzerine araştırma yapanlar, o dönemlerde yaşayan halkların gerçeklik hakkında yorumlarına ulaşmaya çabalarlar. Şüphesiz, bu yorumlara dair bir fikir geliştirmek için genellikle bu imgelerin işlevlerine bakılır. Yalnızca işlevine odaklanmış bir çözümleme de kişiyi yanlış çıkarımlara götürebilir, zira işleve odaklanmak büyük ölçüde "açıklama"ya odaklanmak demektir. İnsanlık tarihi bize gösteriyor ki, tarihte insanlar hayata açıklama üzerinden değil "deneyim"leme üzerinden bakmıştır. Tüm mitler, efsaneler ve destanlar bunu açıkça göstermektedir. Bu bakımdan, insanın zihni fonksiyonları arasında yer alan imgeleme yetisi tarafından üretilen imgeler, ilk önce bir halk içinde anlam kazanır. Bunun sebebi ise, tarih öncesi dönem-

lerde yaşayan insanlar bir halk topluluğuna göre tanımlanır, bireysellik ölçütlerine göre değerlendirilmezlerdi. Daha sonra temas edileceği üzere sözlü kültürlerdeki iletişim bireysel başarıdan ziyade başarının aktarıldığı geleneği var eder ve onu yüceltir (Goody, 2001:37). Bu nedenle de imgeler daima bir insanın değil insanların topluluğunu oluşturan halk içinde anlamlıdır, başka bir deyişle ortak deneyimin anlamıdır. Örneğin, bir mağara duvarına resmedilen av hayvanları figürleri, modern çağda anlaşıldığı şekliyle kendine özgü bir biçemi ve kuramsal bakışı olan, özgün sanat eserleri üretmeye çabalayan bir ressamın tuvallere yaptığı figürlere benzemez. Çünkü modern çağın ressamı, kendi zihinsel faaliyetini kendi bireyselliğiyle oluşturulan imgeleri resmetmeye gayretlidir. Oysa tarih öncesi devirlerdeki birinin veya birilerinin yaptığı figürler, salt yapının imgesel yetisinin ürünü olarak kabul edilemez. Bir topluluğun imgesel dünyası hakkında fikir verir. Mağara duvarlarına çizilen av hayvanlarının ve insan figürlerinin anlamı belki de büyüsel, rituel anlamları olan mitik imgeler olup, bunun böyle olduğuna ilişkin bir yorum tamamen reddedilemez. Ancak, modern ressamın yaptığı bir tablodaki bir imgeye “bir büyü yapılmak istenmiş” denildiğindeyse bu tamamen reddedilecek bir yorumdur. Ressam, elbette resmettiği imgeyle bir şey anlatmak istemiştir. Ancak, tarih öncesinde duvara hayvan imgeleri çizenlerin amacını bir şeyi anlatmak olduğunu söylemek zor olacaktır. Daha çok işlevsel bir anlamı olabileceğinden söz etmek kabul edilebilir özelliktedir. Tarih öncesi dönemlerdeki imge kullanımlarının salt anlatsal değil daha çok işlevsel bir değerinin olduğu şöyle ifade edilebilir:

Avcı ve toplayıcı topluluklar için hayvan betilerinin merkezi bir önemi vardır. Av, bu resimlerin birincil nedenidir, büyü de ikinci nedenidir. Araştırmacılar hayvanların resmini yaparak üremelerini sağlamanın amaçlandığını düşünmektedir. Dişi hayvan betileri de sık görülür. Uzmanlar bunun, insan üremesi için büyü yapıldığını gösterdiğini belirtir.

Tüm dünyanın tarih öncesi sanatında bu büyük evrensel izlekler görülebilir. Genelde eski insanların aynı nedenlerle, yani söylensel izleklerle imge yarattıkları söylenebilir, dünyanın her yerinde aynı izleklere rastlanır. ... Böylece imgeler, binlerce yıldır insanları simgesel bağlantılar sistemine sokar, Debray bunu kozmik ve toplumsal bir düzen gibi görür. *İmge, simgesel bağıntı kurma işlevini yazıdan önce gerçekleştirmeye başlamıştır.*¹⁴ (Yücel, 2013: 29-30)

Tarih öncesi devirlerde mitik bir bağlam içinde üretilen ve kullanılan imgeler, bir halk olarak o topluluk hakkında önemli fikirler verir. Belki de bu fikirler, onları araştıranlar için bir “anlatı” olarak kabul edilebilir; ancak onları üretenler için çoğunlukla işlev olarak kabul edilmelidir. Burada anlaşıldığı üzere *büyük*, böyle bir imgelem faaliyeti için önemli bir nedendir. İmgenin işlevsel kullanılışı da imgelem yetisinin işlevsel olduğunu gösterebilir. Buradaki işlevselliği bir halkın “doğa içinde doğayı yorumlama” faaliyeti olarak kabul edilmesi uygundur. Bu açıdan bakıldığında *büyük* de bir “doğa yorumu” olarak görülebilir. Modern zamanlarda *rüya* için yapılan spekülasyonlar (ki bireysel bir olgudur) tarih öncesi dönemlerde *büyük* (ki kolektif bir olgudur) için yapılır. Her ikisi için de işlevsel yahut yapısal yorumlar yapılabilir. Ancak burada önemli olan nokta, her ikisinin de imgesel bir temelinin olduğudur. Bu imgesellik modern çağda da olsa salt *bireysel* bir nosyon değildir. Modern öncesi zamanlarda kolektif bir nosyon olduğu kabul edilebilir; modern zamanlarda ise, daha çok *kültürel* olarak kabul etmek mümkündür.

Kültürel olarak kabul edilen imgeleri üreten *imgelem* ise ayrıca kültürel bağlamlarda ele alınmalıdır.¹⁵ Ancak “imgelerle bağıntılı âyinlerin, söylenlerin, törenlerin üzerine doğrudan bir

¹⁴ Vurgu bana aittir.

¹⁵ Bu bağlamda halkbilimi, bellek ve deneyim çözümlemesine halkbilimsel bir bakış için bkz. Oğuz, 2007.

tanıklık bulunmadığından tam anlamları belki de bizim için hep erişilmez kalacaktır” (Yücel, 2013: 29). Bu noktada kültürel bellek üzerine geniş bir parantez açmakta fayda vardır. Kültürel bellek, yazılan, resmedilen başka bir deyişle yazılı olana ait kalır. Bir olayın tanıkları olmasa da bize kalan her yazı ve çizi bir belleği oluşturur. Aslında bellek yazılı, izli olandır. Bu nedenle belleğin yazı ile kullanımı ayrı bir bellek anlayışını getirir. Zira ilk bellek anlayışları da yazı, iz anıştırmasıyla yapıldı. Kültürel bellek de bunu ifade eder. Kolektif bellek söze dayalıyken, kültürel bellek çoğunlukla söz ardılı unsurlara (yazı gibi) dayalıdır. Bellekle ilgili mefhumlar kavramsallaştırmalar felsefi ve psikolojik literatürde az çok yazının metaforlarıyla kavramlaştırılmıştır. Platon *Theatus*’ta belleği mum tabletle, Aristoteles bellekte canlanan imajı mühür yüzüğünün basılması sonucu ortaya çıkan şey olarak tarif etmiştir (Lian, 1988: 99). İmajın (yalnızca) gerçeklikle, sözünse (yalnızca) hakikatle olan ilişkisi de göz önünde tutulursa (Ellul, 2012: 36), bundan dolayı imgelerin anlamlarına ulaşmak için âyin, büyü, tören vb. gibi ritüellerin mitik bağlamına erişilmelidir. Bu da imgelemin kültürel zeminde irdelenmesini gerekli kılar. Kabul edilir ki, “kültürel” kavramı çok geniş bir alanı kapsar. Bunun için burada *halkbilimsel* bağlam ile sınırlandırılacaktır.

İmgelemin “kültürel” ile olan bağıny halkbilimsel açıdan tanımlanabileceğini gösteren Kubilay Aktulum’a göre (2014) halkbilimsel imgelemin yaptığı gönderme, “Bir ulusa, ulusun tüm kültürel ürünleri aracılığıyla aktardığı bildirileri bir dizi imge, simge, basmakalıp düşünce vb. üzerinden kurgulaması olgusuna”dır. Kültürel olarak üretilen her türlü yapıt, üretildiği toplumu oluşturan halkın tinin/ruhunun damgasını; imgeleminin mührünü taşır. Aktulum’a göre, bir toplumun halkbilimsel olarak tanımlanan yapıtları, hem o toplumun imgelerinin toplamını hem de diğer uluslar arasındaki düşünme biçiminin özgünlüğünü ifade eder. Halkbilimsel imgelem adlandırmasına yeterince geçerlilik kazandıran şey imgeler ve onunla doğ-

rudan ilintili olan simgeler aracılığıyla bir toplumun, halkın gerçeklik karşısında kendine özgü tutumunu yansıtabilmesidir (2014: 278).

Buradan hareketle denilebilir ki, halkbilimsel imgelem bir halkın duyuş, düşünüş ve eyleyiş özgünlüğünü oluşturan, o özgünlüğü de sürdüren bir *bellek* halidir. Bir bellek anıştırmasıyla, halkbilimsel imgelem ile bellek arasında bir ilişki vardır. Çünkü bir toplumun bütün kültürel içeriklerinin yer aldığı bellek, o toplumda yer alan bireylerin de imgelemine belirler. Toplumda yer alan kişilerin imge üretme yetisi toplumun duyuş, düşünüş ve eylemlerinden bağımsız değildir. Hangi toplumsal grup söz konusu edilirse edilsin; mit, kurgu, düş, düşlem, fantazma, gerçekliği doğrulanamayan inanış gibi terimleri de kapsayan imgelem “karmaşık yapı ve değişik bileşenleri olan bir sözcüktür” (Aktulum, 2014: 279).

Yukarıda belirtilen “toplumsal gruplar” bireysel imgeleme yetisine sahip olsalar da toplumun ortak duyuş ve düşünüşünden, başka bir deyişle ortak bilinçaltından ayrı düşünülemezler. Bir toplum için “ortak bilinçaltı” demek, o toplumun kültürel olarak ürettiği maddi ve manevi her türlü mirasa vurulan ulusal, milli veya kimlik damgasıdır. O toplum kültürel ürünlerinin kendine has oluşunu belirleyen zihinsel bir nosyondur. Bu noktada, *ortak bilinçaltı*nın ünlü psikolog Carl Gustav Jung’un ortaya attığı bir kavram olduğu hatırlanmalıdır. Bu kavram Jung’un *arketip* kavramıyla da bağlantılıdır. Kısaca bu iki kavram ve arasındaki ilişkiden söz etmek belleğe halkbilimsel yaklaşım açısından önemlidir.

Jung, Sigmund Freud’un bilinçaltı kavramını kişiye özgü ve onun mahrem dünyası içinde tanımlamış ve bu mahrem dünya, çeşitli toplumsal ve normsal nedenlerle bastırılmış güdülerle tarif edilmiştir. Bu bastırılan, bilinçaltına itilen güdüler bir yolunu bularak rüya veya fantezi olarak yeniden dışarıya çıkarlar. Bilindiği gibi Freud’un düşüncesinde bilinçaltında hiçbir şey kaybolmaz, sadece bastırılır. Bastırılan bu içerikle-

re anılar eklenir. Freud'un bellek olarak tarif ettiği şeyse, bu bastırılmış güdüler taşıyan anılardan oluşur. Güdüler, anıların kılık değiştirmiş biçimiyle rüya veya fantazmalar yoluyla açığa çıkmasında temel rol oynarlar. Kısaca bellekte hiçbir şey unutulmaz, çünkü güdüler asla kaybolmaz, sadece şekil değiştirir; günü geldiğinde de açığa çıkar. Bu doğrultuda Freud'un bilinçaltı anlayışına yönelik eleştirisi Jung'un ifadeleriyle şöyledir:

Başlangıçta, bilinçaltı kavramı bastırılmış ya da unutulmuş muhteviyat durumunu ifade etmekle sınırlıydı. En azından mecazi anlamda bilinçaltının sahnede oyuncu olarak yerini almasını sağlayan Freud için bile, bilinçaltı unutulmuş ve bastırılmış muhteviyatın toplandığı yerden başka bir şey değildir ve sadece bunlar sebebiyle işlevsel bir önemi haizdir. Aynı şekilde, Freud için, her ne kadar kendisi bilinçaltının antik ve mitolojik düşünce biçimlerinin farkında olsa da, bilinçaltının kişiye özgü bir doğası vardır. (Jung, 2010: 1622)

İşte, bilinçaltının Freud dâhil önceki kullanımlarındaki salt kişisel oluşuna dikkat çeken Jung, kavrama yeni bir boyut kazandırmış; bilinçaltını “ortak” bir nosyon olarak yeniden kurmuştur. Ona göre bilinçaltının kişisel yanı olmakla birlikte salt kişiye özgü değildir, diğer kişiler ile bir ortaklığın paylaşılmasını sağlayan bir tarafı da vardır. Bu bağlamda kendisinin bilinçaltı tanımının sınırları hakkında şöyle der:

Bilinçaltının yüzeysel katmanı, az ya da çok, kesinlikle kişiseldir. Ben buna kişisel bilinçaltı diyorum. Fakat bu kişisel bilinçaltı daha derin bir katmana dayanır. Bu katman, kişisel tecrübelerle oluşmamıştır ve kişisel bir kazanım değildir, doğuştan gelmedir. Ben, işte derinlerdeki bu katmana ortak bilinçaltı diyorum. “Ortak” terimini seçtim, çünkü bilinçaltının bu kısmı kişisel değil, evrenselidir. İnsan ruhunun tersine, her yerde ve tüm insanlarda az ya da çok aynı olan bir içeriğe ve davranış biçimlerine sahiptir.

Bir başka deyişle, ortak bilinçaltı, tüm insanlarda aynıdır ve böylelikle hepimizde mevcut olan insanüstü bir doğanın ortak ruhsal alt katmanını oluşturur. (Jung, 2010: 1622)

Jung'un tüm insanlarda aynı dediği bilinçaltı, aynı zamanda insanın toplumsal yanına yaptığı vurgunun bir sonucudur.¹⁶ Kullanmış olduğu *ortak* (Alm. *kollektiv*) terimi, tüm insanlığın başlangıcından günümüze (ilkçağlardan modern çağlara) değin gelişen, değişen ve çeşitlenen ortak sembolik düşüncelerinin paylaşımını ifade eder. Bir başka deyişle, tarih öncesi kabul edilen ilkel dönemlerde yaşayan insanların yarattığı kültürel içerikler, modern insanın bilinç içeriklerinde de etkindir. Modern insanın ruhsal dinamikleri insanın kültürel yanının ürettiği içerikler tarafından belirlenir. İşte bu içeriklere Jung *arketip* demektedir. Ona göre arketip (Jung, 2005), ortak bilinçaltını ifade etmenin bir başka biçimidir. Kişisel bilinçaltı ancak duygularla oluşurken, ortak bilinçaltı da arketiplerle oluşur. Kişinin ruhsal yapısını anlamak için duygu içeriklerine bakmak gerekirken, toplumun ruhsal yapısını anlamak içinse arketip içeriklerine bakmak gerekecektir. Kısaca Jung psikolojisinde ortak bilinçaltının içeriği arketiplerdir. Bu doğrultuda Jung, ortak duyuş veya düşünüş içerikleri olarak arketipleri "ilkel tipler" olarak tanımlar. Başka bir deyişle, bilinçaltının içeriklerini tarih öncesi çağlardan bu yana insanoğlunun kültürel ürünlerinin temel yapısında yer alan *ilk örnekler* oluşturur. Bu ilk örnekler, *insanlığın evrensel imgelerini oluşturur*. Lévy-Bruhl'un, *ilkel insan* düşüncesinin sembolik dünyasını ifade etmek için kullandığı "ortak temsiller" (Fr. *représentation collectives*) teriminin kendi arketip terimiyle aynı anlama geldiğini söyler. Bilindiği gibi Lévy-Bruhl'un "représentation collectives" kavramı Jung'u önemli ölçüde etkiler. Bu bakımdan Jung'u etkile-

¹⁶ Bu sonuç, Batı düşüncesinde Durkheim'ın toplum düşüncesinin etkileri olarak kabul edilebilir.

yen Lévy-Bruhl ve etkisinden kısaca söz etmek Jung'un arketip düşüncesini anlamak açısından gereklidir.

Çağında “kolektive” kavramı temelinde geliştirdiği toplum düşüncesiyle araştırmacılar üzerinde çok etkili olan Émile Durkheim'dan etkilenen Fransız antropolog Lévy-Bruhl'ün *İlkel İnsanlar Nasıl Düşünür?* (1910) adlı çalışmasında geliştirdiği *ilkel zihin* (“primitive mind”), kavramıyla Batı düşüncesinde tartışma yaratan önemli bir yankı uyandırmıştır. Lévy-Bruhl, ilkel toplumlar üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda şu çıkarımı yapmıştır: *Dünyada iki farklı zihniyette¹⁷ insan vardır.* Bunlar *ilkel* olanlar ile *Batılı* olanlardır. Bu iki farklı zihniyet iki farklı düşünme biçiminin yarattığı iki farklı kültür anlamına gelmektedir. İlkel düşünme biçimi anlamında gelen “ilkel zihniyet” (“*primitive mentality*”) “bilimsel zihniyet” (“*scientific mentality*”) olarak tanımlanan düşünce biçiminin karşıtı olup, bilimsel düşünme ile ilkel düşünme farklıdır. Bunları farklılaştırırsa, söz konusu zihinleri oluşturan temel yapılarıdır. Örneğin, ilkel zihniyetin dayandığı zihin yapısı, gerçek ile doğaüstü arasında bir ayırım, yap(a)maz; bilimsel zihniyeti oluşturan mantık yasaları ilkel insanın düşünme biçiminde geçerli değildir. İşte, Lévy-Bruhl'ün mantık kurallarına ve deneysel soruşturmaya dayanan “bilimsel zihniyet” tanımı, gene bu anlama gelen “bizim zihniyetimiz” dediği şeydir. Onun bundan kastettiği “Batı zihniyeti”dir. O, bu tanımıyla “Batılı-olan zihniyet” ile “Batılı-olmayan zihniyet” ayırımını yapmış olur. Batılı-olan “bilimsel zihniyet” karşısında Batılı-olmayan “ilkel zihniyet” vardır. Onun tanımlamasıyla “ilkel zihniyet” iki temel yönü olan bir düşünme biçimidir: “mistik” ve “mantık-öncesi”. Lévy-Bruhl bu iki yönün “iki ayrı karakteristik” olmadığını, “aynı temel niteliğin iki yönü” olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Kısaca bu iki yön: “mistik” olan, düşüncenin içeriği an-

¹⁷ Burada ‘zihniyet’ kelimesiyle kastedilen, ‘mentality’ terimini karşılayacak şekilde, “düşünme tarzı” anlaşılmalıdır.

lamına gelir; “mantık-öncesi” olansa bu düşünceler arasında kurulan –ilkel– bağlantılar şeklinde tanımlanır (Mousalimas, 1990: 33-46).

İşte “mistik” olan “ilkel zihniyet” olarak tanımlanan düşünme biçiminin içerikleri olan “ortak temsillerin içeriği” olarak kabul edilir. Burada kullanılan “temsil” (*representation*) kavramı, hem sosyolojide hem de psikolojide kullanılan önemli bir kavramdır. Durkheim’in geliştirdiği *temsil* kavramı, toplumsal bir grubun bütün üyelerine verilen, onları bir “toplum” yapan, o gruptaki bireylere açık olan ve en önemlisi bir kuşaktan diğer kuşağa aktarılan şeyleri ifade eder. Bu temsillerin kuşaktan kuşağa aktarılması, geleneklerle, mitlerle, ritüellerle aktarılır. Lévy-Bruhl için temsiller, grup üyeleri arasında saygı, korku, hayranlık gibi duyguları uyandırır ki bu da temsilin psikolojik boyutudur. Bu Lévy-Bruhl’de önemlidir. Çünkü bu psikolojik yön, “ilkel temsiller” oluşumu için etkilidir. Ona göre, “ilkel ortak temsiller” sahip oldukları içerikler bakımından doğada söz sahibi olmak demektir. Bu da “mistik” olana anlamını verir: Doğada algılanamaz olan ama temsil edilen güçlerin varlığı ve bu güçlerin temsil edilenlerle belirsiz olan ilişkileri. Bu “güçler”, Lévy-Bruhl için, “ortak temsillerin içerikleri” olarak kabul edilir. Bu içerikler ne bilişseldir ne de kavramsaldır (Mousalimas, 1990: 41). Bu nedenle de mantıksal ilkelere uymazlar. Ancak, kendi aralarında uygun bağlantılar kurabilirler; kendi içlerinde birbirleriyle anlamlı ilişkileri vardır. İşte bu Lévy-Bruhl’ün “ilkel düşünme” dediği şeydir ve “ilkel düşünme” mantıksal olmayan “ortak temsiller” arasındaki bağlantıların kurulmasıyla gerçekleşir. Bu da Jung’un evrensel olarak kabul ettiği arketiplerin toplum yapısı üzerindeki işlevi hakkında önemli ipuçları verir. Sanıldığı kadar, salt mantıksal, kavramsal ilişkilere dayalı bir toplum yapısı olduğunu iddia etmek, çok eski çağlardan bu yana düşünme biçimimizi etkileyen ilk örneklerin varlığı açısından olanaksızdır. Bu da, modern toplum öncesi, daha çok “halk” tabirinin uygun düşeceği dönemlerden

günümüze, halk tarafından üretilen, çoğunlukla “mitik” kabul edilebilecek kültürel ilk örneklerin, aktarıldıkça, değiştikçe ve çeşitlendikçe (varyantlaşma) günümüz toplumunun düşünüş ve duyuş yetisine temel oluşturmuş olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle, Jung’un arketip kavramının ilkel düşünüşün ürettiğinin ve içeriklerinin olduğu söylenebilir.

Lévy-Bruhl tarafından dünyanın ilkel düşünüş biçiminin sembolik içerikleri olarak anladığı “ortak temsiller” Jung için de ilkel kabile ve halkların zamanla değişime uğramış, gelenek boyunca farklılaşmış sembolik içeriklerdir. Bunlar bilinçaltından türeyen ortak içerikler olarak tarif edilebilir. Jung’a göre bu içerikleri bilinçaltının “sembolik ifadeleri” olarak kabul etmek yanlış olmaz. Örneğin arketipler denildiğinde ilk akla gelecek olan mitler ve masallardır. Çok uzun tarihsel süreç boyunca kuşaktan kuşağa değişen sembolik formlar, çeşitli biçimlere ve işlevlere dönüşmüştür. Bu sembolik içerikler, zamanla değişik başka kimliğe bürünen bilinçaltını oluşturan yapılardır. Bu içerikler kişisel bilinçlilik ile değişir ve dönüşür.

Arketiplerin bilinen bir başka ifadesi mitler ve masallardır. Fakat burada da, uzun süreçler boyunca belli şekilde damgalanan ve nesilden nesile geçen formlarla karşılaşmaktayız. “Arketype” terimi, “représentation collectives” terimine ancak dolaylı yoldan atıfta bulunur; çünkü arketip terimi, yalnızca bilinçli ayrıntılandırmaya henüz sevk edilmemiş olan ve bu nedenle ruhsal tecrübenin doğrudan bir başlangıç noktası durumunda bulunan ruhsal muhteveyata işaret eder. Bu anlamda arketip ve zaman içinde gelişmiş olan tarihî formül arasında büyük bir fark vardır. Özellikle ezoterik öğretinin daha yüksek seviyelerinde, arketipler, bilinçli ayrıntılandırmanın önemli ve ölçücü etkisini oldukça şüphe götürmez bir şekilde gözler önüne seren bir yapı olarak ortaya çıkar. Rüyalarda ve öngörülerde karşılaştığımız gibi, onların doğrudan tezahürü, çok daha bireysel, daha az anlaşılır ve örneğin mitlerden daha naiftir.

Arketip özünde bilinçaltında bir muhteviyattır; bu içerik, bilinçlenmek ve algılamakla başkalaşır ve içinde kendisini gösterdiği bireysel bilinçlilikten etkilenir. Arketiplerin sembolik yapısı, mitlere ve masallara bakıldığında daha iyi anlaşılır. Örneğin mitler, ruhun doğası hakkında oldukça önemli fikirler verir. Bu mitlerin sembolik içeriklerinde ilkel insanın düşünüşü hakkında ipuçları vardır. Jung'a göre, ilkel insan için güneşin doğuşu ve batışına yönelik yaptığı dış gözlem ruhsal bir olaydır aynı zamanda. Güneş hareket halindedir; insanın sabit ruhunda ikamet eden bir kahraman veya ilâhın kaderini temsil etmelidir. Jung şöyle devam eder:

Yaz ve kış, ayın evreleri, yağmurlu mevsimler ve bunun gibi doğanın diğer tüm mitolojik süreçleri, bu nesnel olayların alegorileri değildir. Bunlar, yansıtma yoluyla insanın bilincine ulaşabilir hale gelen ruhun içteki, bilinçaltı dramasının sembolik ifadeleridir ve bu yansıtma doğa olaylarında gözlemlenir. Söz konusu yansıtma, öylesine aslıdır ki, onu dış nesneden bir dereceye kadar ayırmak, medeniyetin binlerce yılını almıştır. (Jung, 2010: 1624)

Dikkat edilirse Jung'un bilinçaltının arketipleri olarak tarif ettiği imgelem halkbilimsel bağlam için de temel teşkil eder. Onun "ortak bilinçaltı" içerikleri olan "arketip" kavramı, tam olarak halkbilimsel imgelem bağlamı için birkaç ipucu verir ve dolaylı olarak bunun belirlenmesine katkı sağlar. Jung yalnızca belli bir toplumun düşünme biçimini değil, toplumların, hattâ birbiriyle bağlantısı olmayan toplumların aynı arketiplere sahip olduğunu bunun da bütün toplum için ortak bir bilinçaltı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Başka bir deyişle, bütün toplumlar için ortak imgeleme yetisi belli içeriklere bakılarak anlaşılabilir. Bu da Jung tarafından farklı coğrafyaların masallarında mevcut analogilerin tek bir kaynaktan yola koyulmadıklarını, bir kültürden diğerine nakledilmediklerini, "çocukların kafalarında takıntı durumuna getirdikleri canavarların,

çocuk yiyicilerin nasıl ortaya çıktıklarını açıklamak adına ortak bilinçaltı ve arketip kavramları” (Aktulum, 2014: 284) ile gösterilebilir. Bu açıdan da Jung halkbilimsel imgelem açısından şöyle yorumlanabilir: Jung’un “ortak bilinçaltı” ve “arketip” kavramlarıyla gösterdiği gibi, imgelem yetisi salt bireysel değil, toplumsal ve ortak sembolik içerikleri paylaşan ve zaman içinde kuşaktan kuşağa değişen ve kültürel olanın evrensel yanını oluşturur. Jung’un da şiddetle eleştirdiği gibi nominalist bakış açısının gerçekçi bakış açısına üstünlük sağlayarak zafer kazanmasından dolayı “ilkimge” boş söz (*flatus vocis*) olup buharlaşmıştır (Jung, 2005: 18). “İlkimge”nin kuşaklar boyu süren ve değişen boyutunun ortak bilinçaltına tesiri göz ardı edilmiştir.

Elbette, Jung’un bilinçaltının evrensel yanına yaptığı vurgu, kişisel yanını önemsiz kalmaz. O sadece kişilerin bilinçaltını veren rüyaların sembolik dünyasını kuran imgeleme yetisi gibi, toplumların bilinçaltını veren mitolojik sembollerin dünyasını kuran imgeleme yetisini birbirinden ayırmaktadır. Ancak birbirinden yalıtılmadığı da ayrıca dikkat çekicidir. Ortak bilinçaltının kişisel imgelemi etkilediği gibi, bilinçlilikle oluşturulmuş kişisel imgelem de ortak bilinçaltını etkiler, belki de kimi durumlarda onun etkilerini değiştirir ve dönüştürür.

Jung’un bilinçaltının dinamik imgesel süreçlerden oluştuğu da hatırlanırsa imgelerin değişik dönemlerde değişik bağlamlara gelecek şekilde dönüştüğünü kabul etmek gerekecektir. Bu aslında sembolik içeriklerin zaman içinde dönüşümü de demeye gelir. Örneğin dil gibi sembolik bir yapı, kuşaktan kuşağa değişerek, çeşitlenerek ve zenginleşerek gelişir. Dilin değişmesi sürecinde Jung’un söz ettiği ortak evrensel arketiplerin de bu değişim sürecinden etkilenmeyeceği düşünülemez. Bazı ilk örnekler bir “form” olarak varlıklarını korusalar da, zaman içinde dilin dinamik yapısına bağlı bir biçimde ve içerik olarak farklı bağlamlara uyacak şekilde dönüşecektir. Bu da aslında bir halkın ilk örneksel düşüncü biçiminden evrensel düşüncü biçimine doğru bir köprüye sahip olması demektir. Bu köp-

rü toplumun dile sahip olmasıdır. Jung gibi araştırmacılar, bir halkın masalı, destanı, mitolojisi, o halkın diğer bütün halklar gibi “evrensel” anlamda ortak bir doğa yorumu, ortak bir doğa deneyimi veya ortak bir mistik tecrübesi olduğunu göstermektedirler. Bundan nasıl emin olunabilirdi dilin imgeselliği ortaya koyan anlatısal gücü olmasa! İmgeler, suretler çizilerek de ifade edilir. Ancak bunun bir dil olmadan mümkün olmadığı artık bilinmektedir:

Pedagoglar betileri yaratmanın, varlıkların resmini yapmayı öğrenmenin, sözcüklerin öğrenilmesine bağlı olduğunu ileri sürer. Dil betilemeyi de sağladığından, bu betiler dilin geliştiğini gösterir zihinsel imge dilden önce vardır elbette; ancak dil, imgenin özdeşleşmesini sağlar. En dizgeselleşmiş imgenin yazı, abece olduğunu söyleyebiliriz. Ancak örneğin Eski Mısır’ın hiyeroglifleri simge oldukları kadar imgedir. (Yücel, 2013: 28)

Bu aslında; Jung’un “her halkın diğer halklarla ortak kabul edilebilecek yetileri var” anlamına gelen düşüncesinin temelinde dil, doğa ve imge arasındaki sıkı ilişkinin yattığını; bu ilişkinin her insan için aynı olmasından dolayı her toplum için de benzer olduğunu söylemek yeni bir bilgi değildir. Ancak yeni olan, tek bir bireyin imgeleme yetisini bir toplumun imgeleri tarafından etkileniyor olmasıdır. Bu da, dilin insanın imgeleme yetisinin etkilediği anlamına gelir ki, dil toplumun imgeleme yetisinin baş aktörü durumuna gelir. Dolayısıyla dilin dışına bu anlamda çıkılamaz. Daha doğrusu bir halkın dilinin dışına çıkılamaz. Jung zımnen şunu söylemektedir: Dil, ilkel olandan, ilk örneklerden kurtulamaz; sembolik olanın değişse de bir “form” olarak ilânihaye kalması demektir. Bu nedenle mitler, halk kültürünün mirasçıları olan çağdaşların duyuş ve düşünüş biçimlerinde, ne kadar modern olurlarsa olsun bir ipucu verecektir. Bunu bir milletin sanatında, özellikle de edebî yaratım ve icra ürünlerinde görmek mümkündür. Dilin

içindeki her türlü sembolik içeriği imgesel sanat ürünlerinde bulup çıkarmak mümkündür. Bu yukarıda ifade edilen, dilin imgesel olanla ilişkisidir. Dil ve dilin yapısı düşünme için temelse, imge ve imgeleme yetisi de duyuş için önemlidir. Dilin sembolik yapısı ile imgelemenin anlatısal yapısı arasında kurulan bağ, bir halkın edebî ürünlerinin yaratılmasının temel koşullarındır. Bu bakımdan dilde ve imgeleme yapılarındaki değişim ve dönüşümler, Jungcu anlamda arketiplerin formları aynı kalsa da, o halkın ve o halka ait olan bireylerin duyuş ve düşünüş, dolayısıyla edebî yaşayışlarını etkiler.

Toplumsal müşahhas olarak bir imgeleme yetisinin olmadığı, bir başka deyişle onun imgeleyecek olan yanının, kuşattığı bireyin zihinsel işlevleri olduğu açıktır. Ancak, dilin yapısı da, soyut anlamda o halkın veya toplumun imgeleme yetisi anlamına gelir. Eğer mitler bir halkın rüyalarıysa, rüyalar da bir kişinin mitleri olacaktır. Bu yorum aslında bir şeyi kesin olarak içermektedir: Bireysel olan ile kolektif olan arasına sınır çizecek veya birbirinden ayıracak olan şey dildir. Çünkü dilin sembolik dünyası, imgenin anlatısal dünyası ile iç içedir. Esasen “dil alışkanlıkları belli yorum tercihlerini önceden hazırlamaktadır” (E. Sapir’den akt. Condon, 2005: 74). Aslında aynı şey şöyle de ifade edilebilir: *Toplumsal ortak dünyası, bireyin mahrem dünyası ile iç içedir.* İşte Jung’un ortak bilinçaltı kavramının içeriğini mümkün kılan yapı, bireyin imgeleme gücünü dile getirmesi, bir başka deyişle imgenin resmetme, betimleme potansiyelini dille anlatarak ortak bilinçaltı içeriği haline getirmesidir. Bir toplumun kendine özgü niteliğini oluşturan bir dil aracılığıyla üretilen “yazınsal yapıtlarda veya halkbilimsel ürünlerde mitlerden halk masallarına, efsanelere, edebiyatın değişik türlerine gelinceye kadar yoğun olarak kullanılan veya yaratılan imgeler” yer alır. Bu açıdan bakıldığında halkbilimsel imgelem, her toplumun kültürel evreninde yer alan mitler, masallar, efsaneler, müzikler, motifler, alışkanlıklar vb. gibi somut veya soyut her türlü ürün o toplumun imgelemenin izlerini ta-

şıldığını ifade eder. Kültürel ürünlerin yaratısında imzası olan imgelemin halkbilimsel bağlamı, “kültürel gerçekliği kapsayan ürünlerin bir topluma özgü algılama ve algılanma biçimleri değişik aracı unsurların” (Aktulum, 2014: 279) olması bakımındandır.

Burada, tarih öncesi devirlerden bu yana halkların dillerinin zaman içinde ve kuşaktan kuşağa değişen dil ile birlikte imgelemin de değişmesi önemli bir konudur. Dilin değişmesini sağlayan tüm koşullar, dille yeniden başka türlü bir anlatım şekline bürünür. Buna paralel olarak da imgelerin değişmesiyle anlatılar değişir. Aslında tarih boyunca değişen, insanın anlatı yeteneğini oluşturan sembollerdir. Semboller değişir ama sembolik düşünce değişmez veya imgeler değişir ama imgeleme yetisi değişmez. Dahası değişmeyen sadece “yeti” değil, imgelerin formu ve sembollerin düşünce üzerindeki etkisidir.

Sembolik düşünce, halkbilimsel imgelem açısından önemli bir konudur. Kültürel içerikleri sebebiyle halkbilimsel bir yaklaşımla yorumlanacak bir bellek anlayışında “sembolik düşünce” neredeyse temel problemdir. Çünkü *sembolik düşünme*, halkbiliminin araştırma özneleri mitoslar, masallar, destanlar gibi, halkbilimsel imgelemin yaratılarını düşünme biçimidir. *Sembol* de bu üretimin ana malzemesidir. Ernst Cassirer, *sembolik formlar felsefesi* bağlamında bu konuyu ayrıntılı olarak irdeler. Onun mitik düşünme bağlamında dikkat çektiği husus, insanın düşüncesinde etkili olan mitik tasarımın içerikleri değil, daha çok bu içeriklerin insan bilinci üzerindeki düşünsel egemenliğidir (Cassirer, 2005: 21). Bu da Jungcu anlamda kabul edilecek arketiplerin bilinçaltında yaptığı etkiyi semboller, düşünme yetisi üzerinde bir başka deyişle bilinçte yapar. İmgeleme yetisinin kullandığı “görsel” malzeme, Cassirerci anlamdaki sembol olmadan düşünülemez. Çünkü yukarıda dikkat çekildiği gibi imgeler dilin sembolik bağlantısı olmadan bir anlatı özelliği kazanamazlar. Semboller, imgelerden farklı olarak, imgelemin kullandığı temel işlevsel araçlardır. Bir imge

kendisini bir sembol aracılığıyla gösterir bir başka deyişle anlatılabilir. Dolayısıyla sembolün göstergesel gücü imgenin anlatı potansiyelini açığa çıkarır. Burada, sembollerin dilin işlevsel yanlarını ifade ettiği dikkat çekicidir. Cassirer'e göre:

Kültürel varlık olarak insan, imgelerle değil, 'simgeler'le iş görür. İnsan bilgisi, özyapısı gereği *simgesel* bilgidir. Bu durumda *gerçek olan* ile *olanaklı olanı* birbirinden ayırmak gerekir. Simgeler fiziksel dünyanın birer parçası değildir, onlar nesneyi aynen yansıtmazlar, onlar birer 'anlam'a sahiptirler. İnsan kültürü geliştikçe, simgeler ile nesneler arasındaki ayırım daha da belirginleşir. (Özlem, 2012: 192-3)

Bu doğrultuda Cassirer'in dikkati çektiği, sembolik düşüncenin temel yapılarından biri mitik düşünmedir. Mitik düşünme, sembollerin açığa çıktığı, mitoslar, masallar, destanlar vb. gibi yaratılar olabileceği gibi, "milli kültür" kavramı çerçevesinde değerlendirilebilecek olan "toplumsal ide ve ülküler" alanında da ortaya çıkar (Özlem, 2012: 193). Cassirer'in sembolik veya mitik düşünme açısından ortaya koyduğu en önemli konu, bu düşünme tarzının "doğa" temelinde değil "kültür" temelinde oluşudur. Başka bir deyişle ona göre mitos, dogmatik bir inançlar dizgesi olmaktan çok, bu niteliklere bağlı eylemlerden, törensel eylemlerden (ritüeller) oluşur. Bu nedenle de söylencenin gerçek örneği doğa değil, *toplumdur*. Söylencenin temel öğeleri insanın toplumsal yaşamının izdüşümleridir. Doğa, bu izdüşümler aracılığıyla toplumsal dünyanın imgesi haline gelir. "Söylencenin gerçek kaynağı, bu nedenle düşünce değil, *ortaklaşa paylaşılan bir duygudur*" (Özlem, 2012: 196). Doğanın toplumsal yaşamın bir imgesine dönüşmesinin, kültürleşmesinin sembolik düşünceyle mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Kültürü yaratan insan düşüncesinin bu "sembolik formlar" ile olan ilişkisi aslında dilin mitik düşünce ile olan ilişkisini de ortaya koyar. Dil, halkların ilk sembolik formları ile mitik düşünce aynı kökten gelir. Nitekim Cassirer de böyle

düşünür. Ona göre dil, kökeni itibariyle mitik düşünceyi doğurmuş, onunla doğmuştur:

Dil, söylenceyle akrabadır; o, bilgilerin ya da yaşantı içeriklerinin aktarılmasında ikinci elden bir araç olmaktan da ötede, bizzat güdücü bir 'enerji'dir (...) Betimleyen anlatımlardan 'anlam'lara geçildiğinde dil, işlevini söylencesel, sanatsal, dinsel ve bilimsel imgelerin işe karışmasıyla gerçekleştiren simgesel alan olur. (Özlem, 2012: 197)

Dilin işlevi, ancak imgeler işe karıştığında; bir başka deyişle mitsel, sanatsal, dinsel ve bilimsel anlatılar için imgelere ihtiyaç duyulduğunda; imgelerin iş görebilmesi için dilin sembolik formlarına ihtiyaç vardır.

İnsanın "kültürel" bir varlık olduğunu söylemek, insanın "dilsel" bir varlık olduğunu söylemekle çok ilgilidir. Nasıl ki, Elias'ın beşinci boyutu olan "sembolik dünya" olan dil, diğer dört boyutun gerekliliği, başka bir deyişle de koşuluysa, kültür de bir koşuldur. Dil ile doğan, dil ile inşa olan; dil ile varlığına kavuşan, dil boyutunun açılması ve nesneleşmesidir. İnsan dil boyutunun özünü taşır. Bu durumda "kültür", insanı tanımlarken kullanılan önemli bir kavramdır. Dil ile olan yakın ilişkisinden dolayı kolaylıkla "sembolik" temelli yönü dikkat çeker. Kültür içinde yer alan tüm "ürünler", dilin sembolik yapısından pay almışlardır. Zira insan soyutlayan (sentezleyen) ve sembol üreten bir varlık olarak "kültür" üretir. Bu da insanın dil yeteneği ile olanaklı olan bir şeydir. Cassirer açısından, "insanın *simgeleştiren varlık* olduğu" söylenebilir.

Ernst Cassirer insanı bir "kültür" varlığı olarak ele alır; onun odaklandığı en önemli kavram insanın sembolik düşünme gücüdür. İnsanın sembolik düşünme gücü dikkate alınmadan onun kültürel varlığı anlaşılamaz. Çünkü Cassirer'e göre, insan kendisini dinsel törenler veya sanatsal imgeler, dilsel biçimler, mitolojik (söylencebilimsel) simgeler içine öylesine kapamıştır ki, "bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez"

(Özlem, 2012: 189-90). Bu nedenle Doğan Özlem'in de vurguladığı gibi, insanın mitos, din, sanat gibi kültürel yaşam biçimlerinin önemli bir kısmında irrasyonel ve duygusal motifler belirleyicidir. Bu sebepten insan, *simgeleştiren varlık* (animale symbolicum) olarak tanımlanmalıdır. "İnsanın ayırıcı özelliği, simgeleştiren varlık olmasıdır (...) Düşünsel gelişim ve kültür de insanın simgeleştirme gücünün ürünüdür" (Özlem, 2012: 191).

Nermi Uygur'un (2003: 17-8) "İnsan bir kültür varlığıdır; onu hayvandan ayıran da onun bu kültürlülüğüdür" düşüncesi dikkate alındığında, insanın belleği de kültürel olmak zorundadır. Ama bu "kültürel olma" konusu, bu bölüm boyunca tartışıldığı haliyle, kültürün yaratıcı olan özneler bağlamında kültürelidir. Bir başka deyişle halk kavramı bağlamında bir kültürelilik, belleği kültürel yapar. Zira insanın dil ve düşünme kapasitesi, tarih öncesi dönemlerden beri ilk örnekleriyle halk kültürü içinde vuku bulmuş olması söz konusudur. Bütün simgesel, imgesel ve anlamsal her türlü içeriği "kültürel" yapan, onun yapı ve işlevlerinin halk tiniyle üretilmiş, kullanılmış, değiştirilmiş ve sonraki kuşaklara aktarılmış olmasıdır bir bakıma. Eğer bunların hiçbiri olmasaydı; örneğin bir sonraki kuşağa aktarılmıyorsa, bir kültürden söz ediliyor olmazdı. İşte tüm bu kültürel miras diye tabir edilecek olan "halk" sıfatıyla nitelenen ürünler "halkbilimsel bellek" içerikleri olarak kabul edilebilir. Belleğe halkbilimsel yaklaşım, diğer bellek yaklaşımlarından ayrılabilir.

Halkbilimsel bellek, *düzen ve aktarma* olmak üzere iki işlev bakımından ortaya konulabilir. Belleğin "bireysel" olmadığını şiddetle savunan bir diğer kişi olan Schudson, "toplumsal" olan belleğin, yukarıda söz edildiği şekliyle "kültürel kalıplar" şeklinde oluştuğu ve bireyin de kullanımına hazır olduğunu savunur. Bu kısaca toplumsal belleğin kültürel içerikler tarafından oluşturulduğu anlamına gelir ki, bu içerikler de halkbilimsel imgelem bağlamında kabul edilebilir. Çünkü temel olarak

kültürel kalıplar bir halkın imgeleminden doğarlar. Bir halkın imgelemi, tüm kültürel ürünlerin biçimini ve biçimini belirler. Burada kültürel kalıplar ile *halkbilimsel* anlamda bir *düzen* işlevi ortaya konulabilir. Düzen de, aslında bir diğer işlevi olan *aktarmayı* harekete geçirir. *Aktarma*, kültürel kalıp haline girmiş içeriğin bir gelenek oluşturacak şekilde sonraki kuşaklara intikal ettirilmesidir.

Eğer gelenek kavramı, halkbilimsel bağlamda bir düzen ve aktarma işlevi açısından okunursa, kültürel bellek, halkbilimsel bellek şeklinde inşa edilebilir. Hatırlanırsa, “kültürel bellek” kavramını Assmann, Halbwachs’ın “kolektif bellek” kavramına dayanarak ve onu birkaç noktada revize ederek geliştirdiği ve bunu da anlatısal öğelerle *unutmamanın* bir çerçevesi olarak sunar. Ancak bu bazı bakımlardan yetersiz durumdadır. Aynı zamanda da bir “olay” (Yahudi soykırımı) etrafında örgütlenen bir kavram haline gelir. Bu bir anlamda sözlü ve yazılı kültür arasındaki gerilimden kaynaklanan bir bakış açıydı. Burada “zaman” silinmiş ancak anılar ile dirilecek, dahası unutturulmayacak bir olgu olarak sunuluyordu. Bunun yerine Halbwachs’ın kolektif bellek kavramından bazı noktalar Ricœur’ün yaptığı revizyonlar, bireysel bellek ile kolektif bellek anlatı ve dil temelinde uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu girişim, sözlü ve yazılı kültür kavramlarının bellek açısından ele alınması konusunda bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

Paul Ricœur’ün insanın anlatı vasıtasıyla kendini zaman içinde bir konum bulması düşüncesi, kültürel bellek açısından yeni bir bağlantı sunar. Bu bağlantı, bir bakımdan “gelenek” kavramını daha anlaşılır kılar. Başka bir deyişle, anlatı vasıtasıyla kurgulanan bir zaman anlayışının temelinde dil olacağından, gelenek kavramı zamandan soyutlanmış, donuklaşmış, tozlanmış izler olarak “geçmiş” anlayışından kurtulur. Böylece gelenek, geçmişin yaramayan yükünü atmış olur ve belleğin seçiciliğinde bir süreklilikle aktarılan bir düzen halini alır. Bu durumda, tamamen zamanın doğrusallığı bakımından geride

bırakılan geçmiş düşüncesi içinde kurtarılan gelenek kavramı, kültürün de tarihin egemenliğinden kurtulması için yeni imkânlar sunar. Zira tarih biliminin kendisini otorite saydığı kültür bilimleri alanında, kalıcı olan, daha doğrusu bir düzen ve aktarma yapılarına sahip halkbilimi de söz sahibi olduğunu söyleyebilir. Halbwachs'ın dediği, *tarihin konusunun zamandışı bir şey olması*, zamanı ve değişmeyi, belleğin konusu olarak kabul edilmesi için halkbilimi, tarih bilimlerinden boşalan yeri doldurabilir.

Geleneklerin oluşması, tevarüs edilen kültürel kalıpların, içerikleri değişse de aynı kalmaya devam etmesi, ancak halkbilimsel açıdan anlaşılırdır. Geleneklerin tevarüs edildiği zamansallık, halkbilimsel belleğin işidir. Bu şu demektir: Halkbilimsel bellek kendine özgü hatırlama biçimiyle oluşur. Geçmişin geleneğe dönüşmesi için, o anının, yinelenmeye dayalı,¹⁸ zamansal döngüsellikte bir ritüelin konusu yapılması gerekir. Başka bir deyişle bu insanların uzlaşımın anlam yükleyerek belli esnekliklerle oluşturdukları, geliştirdikleri epistemolojidir. Burada döngüsel zamansallık, halkbiliminin içindeki hem mitik hem de ritüelist kuramsal bakış açıları bakımından çok önemlidir. Bu bakımdan, ritüellerin kaynağı ve işlevi belleğin halkbilimsel yorumu için önemli bir yer tutar. Bilindiği gibi *ritler*, ilkel insanın, dinî âyinleri mahiyetindeki, ritüel törenlerinde yer alan davranışlarından özellikle de “kurban törenlerindeki kalıplaşmış hareketlerinden kaynaklanmaktadır. “Kültür evrimleşerek geliştikçe ritüeller de buna paralel olarak sözelleşmekte ve mitlerin doğup gelişmesinin kaynağını oluşturmaktadırlar” (Çobanoğlu, 1999a: 151). Mitin ve ritin, temel olarak

¹⁸ Anlatıların temel prensibinin tekrar/yineleme olduğunu ilk kez vurgulayan yirminci yüzyılın başında muhtemelen Halk Anlatılarının Epik Yasaları çalışmasıyla Axel Olrik'ti. Vurgu/önem üretmenin araçlarından biri olarak tarif etmiştir yinelemeyi ve yoğun veya basit olsun tekrarlama olmadan destan formunun asla elde edilemeyeceğini ifade etmiştir (Olrik, 1965:132-33).

halkbilimsel bellek için esas teşkil etmesi, bu iki kültür olgusunu *aktarma* gücüdür. Bu aktarma söz yahut hareket olmak üzere iki biçimde yapılabilir. Bunun yanında geleneksel sözlü anlatımın doğasında yineleme gibi asli bir seçeneğin olduğu hatırlanmalıdır. Anlatımda ne vakit çarpıcı bir sahne ortaya çıksa ve akışı kesmemeye uygunsa sahne yinelenir. “Bu sadece gerilimi sağlamak için değil, aynı zamanda anlatının boşluklarını doldurmak için de geçerlidir” (Çobanoğlu, 2003: 119).

Anlatıların, sözlü veya yazılı olsun, bellek oluşturuşu yanları vardır. Dolayısıyla belleğin, yukarıda irdelendiğı gibi halkbilimsel perspektiften “olay” yerine “düzen” olduğı ileri sürülebilir. Düzendeki kastedilen, “derlemektir”. Anlatının akışını kaçırmadan ondan kopmadan sürekli derlemek; düzeni görmek, düzeni anlamaktır. Halkbilimsel açıdan müze, içinde sergilenecekler açısından halkbilimsel bir varlık değildir. O müzenin kurgusudur; konteksidir. Her parçanın belli bir yeri ve konumu vardır. Diğer parçalarla olan ilişkisi onları bir odada veya sergide seçilmesine sebep olur. Toplumsal bir bilgi stoku olarak görülen kütüphaneler örnek verilecek olursa; halkbilimi kütüphane içindeki kitapların bilgisiyle ilgilenmez, ancak o bilginin hangi bağlamda ne düzende yer aldığını ve hangi kitaplarla bağlantılar kurduğunu ve kurulduğunu merak eder. “Motif” literal anlamı itibariyle tarihin bir konusu olabilir ama o motif üzerinde yer aldığı nesneye göre anlam kazanır.

Bu örnekler, halkbilimsel düşüncede mekânsallık temelli ilişkilerin, bağlantıların önemli olduğunu, bir başka deyişle halkbilimsel bir nesnenin bir yerde/mekânda anlamlı olduğunu ortaya koyar. Burada, zaman mekânsal/nesnel ilişkilerin, bağlamların düzeninin değişmesiyle ilgilidir. Bir motif şu mekânda bu bağlamda kullanılırken şu mekânda şöyle bir anlamda kullanılmaya başlamıştır, demektir. Arada geçen zaman ve zaman içindeki hadiseler, ister tarih ister antropoloji, ister etnoloji konusu olsun, halkbilimsel açıdan mesele, anlatının değişmesidir. Başka bir deyişle zamanda değişen, düzenin an-

latıyla yakalanmasıdır. Bu da Ricœur'ün ifade ettiği gibi *insan ancak bir anlatı ile zaman içinde konumlanır* (2007b: 108) tespiti- nin halkbilimsel bir nesnede bir zaman içinde o bağlamda oluşturduğu anlamın o düzendeki anlamı olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla mesele “geçmiş” anlamındaki zamansallık yerine geleneğin şimdiye intikal ettirilmesindeki zamansallıktır. Bu olaysal değil anlatısaldır.

Anlatı her yinelemede ve değişkede “güncelleşen bir zamansallık yaratır” (Sarlo, 2012: 21). Halkbilimi bu anlamda kronolojiye odaklanmaz, ifade biçimlerinin düzenini irdeler. Bu da anlatısal düzenin nasıl derlenip değiştiğinin bir araştırmasıdır. Bir müzedeki iki nesne arasında, tarih kronolojik zamanı tespit eder, halkbilimi bunu anlatısal açıdan motiflerin değişimini irdeler. Burada halkbiliminin “zaman” anlayışındaki özgünlüğünü oluşturan şey, anlatının zaman içindeki değişimidir; varyant-çeşitlemenin folklorun mahiyetindeki önemli yeri ile değerlendirilmelidir. Bir mendilin yas için kullanımından neşe için kullanımına geçiş arasında tarihî hadiseler yadsınmasa da halkbilimsel anlamda, mendile ilişkin anlatılarda mendil bir öznedir; tarih açısından olay önemliiyken halkbilimi açısından anlatı önemlidir. Burada anlatı, imgesel olanın aktarılabilir olmasıdır. Dolayısıyla imgelem, işlevsel açıdan bir dizi amacı yerine getirmek için anlatısallaşır. Bunun içinde dilin sembolik gücünü kullanır.

İmgeleme, Durand'ın tabiriyle, “geçmiş, olası, üretilmiş ya da üretilecek tüm imgelerin topladığı bir müze” (akt. Aktulum, 2014: 278) durumundadır. Bu açıdan bakılırsa halkbilimsel imgelem ile bellek arasında sıkı bir ilişki vardır. İşte belleğe halkbilimsel yaklaşımın sınırlarını tam olarak tanımlayacak bağlam, imgelemin halkbilimsel yorumudur. İmgelem, halkbilimsel açıdan “kültürel bellek” denilen kavramın sınırlarını çizer. Diğer bir deyişle “kültürel bellek” kavramının çekirdeğinde halkbilimsel yaklaşım açısından “imgelem” vardır. Bir önceki bölümde, Assmann'ın “kültürel bellek” kavramının “ile-

tişim” nosyonu ile ilişkili olduğu ifade edilmişti. Halbwachs’ın kolektif bellek kuramında kuşaklararası köprü kuracak bir aracının olmaması; belleğin toplumsal bağlamını tanıklar veya çağdaşlar ile sınırlıyordu. Assmann’ın çözümü ise bu belleği “iletişim” kavramıyla güçlendirerek geleneği bellekleştiriyordu. Ancak bu bellekleşen gelenek salt iletişimsel uzamın bir başka deyişle metin tarafından güvenceye alınmıştır. Bunun bellekleşen gelenek için özellikle bir güvence olmasını fark eden Connerton, metnin donuk yüzünü canlandıracak ona ruh ve hareket verecek bir bellek aracına ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür (Connerton, 1999).

Paul Connerton’a göre bir gelenek, ister sözlü ister yazılı olarak oluşan gelenek, her zaman için bir canlandırma pratiğine ihtiyaç duyar. Eric Hobsbawm’ın “gelenegin icadı” kavramı da böyle bir pratik canlandırma temeline ihtiyaç duyulduğunu (Hobsbawm, 2006), başka bir deyişle bir “gelenek” oluşturmak için bir form, şekil, biçim vb. gibi kelimelerle ifade edilecek şablona veya kalıba ihtiyaç duyulduğunu ortaya koyar. Bunlar Connerton açısından bedensel pratiklerdir; törenlerdir; âyinlerdir. Her tür seremoni bir gelenegin canlandırılmasıdır ve bu canlandırmaya konu olan her *içerik* bir metinde yazıyor olsa hattâ ezbere okunabilecek olsa dahi; hareketler, kıyafetler, jestler vb. gibi bedensel pratiklere ihtiyaç vardır. Kısacası, bir metinde yazılı olan ancak ritüelistik canlandırma pratikleriyle bellekleşir, bu da gelenegin bizatihi kendisidir.

Gelenek kavramı yerine geçmiş kavramını kullanmaktan vazgeçemeyen diğer bellek yaklaşımları, Ricœur’cu dil nosyonunu ve Connertoncu pratik nosyonunu hesaba katmadıkları için, belleğin başından itibaren rituel, mitsel ve dilsel boyutları yerine tamamen imge boyutlarına odaklanmışlardır. Bunun karşısına, “donuk imge” kolaycılığından anlatısallık kazanmış “dinamik imge” düşüncesinin oluşturduğu anılardan oluşan bellek düşüncesiyle çıkılabilir. Bu da, kültürel belleğin, sözlü ve yazılı dil araçlarıyla zaman-kuşak boyunca dinamiklik ka-

zanmasını savunan görüşe halkbilimsel bir katkı yapmakla mümkün olabilir. Söz konusu katkı, dilin sembolik ve imgesel anlamda, mitik düşüncenin ve ritik performansın birleşmesiyle oluşan bir anlatı nosyonu olarak, geleneği bellekleştiren bir aracı olduğu düşüncesinden hareket eden, halkbilimsel bağlamdır.

Dilin sembolik ve imgesel katkısının bir millet özelindeki tartışmasına katkı yapılacak olduğunda dikkat çeken örneklerden biri, Türklerdeki “Mankurt” kavramı etrafında cisimleşmiş halkbilimsel sembol boyutudur. Türklerde geçmiş ve bellek okuması ontolojik bir sorun olarak halkbilimsel yaklaşımla yerini konumlandırabilecektir. *Geçmiş*, bir yeniden okuma aracının ontik vasıtası olmaktan çok yitirilmiş veya unutturulmuş bir kavram olarak *yeniden okuma hermeneutiği* kadar güçlüdür. Türklerin ortak belleğinin hal-i pürmelâlini ve bu belleğin idrakine yönelik temelde kuramsal olan yaklaşımın önemli karşılıklarından biri Cengiz Aytmatov’un *Gün Olur Asra Bedel* (Asırdan da Uzun Gün) anlatısında ortaya konulur. Aytmatov’un Manas Destanı’ndan anne sütü emer gibi çekerek yarattığı *Gün Olur Asra Bedel*’de Juan-Juanların insanları “mankurtlaştırarak” nasıl hafızasız ve tarihi bilincinden yoksun bir halde bıraktığı; halkın da bu bellek yitiminin nasıl bir anlatı formuyla intikal ettirerek ayırdında olduğu çarpıcı bir şekilde tahkiye edilmiştir (Aytmatov 1999: 150-3).

Halkbilimsel bağlamın kültürel belleğe katkısı *imgelem* aracılığıyla, *aktarma* ve *düzen* işlevini yerine getiren *anlatı* nosyonu ile olacaktır. Anlatı üzerine bir bahis açıldığında mevzu, ilke olarak anlatının tamamlanmamış olmasına dayanır (Sarlo, 2012: 37). Bu da sonsuz bir akışın ölümsüzlüğüyle halkbiliminin çalışma dinamiklerini diri tutar. Ancak halkbilimsel açıdan anlatının hem sözlü kültür hem de yazılı kültür bağlamında belirlenmesi, değişimlerin ve farkların ortaya konulması gerekir. Sonuç olarak Andreas Huyssen’in (1999: 13) bellekle ilgili yapılan tüm araştırma faaliyetlerine dönük çıkarımlarını

da göz önünde bulundurarak halkbilimsel yaklaşımın ufkunu görmek gerekir:¹⁹

Dilde, anlatıda, görüntüde ya da kaydedilmiş seste olsun; bütün temsil biçimlerinin belleğe dayandığını görmek için çok gelişkin bir kurama gerek yok ama belleğin kendisi, bizi sahici bir başlangıca götürmek ya da gerçeğe doğrulanabilir bir erişim sağlamaktan çok, geç kalmışlığında bile ve özellikle de bu yüzden temsile dayanır. Geçmiş belleğin içinde yalın bir halde bulunmaz, anı haline gelmesi için dile getirilmesi gerekir. Bir olayı yaşamak ile onu bir temsil içinde anımsamak arasında bir yarığın oluşması kaçınılmazdır. Bu çatlaktan yakınmak ya da bu çatlağı görmezlikten gelmek yerine, onu kültürel ve sanatsal yaratıcılık açısından güçlü bir uyarıcı olarak anlamak gerekir. O ünlü kurabiyesiyle Proust deneyiminin öteki ucunda çocukluğun kendisi değil, çocukluğun anımsanması yer alır. Anımsamanın tarzı, ele geçirmeden çok bir arayıştır. Her anımsama kopmaz biçimde geçmiş bir olaya ya da deneyime bağlı olsa bile, herhangi bir anımsama ediminin zamansal statüsü hep şimdidir, yoksa naif bir epistemolojinin öne süreceği gibi geçmişin kendisi değildir.

¹⁹ Alıntıda gönderme yapılacağından Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* kitaplarında hatırlama dinamiklerinin edebî bir araç olduğu iki romanı için bkz. 2013a ve 2013b.

İkinci Bölüm

SÖZLÜ-YAZILI KÜLTÜR VE HATIRLAMA

Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Yaşanan Dönüşümler

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte bir dizi değişim ve dönüşüm olmuştur. Bu değişimler ve dönüşümler, düşünceyi ifade etme ve aktarma aracı olarak *sözün* kullanımından *yazının* kullanımına geçişle gerçekleşmiştir. Bu durumda “ileti, iletişim aracının kendisidir” (McLuhan, 1994: 7) kabulünden hareket edilirse nesnenin başlı başına özneyi değiştirme ve dönüştürme potansiyeline erişilebilir. Yazının icadı çok eskilere dayansa da, kayıt yapmanın dışında ifade etme veya aktarma aracı olarak yazının kullanımıyla, onu sözden farklılaştıran nokta, sözün ulaşamadığı kadar geniş bir alana ulaşabilmesidir. Burada “yazılı kültür” ile kastedilen, yazının artık düşünceyi ifade etme ve aktarma aracı olarak geniş kitleleri etkileyebilecek düzeye ulaşmasını sağlayan matbaanın icadı ve kullanımının yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan dönemin niteliğidir. Matbaanın icadı ve ilk kullanımı Çin’de olmuş olsa da, “yazılı kültür” gibi bir ifadenin oluşumuna neden olacak ölçüde etkin ve yaygın kullanımı Batı Avrupa’da gerçekleşmiştir. Gutenberg’den çok

önce Doğu'da baskılı hurufat tekniğinin bilindiği, Çinlilerin 11. yüzyılda kilden, 13. yüzyılda Kore'de metinler için metal karakterler kullanıldığı sabittir (Chartier, 1998: 206). Ancak Chartier'nin de temas ettiği ve Vico, Malesherbes veya Condorcet gibi bilim insanlarının da belirttiği gibi harflerle yazının ortaya çıkışı ve matbaanın bulunuşu, Batı'da "iktidarın uygulama ya da eleştiri biçimlerinde olduğu gibi, bilginin saklanması ve dağıtım koşullarında da" değişimlerin güçlü etkenidir (1998: 192). Condorcet matbaanın güçlü etkisini, matbaa ile daha durgun ancak daha derin izlenimleri birbiriyle paylaşan yeni bir halk kitlesinin oluşması üzerinden okuyarak sanatın Aydınlanma aracına dönüşmesi sürecinde, matbaa sayesinde tutkular ve duygular üzerindeki baskının ağırlığının hafiflediğini, aklın daha kesin ve sürekli bir gücün etkisi altına girmiş olduğunu iddia eder (akt. Chartier, 1998: 199-200) ve bunu bir Batı başarısı olarak çözümler.

Batı, "matbaa ile birlikte toplumsal yaşamın arketipsel kuralına değişimin kendisinin dönüştüğü, teknolojik ilerleme evresine girer" (McLuhan, 2001: 87). Bu, Batı tarihinde "yeni-den doğuş" olarak kabul edilen Rönesans döneminde başlayan, birkaç yüzyıl sonra "modernlik" olarak tanımlanacak gelişmelere denk düşer. Peter Burke (2000: 78), İtalya'da başlayan Rönesans'ın Kuzey Avrupa'ya doğru yayılmasında matbaanın çok önemli olduğunu ifade eder. Gutenberg devrimi diye adlandırılan etki yazıdan çok daha farklı ve daha kesin değişimler yaratmıştır. Gutenberg ile yalnızca metinlerin üretim yöntemleri değil, metnin yapısı, biçimleri ve onu okuyuculara ulaştıran araçlar da değişmiştir (Chartier, 1998: 207).

Söz konusu gelişmelerde matbaanın yaygın olarak kullanımı, *erken dönem modernite çağı* olarak nitelenen dönemde kamuoyu, kamusalılık vb. gibi tabirlerin geliştiği bir kent yaşamını başlatmıştır. Bir bakıma, bilginin kentler arasındaki dolaşımını yazılı kültür dönemini sözlü kültür döneminden ayırıcı en önemli noktadır. Diğer yandan sözü kentli bilgiye dönüştürdü

diye iddia edilebilir. Bu konuyu Peter Burke, ayrıntılı bir şekilde inceler. Bilginin üretilmesinden sınıflandırılmasına, depolanmasına ve yayılımına değin bir dizi dönem, süreç ve gelişme gibi konuların dönüp dolaştığı nokta, yazıyla yapılan kaydın çoğaltılıp yayılmasıdır. Matbaa bu sürecin en aktif aktörüdür. Burke'ün analizlerinden çıkarılarak rahatlıkla denilebilir ki, toplumsal-anlamda “bilgi kavramı” kent yaşamının oluşmaya başladığı dönemlerde söz konusudur. Kısaca bu bağlamdaki epistemoloji bir kentlilik olgusudur. Kentlerde üretilen ve işlenen bu bilgi, “-coğrafya sınırlarını zayıflatan ve bilgileri özgün ortamlarından koparan- basım aracılığıyla yayılıyor ya da yenisinden ihraç ediliyordu” (Burke, 2008: 85). Burke'ün bu bağlamda bahsettiği Venedik, Amsterdam ve Londra gibi kentler Avrupa'nın hem ekonomik hem de basım imkânları bakımından en önemli kentleridir. Bu anlamda, sanayi devrimiyle üretimin gelişmesine paralel olarak ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi, başta gazete, dergi ve kitap basım tekniklerinin gelişmesi (Tokgöz, 2015: 42-7) yeni bir kültür çağının başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bu da, basım teknolojilerinin gelişmesiyle yayılan bilginin sınır tanımamaya başlaması, yazılı kültürün bir kent kültürü olması; diğer bir deyişle modern çağın kent kültürü olması anlamına gelmektedir. Zira sözlü kültürün egemen olduğu dönemlerin de kendine özgü kent kültürünün varlığı söz konusudur. Örneğin Ortaçağ'da Batı Avrupa'daki kentler, üretimin sadece toprağa bağlı olmasından çıkması, ticaretin gelişmesiyle ilk kapitalist dönem ekonomisindeki gelişmelerin doğurduğu kentlerin bulunduğu bilinmektedir.

Henri Pirenne'in betimleyişiyle (2014: 105), 10. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan kentler, ekonominin ticarete dayandığı dönemlerde tüccarlar ve burjuva sınıfının doğması, ticaretin yapıldığı kentlerin oluşması, bu kentlerde nüfusun gittikçe artması, güvenlik nedeniyle kolluk güçleri ve belediye teşkilatlarının kurulması vb. gelişmeler modern anlamda kentin kökenlerini oluşturur. Ancak modern anlamda bir kente

daha çok vardır. Bu gelişme ticaretin ve para ekonomisinin gelişmesine paralel olarak ilerleyecektir. Ancak, asıl modern anlamdaki kent, ticaret kapitalizmi döneminde doğan erken kentler, ticaretin gelişmesi, kol gücüne dayanan “manifaktür” ekonomisiyle hızla gelişmeye başlayan kentler, daha sonra sanayi kapitalizmi ile birlikte günümüzdeki şeklini almıştır. Johannes Fabian’ın (1999:151) belirttiği gibi “matbaa baskısı büyük bir güvenilirlikle kitle üretimini mümkün kılmıştı”. Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet açısından matbaanın etki durumu Nebi Özdemir (2008: 36) tarafından, matbaanın yazılı kültür esaslı Batı medeniyetinin yaygınlaşmasını sağlayan bir araç olarak belirmesi şeklinde açıklanmıştır.

Buraya kadar kültürle ilgili yapılmış çıkarımları, kültürün kendini iletişim kanalı teknolojisine göre şekillendirdiğini ifade etmenin bir başka yolu olarak anlaşılmalıdır. Kısaca sözün hâkim aracılığıyla oluşan toplumların yarattığı kültür ile yazının hâkim aracılığıyla oluşan kültür birbirinden farklıdır. Bu farkı oluşturan temel nedenlerden biri, iki aracın da teknolojilerinin farklı olmasıdır. Başka bir deyişle, sözün hâkimiyetini icra edeceği gücü belli, görece dar bir muhit ve kısa bir zaman-ken; yazının hâkimiyeti daha geniş coğrafyalar ve zamanlardır. Söz ve yazı arasındaki temel farklılık (belki de karşıtlık) öncelikle gerçeğin konumunun her iki tarafta farklı oluşudur. Bunu özellikle sözlü bellek temelinde açıklayacak olursak, gerçeğin farklı konumundan dolayı sözlü belleğin yazıyı sevmediğini bile söyleyebiliriz (Borgeaud, 1999a: 70). François Hartog da (1997: 273) Philippe Borgeaud’un yaklaşımına benzer bir biçimde, yazının bir şeyi saklamaya başlamadan önce ölümcül bir yaklaşım sergilediğini ifade eder. Bu yaklaşım da gerçeğin konumunun oluşturduğu farklılığa temastır.

Batı Avrupa’da kentlerin gelişmesi, yaşam tarzının gelişmesi anlamına gelecek değişimleri kapsadığı söylenebilir. Şüphesiz ki, Ortaçağ dönemlerinde, sözlü kültür dönemlerinde de kentler vardır. Ancak bu kentler modern anlamda kent değil-

dir. Antikçağ'ın site kentlerinden Ortaçağ'ın kale kentlerine, Rönesans'ın liman kentlerinden günümüzün metropollerine değin, değişimin ana ekseninin yaşam biçimini değiştiren ve dönüştüren temel neden iletişim ve ulaşım araçlarındaki gelişmelerdir. Yaşam alanlarındaki değişimler, toplumsal dönüşümler, teknolojilerdeki yenilikler elbette ki dilde ve dilin kullanımında da bir dizi değişmeyi ve dönüşmeyi beraberinde getirir. Dilde ve sembolik dünyadaki bu değişimler de, düşünme, imgeleme ve duygulanma alanlarındaki değişimleri doğurur. Daha genel bir deyişle yeni yaşam tarzının içinde yeni insanın yeni dili ve yeni kültür yaratıları ardısıra ortaya çıkar.

Dilin değişmeye başladığı bir toplumda, her şeyin değiştiğini kabul etmek neredeyse evrensel bir dogmadır. Dil, insanın kendisini ifade biçiminin dışında başlı başına bir geçmiş ve kültür taşıyıcısıdır. Dili olmayan, bir başka deyişle dili ölen bir toplumun geçmişinden söz etmek olanaksız görünmektedir. Dolayısıyla dil, hatırlamanın kültürel içeriğinin temel formudur. Bu form, insanın tarih boyunca erişebildiği teknik seviyeye göre değişim göstermiştir. Bu değişimi de insanın dil ürünlerini aktarmak için kullandığı yöntem ve araçların yapısı belirlemiştir. Söz araçlarının kullanıldığı dönemlerde, sözün yapısından kaynaklanan yöntemler kullanılmış; yazının icadı, dahası matbaanın icadıyla birlikte yazının yapısı ve yöntemleri hatırlama eylemini biçimlendirmiştir. Fredric Jameson'ın (2008: 101) belirttiği üzere metinsellik, çağdaşlarına düşüncenin bağlamını veren, yazarın bağlamını ve somut konumunu yeniden düşünmeye çalışan bir alana doğru genişlemiştir.

Bu değişim *okuryazar olmak, kentli olmak, modern olmak* gibi farklı şekillerde ifade edilebilir. Ancak hepsi için ortak olan, değişimin temelinde yazı temelli bir dil kullanımının, söz temelli dil kullanımının yerine geçmesidir. Burada, "söz"e dayalı dil kurallarıyla yaratılan sözlü kültürün anlatı nosyonlarının (örneğin mecazlı, metaforlu anlatım vb. gibi) yerine yazının getirdiği dil kurallarıyla yeni anlatı nosyonları geçmiştir. Söz

temelliden yazı temelliye kaçış gibi tabirlerinin kitap öznesi etrafında tartışılmadığına dikkat edilmelidir. Roger Chartier'nin (1998: 72) belirttiği gibi kitaplar yazılan şeyler değildir! "Kitaplar, kâtipler ve zanaatçılar, mekanik ya da teknik düzenekler ve aletler, matbaa makineleri ve öteki makineler tarafından *imal edilirler*".¹

Bu bölümde, yukarıda çerçevesi çizildiği şekliyle, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte değişen ve dönüşen dil ve dilin bağlı olduğu kavramlara ilişkin bir irdeleme yapılacaktır.² Bu irdelemenin amacı bu değişimin, söz konusu kültürlerdeki bellek, hatırlama ve geçmiş gibi nosyonları nasıl etkilediğini (değiştirdiğini veya dönüştürdüğünü) betimlemektir. Buna bağlı olarak kültürel kodlar çerçevesinde değişen bütün *formlar, türler ve araçlar* nasıl ve hangi bakımlardan öncekilerle ilişkili, öncekilerin devamı ve öncekilerden ayrı olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Bilincin Dönüşümü

Sözlü kültür, iletişimin ağırlıkla söze bağlı olarak gerçekleştiği dönemleri ifade eder. İletişimin, kendini ifade etmenin, doğayı ve doğaüstünü betimlemenin ve dolayısıyla edebî düşüncenin söz temelli gerçekleştiği dönem olarak sözlü kültür, *sözün* doğasına uygun olarak gelişir. Yazılı kültürse benzer şekilde, iletişimin *yazıyla* veya yazı teknolojileriyle dolayımlandığı kültürdür. Her iki kültürün de kullandıkları teknoloji dolayısıyla kendine özgü doğaları, ayrıldığı noktalar, kesiştiği alanlar ve birbirine geçtiği yerler vardır. Öncelikle ikisi arasındaki farkı ortaya koymak için birbirlerinden ayrıldıkları noktaları belirlemek uygun olacaktır.

¹ Vurgu bana aittir.

² Yazılı kültüre etnolojik bir metot açısından bkz. Clifford, J., Marcus, G. E., 1986.

Sözlü kültür ve yazılı kültür arasında iki temel kıstasa göre bir ayırım yapılabilir: *dönem* ve *işlev*. İlkinde sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki ayırım, iki farklı dönem olarak ele alınarak yapılabilir. Burada dönem ile kastedilen çağdır ve o çağın düşünce dünyasının ortaya koyduğu tin (ruh) veya düşünme biçimidir. Bu tin veya düşünme biçimi, bir çağ hakkında bir tipoloji çıkarmak için gereken bütün bilgiyi içerir. Bu bilgilere de o çağın ürettiği düşünce ürünleri (ki bunlar çoğunlukla edebî düşünce ürünleridir) vasıtasıyla erişilebilir. Bu nedenle öncelikle sözlü kültür dönemine ilişkin bazı temel bilgileri hatırlamak gerekir.

Çoğunlukla sözlü kültür döneminin düşünme biçiminin temel karakteristiği sembolik düşünce olarak kabul edilir. Sembolik düşünce, dönemin insanının doğayı, evreni ve doğaüstü güçleri anlama, tanımlama ve betimleme araçlarıdır. Bu araçlar, efsane, destan, masal gibi mitik anlatıların nesneleri (tanrılar, ruhlar, doğa olayları vb. gibi) günümüz anlamında bir “gerçek” olmasalar da bir “gerçeklik” atfedilerek sembolik olarak anlaşılırlar. Bunlara iman edilir, inanılır. Başka bir deyişle, sözlü kültür döneminin düşüncesi doğayı, evreni ve toplumu semboller ile kategorileştirir ve öyle anlar. Lévy-Bruhl gibi yazarlara göre, bu kültür ilkel dönem kültürüdür ve mantıksal düşünce yoktur. Cassirer’de de, mitolojik düşünceyi oluşturan sembolik formlar dilin temel yapılarıdır. Dil, mitolojik düşünceyi oluşturan sembollerin gelişmesiyle oluşur (bkz. Cassirer, 2005).

Sözlü kültür dönemindeki düşünme biçimini oluşturan yedi temel nitelik kısaca şöyle özetlenebilir: 1) Sembolik düşünce. Düşünce sembolik araçlarla oluşturulur (örneğin, üretkenlik “ana” düşüncesini ifade eden “kalça” ve “meme” şeklinde sembolleştirilir). 2) Mantık öncesi. Temel mantık yasaları ihlal edilebilir (örneğin, üçüncü halin olanaksızlığı, hem var hem yok olmak mümkündür; ölümlüler bir vasıta ile ölümsüz olabilir). 3) Sembol gerçektir. Tıpkı temsil ettiği şeyler gibi (Tanrı’nın

sembolü Tanrı kadar kutsaldır). 4) Dilin kullanımı aynı zamanda törenseldir. Başka bir deyişle dil tek başına bir anlam ifade etmez; dilin anlatımını güçlendiren temel yardımcıları vardır, dans, müzik, jest ve beden hareketleri vb. gibi. Bu, dilin ritüelistik biçimdeki törensel kullanımlarına kadar götürülebilir. Bu da dilin sembolik formlarının anlatımlarını güçlendirir. 5) Zaman döngüseldir. Örneğin bütün doğa, doğaüstü, tanrılar ve ruhlar daima bir döngü içinde var olurlar. Her şey yokluğa giderken yeniden varlığa doğru akar. Bu aynı zamanda ritüelistik yapıyı da doğurmuş, dolayısıyla her şeyin kendisini tekrar ederek var ettiği ve yenilediği bir tören olarak düşünülür. 6) İletişim söze dayalı olarak yüz yüze, eşzamanlılık ve eşmekânlılık içinde gerçekleşir. 7) Mekân sözün ulaşma boyutuna paralel olarak kavramlaşmıştır. Sözle iletişimi mümkün kılacak şekilde “yakın” anlamında kabul edilir. Sözlü iletişimi mümkün kılan “yakın” kavramıyla inşa edilir. Sözlü iletişime bağlı olarak inşa edilen mekânlar, sözlü iletişimin boyutlarıyla düşünülür. Bu nedenle iletişimin sözle olması mekânların önemini arttırmış; hattâ mekânların “kutsal olmalarının temeli”ni oluşturmuştur. Sözlü kültürde bireysel bir deneyimin karşılığı olarak değil, toplumsal bir olgu olarak bilgi mevcuttur. Herkesin çevresinde ayrı ayrı dokunan ortak bir bilincin oluşması bakımından bilgi kavramı değerlendirilir. Sözlü kültürde hiçbir şeyi bellemeye gerek yoktur hattâ herhangi bir şeyi bellemek de olanaksızdır (Sanders, 2010: 22).

Yukarıda kısaca özetlenen sözlü kültür döneminin temel nitelikleri en geniş anlamda şu kavramlarla ifade edilir: Sembol, mantık, temsil, tekrar, zaman, mekân ve sözlü iletişim. Bu kavramlar dönemsel nitelikleri bakımından sözlü kültürü yazılı kültürden ayırır. Bu doğrultuda Walter J. Ong’un sözlü kültürün özellikleri olarak çalışması boyunca sıraladığı hususlar, az önce sıralanan kavramların içinde yer alan özelliklerdir. Walter J. Ong, J.-P. Vernant, V. Propp, B. Sanders gibi bilim insanlarının çalışmalarından hareketle sözlü kültürün özellikleri

şöyle sıralanabilir: Doğaldır. Ritüelin bir parçasıdır. Sözlüdür. Sese dayalıdır. Beden dili önemlidir. Anonimliğinin yanında anonim olmama özellikleri de görülür. Sözlü ezbere dayalıdır. Değişebilir, çeşitlenebilir, sürekli akış ve dolaşım halindedir. İcracı ve dinleyici olmak üzere iki eyleyeni vardır. Üreten yalnız değildir. Canlı iletişim, icracı ve dinleyici arasında güçlü bir yoldur. Keza dinleyicinin olay ve kahramanla duygusal olarak özdeşleşmesi temeldir; hazzı yaratan da budur. Toplumsal belleğe dayalıdır. Toplumsaldır. İnsanları topluma açık kılar. Kalıplaşma özellikleri vardır. Tekrar ve ritim esas teşkil eder. Yeniden okuma, eleştirme vb. gibi amaçlarla anlatının başına geri dönmek mümkün değildir. Çözümleme, irdeleme yoktur.³

Sözlü kültürün sadece söze dayalı gelişen ve yazının olmadığı dönemlerdeki kültürünün temel özelliklerine dikkat edilirse bir *bellek ekonomisi* söz konusudur. Söz aracılığıyla oluşturulan edebî ürünler düşünüldüğünde, *söz*ü tutarak sonraki kuşaklara aktarmak için belirli bir “bellekte tutma yöntem(ler)i”ni uygulamak gerekecektir. Çünkü bellek güvenilirmezdir. Özellikle de *söz*ün uçuculuğuna karşın bazı yöntemler geliştirilmezse belleğin de bir faydası olmayacaktır. *Söz*ün bu özelliğinden dolayı sözlü kültürde belleğin kullanımı da dil ve beden hareketlerinin uyumu içinde gerçekleştirilen ritüelistik performansları, belleğin zaaflarını yenmek içindir. *Söz*ün unutulup gitmesini engellemek, kolektif yaşantıyı unutmamak için geliştirilmiş yöntemler belleği güçlendirmeye çalışır. Bu anlamda Connerton hatırlamayı sağlayan iki temel yardımcıdan söz eder: *Mekân* ve *mekân ile koordine olmuş bedensel hareketler* (Connerton, 2012: 15).⁴ Toplamların hatırlamalarını sağlayan en önemli iki re-

³ Konu ile ilgili iki özet için bkz. (Köker, 2005 ve Gökalp-Alpaslan, 2002).

⁴ Henri Lefebvre fizyoloji ve tıbbın uhdesine bırakılmış olan bedenin felsefe tarafından göz ardı edildiğini; ritimanalistin soyutlama-daki değil, yaşanmış zamansallıktaki bedenle düşünen kişi olduğuna vurgu yapar. Bu doğrultuda ritminin, aritminin ve poliritmin me-

ferans kaynağı olan mekân ile bedensel hareket, aynı zamanda sözlü kültürün de temel niteliği olan tekrarı, törenselliği bakımından önemlidir. Connerton'ın verdiği anma töreni ile ilgili kıyafet örneği (2012: 19) hem mekân hem de bedensel hareketler bakımından sözlü kültürü tanımlar. Ona göre bunlar kültürel belleğin hatırlama biçimleridir. Bu da, sözlü kültürün temel aracı olan sözün, döneminin bazı niteliklerini, belleği ve hatırlama biçimlerini inşa ettiğini gösterir.⁵

Aslında Paul Connerton'ın çözümlemesinden hareketle sözlü kültürün yukarıda betimlenen nitelikleri okunursa, anma törenlerinin⁶ ritüel niteliği, beden hareketleri ve sözün oluşturduğu tekrar niteliğiyle mümkün olduğu görülebilir. Aynı zamanda hem zamanın döngüsel deneyimi hem de mekânın ve zamanın döngüsel inşası biçiminde deneyimi bir başka deyişle kutsal bir yer olarak tecrübe edilmesi ve yaşanması gene *yi-nelemel/tekrar* merkezinde mümkündür. *Tekrarın* bu bağlamda belleğin zaafına karşı geliştirilmiş en önemli şifa olduğu düşünülürse, halkların belleklerinin nasıl da sağlam ve güvenilir olduğu anlaşılmış olur. Sözün kişiyi toplumsallaştırması, yüz yüze iletişim sayesinde oradaki topluluğa ait yapması, belleğin de orada inşa edildiği anlamına gelmektedir. Sözün uçuculuğuna karşı geliştirilmiş kültürel çareler bizzat belleğin sürekli hatırlama yoluyla inşasını mümkün kılmıştır. Aynı zamanda da sözün kuşaktan kuşağa aktarılarak bir sözlü kültür geleneğinin oluşması sağlanmıştır. Bundan sonra böyle bir geleneği “halk belleği” olarak adlandırmak yanlış olmasa gerektir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır: Sözlü kültürün sözün bellekte tutulmasının zorluğuna çare olarak geliştirdiği

kanizmaları doğrultusunda mekân ve insana bir yaklaşım sergilenebileceğini ifade eder (2017: 45–52).

⁵ Söz ve yazı farklılığının düşünme biçimini belirlemesindeki rolüne yönelik ayrıca bkz. Finnegan, 2014.

⁶ Burada kastedilen modern anlamdaki “tören” mitik veya ilkel bir deneyim olarak da düşünülmelidir.

tüm pratikler (ki neredeyse halk edebiyatı ayırımının da böyle oluştuğu söylenebilir) aynı zamanda işlevseldir. Sözlü kültürün nitelikleri aynı zamanda yazılı kültürden ayrılan işlevleridir. Sözlü kültürü yazılı kültürden ayırmak için işlev kıstası sözün işlevleri açısından ele alınabilecek olsa da, yazı bunun için daha uygundur. Çünkü yazının söze göre belleğe yardımcı olması durumunun daha işlevsel olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yazılı kültür sözlü kültürden yazının işlevi bakımından ayrılabilir.

Bedensel hareketlerden bağımsız olarak mekânın değerlendirilmesine bilincin değişim noktalarından hareketle de yaklaşılabılır. Hakikatin bilgisine ve gerçek bilgiye ulaşmak için sözlü kültürde belleğe ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Frances A. Yates (1966: 36-7), belleğin bir sanat aracı olarak düşünülüp bellek mekânları inşa edildiğine dikkat çeker. Yates'te anlatıcı konuşmacıdır. Konuşmacı veya elinde metin olmadan konuşan konuşmacı, hatırlamasını mümkün kılacak reçeteler, kurallar ve teknikler seti oluşturur. Konuşmacı zihninin bir binanın bölümleri veya odaları boyunca adımladığı, alışkanlık kazanmış olarak önceden belleğin yerlerinin "statüsüyle kıyasladığı şeylerde durup düşündüğü varsayılır". "Yerler" bellek sanatının ürünleri olarak değerlendirilir; bir konuşma içeriğinin gerçek imajları olarak değil. Konuşmacıyı diğer insanlardan ayıran şey, zihninin içeriğinin resmini davranış ve hareketlerle çizmeksizin görselleştirebilme yeteneğidir; bir başka deyişle beden, sözü görselleştirir ve pekiştirir; "açıklayıcı resimlerin ve imajların kullanılması, retorikğin temeline değil, sunulmasına aittir" (Fabian, 1999: 144-5). Örneğin "Evlerinin Önü.." türkülerimiz de özellikle bu anlatmanın, bu retorikğin mekânsal sanatıdır; keza dağlar, ovalar, turnalar da öyledir. Frances A. Yates'te belleğin içerikleri daima bir mekân ve resme bağlanır. Konuşmacının bellek içeriği, konuşmanın yapıldığı, "yer" ve imgeye göre oluşturulur; başka bir deyişle "yer" ve imge, konuşmanın içeriğinde âdeta bir mihenk noktasıdır. Halk

hikâyelerindeki yapı bölümlerinde farkında olarak oluşturulan yinelemeler ve soruların işlevi de tam olarak böyledir. Âşığı anlatının ortasında yakalayan dinleyici, anlatının bulunduğu yeri ve gideceği istikameti kestirebilir. Anlatıyı bozan çevresel bir etken oluşması durumunda anlatısını yarıda kesmek zorunda olacak olan anlatıcı gene aynı kerteriz noktasını kullanarak anlatısına devam edebilir. *Fasıl*, *Döşeme* gibi bölümlerin yapısal özelliklerini veren en önemli araçsallıklardan biri de bu bellekteki topografya kullanımıdır.

Sözlü kültürden sonra gelişen yazılı kültür döneminin bazı temel özellikleri kısaca şöyle özetlenebilir: 1) Kavramsal düşünce (imgelerin sembollerle yardımlarına koştuğu kavramlar düşüncenin temel araçlarıdır). 2) Temel mantık kuralları yadsınamaz (örneğin bir şey hem ölümlü hem de ölümsüz olamaz). 3) İmgeler asılları gibi muamele görür; imge nesnesinin yerine geçemese de imgesiz o nesne düşünülemez. 4) Dilin kullanımı estetiktir. 5) Zaman doğrusaldır. 6) İletişim yazı ile aracı kılınır ve araçsallaştırılır; sözlü iletişimin dahi yazılı bir metin gibi kuralları vardır. 7) Mekân yazının erişebileceği kadar “uzak” olarak kavramlaşır; seyahat olgusu mekânın bir metin gibi genişleyebildiğini gösterir.

Yazılı kültürün bu nitelikleri, aslında moderniteyle birlikte gelişen dönemsel olgulardır. Bu doğrultuda yazılı kültürün nitelikleri özetle şöyle sıralanabilir: Anonimleşme ilişkisi zayıftır. Yazarı belirlidir. Yazı yoluyla aktarılır. Metne bağlıdır. Metin okuru değişse de metin değişmez. Geri dönüş istenilen sıklıkta ve yoğunlukta mümkündür. Bireysel belleğe dayallığı fazladır. Yazar ve okur olmak üzere iki eyleyeni vardır. Yazar ve okur arasında kurgulanmış, varsayılmış bir iletişim vardır. Üretenin yalnızlığı daha açıktır. Özdeşleşme kırılır. Göze dayalıdır. İçseldir, kişileri bireyleştiricidir. Kişiyi kendi iç dünya-

sına döndürür. Kalıplaşma özelliği daha zayıftır; daha çeşitli ve esnekler. Soyuttur. Çözümleme ve irdeleme vardır.⁷

Yazılı kültürse, söz yerine yazının hâkim olduğu dönemdir ki, sözlü kültürden sonra gelişmiştir. Bu dönem kıstasına göre, sözlü kültür dönemi özellikle matbaanın yaygın kullanımından önce yahut okur-yazarlık olgusundan önceki, ataların uhdesinde gelişen ve sözlü anlatılarla sonraki kuşaklara aktarılan kültürdür. Yazılı kültür ise, sözlü kültürden sonra, matbaanın yaygın kullanımına bağlı olarak gelişen okur-yazarlık olgusuyla birlikte kültürün yazıyı şekillendirdiği temel özelliklerle gelişir. Yazılı kültür, dönem olarak kentlilik ve modernite ile nitelenir. Ondan önceki döneme ait olan sözlü kültürler ise çoğunlukla sanayi-öncesi şehir-taşra ve gelenek gibi nitelemelelerin öznesidir.

Yazının iddiası, işlev bakımından sözün zayıf kaldığı boşlukları doldurmasıdır. Bilginin birikimsel, kültürün de “devamlı” olduğu kabulünden hareketle Jack Goody, yazının insanın yarattıklarına geri çekilip bakmasını; onu daha soyut, “rasyonel” ve genelleşmiş bir istikametle gözlemesini sağladığını belirtir. Yazı insanlığın iletişiminde sözden çok daha geniş bir zaman aralığından bakmasını sağlar ve bununla bir taraftan eleştiri ve yorumu bir yandan da sürecin doğruluğunu özendirir (Goody, 2001: 48).⁸ Yazının eleştiri potansiyelini de arttırdığına vurgu yapan Goody, söylemin farklı bir yoldan karşımıza çıktığına özellikle soyut türde bilgiyi çoğaltarak birikimsel bilgi potansiyelini arttırdığına işaret eder. Yazının sözlü kültürdeki iletişim yöntemlerini aşarak iletişimin doğasının, hattâ bilginin depolanma sisteminin değiştiğini söyler (2001: 48). David R. Olson da yazının tarihini bir bakıma türlerde uzmanlaşma, bilginin arşivlenmesi, kanunların düzenlenmesinin tarihi olarak görür

⁷ Konu ile ilgili iki özet için bkz. (Köker, 2005 ve Gökalp-Alpaslan 2002).

⁸ Yazının ve yazınsallığın başka bir antropolojik yorumu için bkz. Hanks, 1989.

(2006: 139). Goody, yazının konuşmayı görsel bir inceleme nesnesi haline getirerek (işitsel olduğu kadar) “objektif” kıldığını; bunun da alıcının kulaktan göze, üreticinin de sestene ele kaydığını ifade eder (2001: 56). Zaten Roland Barthes’ın da belirttiği gibi “yazı’nın görevi anlatıyı aktarmak değil ama onu gözler önüne sermektir” (1993: 111).

Yazı, sözden farklı olarak kendi yapısal işlevine göre bellek ve hatırlama performansları geliştirir. Yazı bellek için yeni bir yardımcı olmakla birlikte, düşünme biçimini ve hatırlama performanslarını kökten değiştirir. Yazı ile bellek arasında kurulan analogi de yazının hatırlama performansı bakımından işlevini ortaya koyar:

Freud 1925 yılında yazdığı bir notta, hafızama güvenmediğim zamanlar kaleme kâğıda başvuruyorum, diyor. Böylece kâğıt hafızamın dışsal bir parçası haline gelir ve aksi takdirde yanımda görünmez bir biçimde taşıyacağım birtakım şeyleri o taşır. Bir kâğıda bir şeyler yazarken, ‘gerçek belleğimin içinde maruz kalabileceği muhtemel tahrifatlardan’ uzak, sağlam bir ‘hatıra’ya sahip olacağımdan emin olarak yazarım. (...) kâğıt ve yazı tahtası, diyor Freud, tam da insan belleğini son derece ilginç bir şekilde etkili kılan nitelikten yoksundur, çünkü zihinsel aygıtımız tam da onların yapamadığı şeyi yapmayı başarır: Hem yeni algılara yönelik sınırsız bir alımlama kapasitesi vardır hem de buna rağmen bu algılara dair (değiştirilemez olmasa da) kalıcı bellek-izleri yaratır (Draaisma, 2007: 25).

Hatırlanırsa sözlü kültür dönemi *sözün* işlevine bağlı olarak nitelendiriliyordu. Sözlü kültür döneminde *sözün* hem iletişim işlevi hem de düşünmeyi biçimlendirme işlevi vardır. Bu işlev çerçevesinde biçimlenen düşüncenin yarattığı sözlü kültür, kelimenin en genel anlamıyla *halk kültürü* olarak kabul edilebilir. Diğer bir deyişle, halk kültürü, edebî düşüncenin sözel merkezli edimlerden şekillenen toplumların ürettiği kültürdür. Bu kültürün temeli olan söz, üretilen kültürel ürünlere damgasını

vurarak, sözün ilkelerine göre biçimlenen bir edebî düşünceyle ve halk kültürünün anlayışıyla ürünlerini verir. Bu anlayış, temelde halk yaşantısının biçimlendiği form ve içeriklerin sözün yapısal özelliklerine göre oluşmasından doğmuş bir çağ ruhudur. Bu kültürde sözün işlevi, hem düşünmeyi hem de düşünce-
nin kategorilerini etkilemiştir.⁹ Ayrıca bellek ve bilinç gibi zihinsel olguları biçimlendirmiştir. Sözlü kültürü “yazısız bir kültür” şeklinde tanımlayan çok basit bir şekilde tanımlamış olur. Goody’nin sözlü ve yazılı kültür arasındaki yaptığı ayırım hem iletişimi “aracı” açısından hem de bu iletişim yöntemine göre şekillenen “düşünce” kavramı açısından dır. Örneğin; yazı aracını kullanan toplumlardaki sözlü iletişim ile yazı yerine söz kullanan toplumlardaki sözlü iletişim aynı değildir. Yazı kullanan toplumlardaki sözlü iletişim, gene de “yazı ile dolayım-
lanmış düşünme” biçimleri bakımından diğerinden ayrılır. Bu bakımdan, sözlü gelenek sözlü kültürlerde kültürel aktarımın tüm bakiyesini ve yükünü taşımak zorundadır. “Okuryazar toplumlarda sözlü gelenek, kalıplaşmış fiil biçimlerinden oluşan yazınsal eylem bütünlüğünün bir parçası durumdadır” (Goody, 2009:128). Walter J. Ong’un (1999) bellekten başka bir kayıt aracı olarak yazının ortaya çıkmasının ardından gelen döneme, sözü merkezde tutarak ifade ettiği “ikinci sözlü kültür dönemi”ne Jack Goody (2010), yazının icadıyla sözün artık hiçbir şekilde eskisi gibi olmamasından dolayı, yazı sonrası yazı ile bir şekilde ilişki kurulmuş tüm dönemleri lecto-oral olarak tarif etmiştir. Goody, insanlığın “yazı”dan sonra özellikle edebiyat bağlamında sadece lecto-oral iletişime bağlı olduğunu iddia etmiştir (2010: 43).

Görüldüğü gibi, yazı, yazılı kültürlerin sözlü iletişiminin temellerini oluşturan “düşünme” biçimini etkiler. Dolayısıyla her iki kültürde de iletişim ve düşünme biçimini kapsayan, din, sanat ve edebiyat gibi düşünme biçimleri, o kültürü tanımlayan

⁹ Örneğin zaman ve mekân gibi kategoriler.

hâkim aracın niteliğine göre şekillenir. Örneğin, yazılı kültür veyahut Goody ve Watt'ın tercih ettiği adlandırmayla, *okur-yazar kültürlerde*, dinî uygulamalar okuryazar din adamlarının aracılığı ve yayılımında çoğunlukla kutsal kitaplara dayanırlar. O halde “sözlü kültürde aktarılan şey, ‘dinî’ olandan ziyade ‘büyülü’ olandır; ‘öz’den ziyade ‘dışta kalan’dır” (Goody, 2009:128). Modern zamanlarda yazı ile kendini tanımlamış yazar da tutkusunu veya imgelemine cümlelerle, söylemlerle dile getiren kişiye değil, “tümceler düşünen kişiye” denir. “Yazar” eskiden olduğundan farklıdır, o bir “Tümce-Düşünür”dür (Barthes, 2009: 161).

Yazılı kültürlerde, metinlerde yer alan ve yazı ile biçimlenmiş düşünceler, uygulama alanlarında gene metinlere yapılan referansları şart koşar. Diğer bir deyişle, her ne kadar uygulama biçimleri okuma, söyleme vb. gibi “sözlü” biçimlerde yapılsa da, bu metnin içeriği olan “düşünce” referans kaynağının metin olması, metni yaratan düşüncenin tıpkı “yazı” gibi bir mantıksal ve kurallı olmasının izlerini taşır. Bu izler hem metnin fiziksel olarak aktarıldığını hem de bu metnin bir performans şeklinde ritüelleşerek aktarılmasını sağlar. Goody’nin sözünü ettiği yazı etkisinin, bir başka deyişle yazılı kültürün sözlü iletişimi dahi dönüştürmesi olgusu, başlangıçta yazıyla birlikte sözlü kültürlerin ürünleri olan, söze dayalı geliştirilen ve aktarılan edebî metinlerin yazıya geçirilirken geçirdiği dönüşümleri ayrıntılı olarak inceler. Okuryazarlığın sonuçları ile ilgili incelemelerinde Goody ve Watt (Goody ve Watt, 2005), sözden yazıya geçişle birlikte “düşünme” biçiminin de değiştiğini vurgular. Jean-Pierre Vernant ise şöyle yaklaşır:

Bilindiği gibi yazıya dökme, kalıpları olan sözlü anlatımdan daha çeşitli, daha esnek kurallara uymaktadır. Düzyazı halindeki yazı yeni bir basamak oluşturur. (...) Düzyazı biçimindeki yazı –tıpla ilgili incelemeler, tarihsel anlatılar, sözönerlerin savunmaları, düşünürlerin yazıları– sözlü gelenek ile şiirsel yaratılar karşısında başka bir anlatım yolu de-

ğil yeni bir düşünce biçimi oluşturur. Yazılı söylemin düzenlenişi daha sıkı bir incelemeyle, kavramsal gerecin daha katı biçimde düzene konulmasıyla el ele gider. (1996: 195)

Buradan hareketle yazının işlevinin önemi belleğin ölümlülüğü fikri çerçevesinde anlaşılabilir. Örneğin sözlü kültürlerde her şey ataların, büyüklerin zihninde mahfuzdur, bundan ötürü en uzun ömürlü kişi bilginin temel ve ana kaynağı olarak yaşamaya devam eder. Yaşlılara gösterilen saygının nedeni sırf bu nedenden okunabilir veya görülebilir. Kısıtlı koşullarda yazıya sahip olan toplumlar da dâhil olmak üzere yaşlılar, “Yerine konmaz geçmiş hakkındaki bilgilerin, yani toplumun gelenekleri ve kültürü hakkındaki bilgilerin yerine konmaz depolarıdır” (Goody, 2009: 130).

Belleğin kişilerle birlikte yok olup gittiği toplumların, kendilerinin kültürel miraslarını sonraki kuşaklara nasıl aktaracakları sorunu önemli olacaktır. Bilginin neredeyse tek ardiyesinin insan hafızası olduğu gerçeği, bu bilgilerin her zaman hatırlanmaya olduğu kadar unutulmaya müsait olduğu anlamına da gelir. Elbette özel bilgileri muhafaza etmek için geliştirilmiş metotlar da vardır (Goody, 2009: 130). Bu yöntemleri geliştiren sözlü kültür döneminde deneyimlerin ortaklığına dayanan, çoğunlukla da ritüelleştirilen deneyimlerin sergilendiği performanslarla kuşaklararası bellek köprüsü kurulur. Halbwachs’ın “kolektif bellek” kavramı özellikle böyle bir işlevi yerine getiriyordu. Çağdaşların paylaştığı deneyimler, birlikte bulundukları mekân ve birlikte örgütledikleri zaman, onların deneyimlerini bellekleştiriyordu. Komşuyu komşunun külüne muhtaç olmasını belirleyen dinamikler, sosyal bilinci de belirlemektedir. Kuşaklar arasında kurulan bellek köprüsü, zamanla aşınıyor; geçmiş muğlâklaşan bir nostaljinin silik fotoğrafları haline geliyordu. Sözü toplumsallaştırıcı gücü salt o çağdaşlar arasında keskin bir görüntü sunabiliyor; çağdaşlar uzaklaştıkça keskinlik bulanmaya başlıyordu.

Sözün aktarma gücü, belleğin depolama kapasitesini aşmaya başladığı dönemlere geldiğinde, Goody'nin okuryazar kültür denilen çağın şafağıydı. Çünkü yazının varlığı artık *söz*ü o kendi şaşalı dönemlerindeki o bildik şekilde örgütleyemiyor, bu nedenle de bellekle uzlaşamamaya başlıyordu. Yazının bu etkisi, kendi kurallı yapısından ve sonsuz sayıda yorum imkânını getiren muhayyelden veya "somut" bir yazarın varlığından oluşan metni inşa etti ve bu "metin"le söz, eski işlevini yitirdi. Yazı *söz*ü metne dökerek, onu kendince bellekleştirdi, özellikle yazı halini bellekleştirdi; metnin *söz* hali, metin her okunduğunda canlandırıldı, ancak uçup giden canlandırmanın belleği de artık metnin güvenli yüzeyinde olduğu için eski etkisini gösteremedi. Metnin yazı aracılığıyla üretilmediği tartışması da dikkate alınmalıdır. Dupont'a göre (2001: 28), "Yazı, kendisini metne dönüştüren okuma edimlerine bir sözce önerir."

Yukarıdaki betimleme Jack Goody ve Ian Watt'ın yaptığı çözümlemenin bir okuması olarak alınırsa eğer, yazının sadece *söz*ün yerine geçen, onun açığını kapatan bir işlevle kendini göstermediği anlaşılabacaktır. Metne yönelik izlemlerden biri de metni sadece kelimeleri değil şeyleri, nesneleri de içerecek bir şekilde genişletmek olmuştur (Titon, 2006: 150). Yazı, aynı zamanda yeni bir düşünme biçimi getirmiştir. Beden hareketlerinin ve ritminin belleğine güvenen *söz* çağı, imgelem gücünü artık bir mimarî mekân gibi kurgulanan metne bırakmıştır. Evet, metin imgelem gücü getirmiştir. Aynı zamanda imgelerle oluşan bir bellek getirmiştir. Sözlü kültürden yazılı kültüre gerçekleşen bu değişim, söze dayalı belleği dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, yazının sağladığı eleştirel düşünme yoluyla gerçekleşir. Sözlü kültürün üyeleri ritüelleri, Tanrıları ve dayanakları hususunda zaman zaman şüpheye düşerler. "Fakat ne zaman ki bunlar yazıya geçirilirler, işte o zaman, kendi kendini inşa eden gerçek bir eleştiri geleneği ortaya çıkar" (Goody, 2009:131). Önemli filozoflardan Jacques Rancière de yazının "suskunluğu"ndan çıkan anlamı eşeler. Yazılı harfin "*söz*ün ölü

resmi”ne benzediğini taklit ve tekrardan başka bir becerisi olmadığına ifade ederek şunları ekler:

Yalnızca sözün çoğaltılmasını ve bilginin saklanmasını sağlayan bir araç değil, sözün ve bilginin beyanı ve dolaşma girmesinin özgül rejimidir yazı. Kökeninden bihaber, varış noktasına karşı kayıtsız, tek başına konuşan bir söz, öksüz bir beyan rejimidir. Bu söz rejimi çağdaş edebiyat kuramcılarının terimleriyle, ‘kendi kendini amaç edinen’ (*au-totélique*) ya da ‘geçişsiz’ (*intransitive*) olarak adlandırılabilir... Metin, yazı fikrinin özünde yatan bir çatallanmayı görünür kılar ve bu çatallanmayı, bir söz rejimi olarak yazı kavramının tanımını haline getirir... yazının hakikati, bedene bürünmesinde değil, saf değiştirmesinde, başıboş harfin ‘suskunluğu’nda yatar... (2011: 101-2 ve 108)¹⁰

Bellekle ilgili çok önemli çalışmalara imza atmış Hollandalı psikolog Douwe Draaisma yazının bilinç süreçlerindeki etkisi konusunda birçok açılım ortaya koymuş ve bunu disiplinler arası yaklaşımla gündelik hayatın mekanizmalarına doğru genişletmeyi başarmıştır (bkz. Draaisma, 2004). Mekânsal da olsa yazı içeren eğretilmelerin belleği bir depo olarak temsil edemeyeceklerine dikkat çeken Draaisma, yazmanın bir soyutlama sürecinin varlığını baştan kabul ettiğini belirtir. Depolamada yazmada olduğu gibi bir önkabul mevzubahis değildir. Yazıda bir deneyim türü, muhakeme etmenin ve elemenin bir sonucu olan bir temsil ortaya konur. “Yazılmış olan şeyle yaşanmış deneyim yer değiştiremez, yazılmış olan şey mesafe ve anlatım üzerine kuruludur. Oysa depolar, bizzat nesnelerin kendisine ev sahipliği yapar” (Draaisma, 2007: 75).

Modern toplumda görsel ve işitsel hakikatçilik bir kenara bırakılırsa, yazınsal anlama önem verilmektedir. Bu önem yalnızca sözleşmelerde ve kurumlarda ortaya çıkan bir durum

¹⁰ Sessizliğin söz değeri konusunda başka bir yaklaşım için bkz. (Basso, 1970) ve (Burke, 2016: 187-213).

değildir. Müzikte ve dinde de yazınsal ifade kendine daha güçlü bir yer edinmiş durumdadır. Olson'un (2006: 136) yazın dünyasında sözlü kültürü tartıştığı çalışmasına göre 18. yüzyılda Rousseau bile toplumsal ilerlemişlikle piktograflardan karakterlere oradan da alfabeye geçiş sürecinde bir ilişki görüyordu. Bu fikrin cazibesi, Lucien Febvre, Henri-Jean Martin, Jack Goody, Ian Watt, Eric Havelock, Walter J. Ong ve Marshall McLuhan'ın *konuşma, sözellik, yazınsallık, okuryazarlık* kavramlarının psikoloji ve sosyal değişimlerdeki boyutlarına eğilmeleri ve tespitleriyle kaybolmuştur. Dili bir konuşma formu olarak tanımlayan, modern dilbilimin babası sayılan Ferdinand de Saussure, yazıyı konuşmaya indirgiyordu. Diğer taraftan Roland Barthes, Jacques Derrida ve Julia Kristeva yazının varlığı ve etkisini çağdaş kültürün her tarafa sinen bir "écriture" (yazılı kültür), "intertextuality" (metinlerarasılık) ortaya koyduğunu ve konuşmadan hayli bağımsız özellikler olarak okudular (Olson, 2006: 136). Esasen yazı konuşmanın çok sınırlı bir sunumunu içinde taşımaktadır. Olson'a göre, Roy Harris'in yazının tarihini, konuşmayı kopyalarken neleri kaybettiğimizi toparlamanın tarihi olduğuna dikkati çekmesine vurgu yapar (2006:138).

Yazı yoluyla yeni bir bellek fikri oluşmaya başlamıştır. Bunun temel sebebi, sözlü kültürdeki sembolün sese dayalı temsil gücünün imgenin görüntüye dayalı betimleme gücüne yenilmiş olmasıdır. Ong'un bakış açısından yorumlanırsa, "görüntü" ile "ses" arasında yaptığı ayırım sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki farkın temelini izah eder. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte bilincin yapısını değişmesine neden olan şey, *sesten görüntüye* geçiş, balmumu tabletteki izin kesinliği ve kalıcılığı gibi, görüntülerden oluşan imgeleminde sadece görülen ile sınırlı kalmadan imgelemin sınırsız olanaklarını kullanma gibi bir olanağı getirmiştir.

Sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki ayırımın en önemli tarafı Goody ve Watt'ın çalışmasında bulunabilir. Bu yazıda

sözlü kültür ile yazılı kültür (okuryazar kültür) arasındaki ayırım söz ile yazı araçlarının işlevlerinin yarattığı sonuçlar bakımından yapılır. Bu yazıdaki çıkarım kısaca şöyle kabul edilebilir: Yazı, kültürel gelenekte değişimin kaydını tuttuğu için geçmişe eleştirel bakışın oluşmasını, dolayısıyla “söylence” eğilimli düşünmek yerine “tarihsel olgu” eğilimli düşünmenin doğusudur. Kültürel gelenekleri yüz yüze gerçekleştiren, söz ile yapan toplumlarda, zamanla değişen, form değiştiren veya önemini kaybeden, geleneği oluşmayan unsurların unutulup gitmesi veya toplumun yaşantısında önemi ve işlevi olan kültürel unsurların aktarıldığı, söz ile intikal eden toplumlarda değişimi izleyecek bir kaydın olmamasına, değişimin ne olduğuna ilişkin bir sorunsal yoktur. Oysa okuryazar toplumlarda kültürel gelenekler yazı ile aktarıldığı için bu değişimler kolaylıkla izlenebilir. Kısaca, sözlü kültürlerde sözün değişimleri kaydetmeyişi, özellikle şimdiki zaman içindeki icrasının önemli olması, geçmişe ilişkin yazılı kültürdeki gibi peşine düşme ediminin de olmamasının nedenidir. Yazılı kültürlerde ise, şimdiki zaman ile geçmiş zaman arasındaki değişimlere, yazılı kayıtlardan hareketle ulaşabildiği için buna karşı bir önem verilir. Bu da geçmişe yönelik kuşkulananmanın doğmasına, dolayısıyla geçmişe eleştirel bir sorgulamayla bakılmasını “söylence” ile “gerçek” arasındaki ayırımın yapıldığını gösterir. Sözlü kültürlerde böyle bir ayırımdan söz etmek güçtür (Goody ve Watt, 2005: 168).

Bu ayırım aynı zamanda yazının kesin varlığı ile yoruma açık varlığının doğurduğu yorum olanakları, okuyucuyu eleştirel bir düşünme biçimine sevk eder. Okuyucu metin karşında düşünür, şüphe eder; bunlardan endişe, acı ve haz duyabilir. Ama tüm bu duygular bir şeyi gösterir, neyin gerçek neyin mit olduğu artık bir sorundur; okuyucu muhayyilesine göre miti gerçekmiş, gerçeği mitmiş gibi okuma serbestisine sahiptir ve bunda da herhangi bir “gelenek baskısı” altında değildir. Sözün aksine yazının orada duruyor oluşu, okuyucuyu bekliyor oluşu

muhtemel bütün yorum olanaklarını metnin zenginlik hanesine yazar.

Söz ile yazı arasındaki farkı doğuran bellek ve icra sonunda sözün mitopoetik, *yazının* ise rasyonelliğine yapılan vurgunun yanında (Haskins, 2001:159-60), işlevsel farklılığın temelde mitsel performanslar açısından oluştuğu ayrıca vurgulanmalıdır:

Sözün hazza yönelik olmasının nedeni, dinleyenlerin üstünde bir biçimde büyü etkisi yapmasıdır. Ölçü kalıplarına dayalı biçimi, tartısı, ses benzeşimleri, ezgiselliği, beden devinimleri, kimi kez eşliğindeki danslarla sözlü anlatım, halkın, anlatı gerecini oluşturan dramatik eylemlerle duygusal bir bütünleşme sürecini başlatır. (...) değişik yüksek sesle okuma türlerine –şiir, tragedya, retorik, sofistik– aynı tür etkililiği kazandıran sözün büyü, Yunanlılar için *logosun* boyutlarından birini oluşturmaktadır. Dramatik, büyüsel niteliklerinden gönüllü olarak vazgeçen *logos* düşünüş üzerindeki eylemi, öykünme işleminkinden (*mimesis*), duygudaşıktan (*sympatheia*) daha başka bir düzeye kondurur. *Logos* doğruyu titiz bir soruşturmada sonra oluşturmaya, bunu, en azından hukuk alanında, yalnızca okuyucunun eleştirel zekâsına başvuran bir serimleme yoluna göre bildirmeye yönelir. Gizeminden, aynı zamanda aşılama gücünden kurtulan söylemin, yanıltıcı ama dayanılmaz *mimesis*in aracılığıyla, dayatmasıyla kendini başkasına benimsetme gücünü yitirmesi, ancak böyle yazılı bir biçime büründüğünde gerçekleşir. Bu yüzden söylemin konumu değişir; Yunanlılar siyasal söz dağarlarında bu terime verdikleri anlamla ‘ortak bir şey’ olur: bu artık söz anıklığı olan kişinin tekeli ayrıcalığı değildir; topluluğun bütün üyelerinin eşit ölçüde malıdır. Bir metin yazmak, iletisini *es meson*, topluluğun önüne koymak demektir, yani iletiyi öbeğin bütününün kullanımına açık açık sunmaktır. *Logos* yazılı olarak kamusal alana taşınmıştır. (Vernant, 1996: 197)

Sözlü kültür dilin sese dayalı yanı tarafından biçimlendirilirken; yazılı kültür kavramsal dilin imgeye dayalı yanıyla biçimlenir. Ses, sözlü kültür döneminde daha etkin; imge, yazılı kültür dönemlerinde daha etkindir. Her iki dönemdeki etkinlik de çok güçlüdür. Bu güçlü oluşları etkinliklerin sonuçlarına bakıldığında daha iyi anlaşılır. Bu sonuçlara örnek verilecek olursa, sözlü kültürler için şu özellikler ifade edilebilir: 1) Mekân-uzam algısı çok sınırlıdır, mekânda kat etme hızı çok düşüktür. 2) Zaman algısı daireseldir, bellek güçlüdür. 3) Dil esastır. 4) Kolektif bir örgütlenmişlik vardır. 5) Sonuç olarak bunların bir araya geldiği yaşam dünyası inşa edilir.

Zaman-Mekân Algısı ve Hatırlamanın İşlevleri

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte hem zaman anlayışı ve mekân algısı hem de buna bağlı olarak hatırlamanın işlevlerinde dönüşümler olur. Bu dönüşümlerin merkez noktası insan düşüncesinin kategorileri olan zaman ve mekân birlikteliğidir. Zaman anlayışındaki değişim, mekân algısının değişimini tetikler; buna bağlı olarak da hem zamanın hem de mekânın hatırlamadaki işlevi dönüşür. Şüphesiz ki bu dönüşümlerin başlatıcısı da “söz”den “yazı”ya geçişle birlikte değişen düşünce biçimidir. Düşünce biçiminin değişimi, aslında temelde dilin değişimidir. Dilin sembolik kullanımının kavramsal kullanıma doğru değişmesi, düşünme biçimini ve onun kategorilerini kökten değiştirmiştir.

Dilin sese dayanan bir olgu olduğunu söyleyen Ong (1999: 18-9), “iştirildiği için dilin temelinin ses dünyası oluşturur” der. Dilin “ses”e dayalı bir fenomen olması, zaman ile mekân kategorilerinin iletişim süreci tarafından oluşturulduğunu gösterir. Çünkü sözlü kültürdeki iletişimin yüz yüze olması, aynı zaman ve aynı mekân içinde gerçekleşmesi, sesin iştirilebilir “uzaklık”ta olduğunu ifade eder. Bu da mekân deneyimini “ses”in ulaşabildiği “uzaklık” olarak kategorileştirilmesi anlamına gelir.

Bununla beraber mekân deneyimi sözlü kültürün ritüelistik törenleri için zemindir. Aslında günümüzde de mekânların “kutsal” oluşu, sözlü kültür dönemlerinden kalan bir kültürel mirastır. Sözlü kültürlerde mekânı kutsal yapan şey, mekânın törensel amaçla kullanımıdır. Connerton’ın verdiği örnek hatırlanırsa, mekânın hatırlama için bir referans kaynağı olması *sözün* yinleme ve temsil niteliğidir. Tekrar da, bir mekân içinde gerçekleşen ritüelin zamansal boyutunu oluşturur; söz ile birlikte yapılan bedensel hareketler ise *sözün* temsiliyetini yeniden sergiler.

İşte böyle bir kültür döneminde yazı gibi, dil yapılarının ve düşünme biçimlerinin değişmesine neden olan bir etken bulunmaktadır. Bu etken yazılı kültür dönemini başlatmış ve dil-düşünme olgusunu önemli ölçüde değiştirmiştir. Vernant (1996: 196) dilsel yapıların, “varlığın varoluş biçimlerinin tanımlanması ile mantıksal ilişkilerin gün ışığına çıkarılmasının tabanı olduğu bu tür ölçünme biçiminin, belki de ancak Yunanistan’ın bildiği yazı biçimlerinin gelişmesiyle olanaklı kılınmış olduğunu” söyler. Dil yapılarını değiştiren yazıya geçiş, mantık sistemini de değiştirmiştir. Elbette bu değişim yazının aktarım tarzının farklı oluşuyla ilgili olduğu kadar, yazıyla birlikte gerçek ve gerçek-olmayan arasında ayırımın değişmiş olması yatmaktadır. Geçmişin mitleri, masalları yazıya geçirildiği andan itibaren bir tutarsızlığın konusu olmuşlardır. Yazı hakkında şu çerçeve dikkate değerdir:

Yunan dünyasının her yanında geniş bir biçimde yayılmasının ve önceki sözlü kültürel geleneğin kaydedilmesinin ardından çok fazla geçmeksizin, geçmişe karşı, okuryazar olmayan toplumlarda yaygın olandan çok farklı bir tutum ortaya çıktı. Geçmişin, geleneğinin şu ânın gereksinimlerine engel tanımaksızın uyarlanması yerine, birçok birey, geleneksel kültürel dağarcıklarının çoğuna kalıcı biçim verilmiş olan yazılı kayıtlarda kendilerine iletilen inançlarda ve anlama kategorilerinde öylesine tutarsızlıklar buldular

ki, kabul edilen dünya resmine, özellikle de Tanrı, evren ve geçmiş fikirlerine karşı çok daha bilinçli, karşılaştırmalı ve eleştirel bir tutuma doğru itildiler (Goody ve Watt, 2005: 150-1).

Aslında pasaj, geçmişteki fikirlerin ve düşünme biçimlerinin sözde durduğu gibi durmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Sözlü kültürün düşünme biçimini belirleyen her şeyin yazı karşısında aciz kalması dikkat çekicidir. Bunun köklü değişim olduğunu gösteren zaman ve mekân kategorilerinin değişmesidir. Bu konuda yazılı kültürle birlikte zamanın anlayışının nasıl değiştiğine değinilecektir.

Yazılı kültürle birlikte kültürel mirasın aktarımında, sözlü kültürdekinden farklı bir işleyişin ortaya çıkması bir şeyin farkına varılmasını sağladı. Kültürel geleneğin ana öğelerinin bazılarının yazıya aktarılması, iki şeyin bilincine varılmasına yol açmıştır: “Şu andan farklı olarak geçmişin ayırımına ve yaşam görüntüsünde, bireyin kültürel gelenekten kaydedilmiş biçimiyle miras aldığı fitri tutarsızlıkların ayırımına varılması” (Goody ve Watt, 2005: 153). Onlara göre, halkların sonraki kuşaklara aktardıkları kültürel miraslarını oluşturan unsurlar arasındaki en önemlisi sözcüklerle aktarılandır. Örneğin, ilkin aktardıkları kültürel miraslar arasında “maddi araçları” vardır. Sonra, “davranış biçimleri” sayılabilir. İnsan kültürlerinin sonraki kuşaklara aktarılan en önemli unsurları olan, “bütün düşünsel birikimleri” olarak adlandırılabilir; düşünme-davranış biçimleri, anlayışları, tutkuları, anlama kategorileri (mekân ve zaman gibi vb.) gibi bütün “entelektüel sermayeleri” denilebilecek her türlü unsurdur. Özellikle de bu sermayenin özünü oluşturan anlama kategorileri kuşaktan kuşağa *dil* ile aktarılır. Sözlü kültürler de bu *söz* ile aktarılır. Sözlü kültürlerde, kültürün bu söz ile ağızdan kulağa iletimi, o halkın kültürel geleneğinin aktarıldığı temel yoldur. Bu aktarılan “içerikler” ise, bir mağara resmi veyahut bir kâğıt üzerindeki kayıttan farklı olarak insan belleğindedir. Söz ile iletişimin hâkim olduğu

toplumları tanımlayan sözlü kültürde *sözün* doğasını, kültürel ürünlerin içeriğini ve aktarılmasını belirler (Goody ve Watt, 2005: 125).

Başka bir deyişle sözlü aktarımın tüm içeriği bellekte depolanır ve oradan sonraki kuşaklara, bellekte olduğu şekliyle aynen *söze* dökülerek yeniden aktarılır. Bu kültürlerde *sözün* en önemli özelliği (yazılı kültürlerde olduğu gibi) her sözcüğün birden fazla anlamı olmasının aksine temsil ettiği “şey” ile ne kadar “somut” ve onunla özdeş olduğudur. Sözcüklerin bir nesne gibi “şey” olması bu sözcüklerin zamanla birikimsel olarak gelişmesini, anlamlarının çeşitlenmesini engeller. Bu nedenle *sözün* emrindeki düşünceler anlamında bir “tarihsellik” bu kültürlerde yoktur. Tarih Roger Chartier’nin yerinde tespitiyle, yüzyıllardır bir anlatı türü olduğunu yadsımıştır da (1998: 16). Hobsbawm’ın da belirttiği gibi, geçmişe şimdiki zamanın sokulması arzusu bir tarih yaratmak için en kolay yöntemdir (Chartier, 1998: 17). Lévi-Strauss ise aynı fonksiyonu görerek tarihin mitolojinin yerini aldığına; yazısız halklar içinse mitolojinin amacının geleceğin, şimdiye ve geçmişe yakında bağlı kalmasını güvence altına almak olduğuna inandığını söyler (2013: 75).

Dilin öğrenilmesi topluluk yaşantısı içinde yüz yüze gerçekleştiği için, *söze* dayalı iletişimin doğası gereği, konuşmaya konu şeylerin “önemli” olması, diğerlerinin dışarıda bırakılmasını sağlar. Diyalog sırasında o konuşma için gerekli olan şeyler dışındaki her şey dışarıda bırakılır. Bu da, *sözün*, anlatılmak istenenle sınırlı bir işlevi bakımından anlamlı görüldüğünü gösterir. Sözün bu niteliği sözlü kültürdeki bellek kullanımının da niteliğini belirler. Goody ve Watt’ın ifadeleriyle dil, “topluluğun yaşantısıyla yakın ilişki içinde” gelişen ve “birey tarafından diğer toplum mensuplarıyla yüz yüze temas içinde” öğrenilen bir şeydir. Bunun dışında kalanlar genel olarak “unutulurken toplumsal önem ve ilgiye sahip olmayı sürdüren şey bellekte depolanır” (Goody ve Watt, 2005: 128).

Ian Watt ve Jack Goody'nin dikkat çektiği ve altı çizilmesi gereken bu husus sözlü kültürlerin temel niteliğini sergilemesi bakımından çok önemlidir. Söyledikleri kısaca şöyle özetlenebilir: Sözlü kültürlerde söz temelli iletişim, gündelik yaşamı idame ettirecek işlevsellikte olduğu için bütün sözcük dağarcığı organizasyonu buna göre şekillenir.¹¹ Bu onların tabiriyle “okuryazar ol(a)mayan” toplumların sözlü iletişimini sürdürmesini sağlayacak ve ona yetecek kadar bir işlevsellikle, sözcük dağarcığını en verimli şekilde kullanmalarına neden olur. Dildeki bu “ekonomi” sözle aktarılan geleneğin sözlü ve ritli kalıplar şekline girmesini sağlar. Bu da bir sözcükler bütünüünün “tarihi boyunca” değişmeden kalması demektir ki, gelenek değişmeden aynı form ile aktarılabilir. Bu amaçla sözlü kültürlerde “yorumlama sürecine direnç gösteren belleksel araçlar” vardır. Bu araçlar, “formelleşmiş söz kalıpları”, “âyin durumlarında ezbere okumalar”, müzik ve enstrüman gibi “anımsatıcılar” gibi (Goody ve Watt, 2005: 128) belleğin kullanımını etkinleştiren ve belleğin bir geleneğin deposu olarak kullanılmasını sağlar. İşte yazıyla birlikte, yüz yüze bir iletişim ortamının kurguladığı bir zaman ve mekân içinde bir araya gelme etkinliği bitmiş; bu etkinliğin bütün anılarının toplandığı, deneyimlerin biriktiği toplumsal (kolektif) bellek de söz gibi, geniş uzamlar karşısında etkinliğini yitirmeye başlamıştır.

Yazıyla birlikte önemli noktalardan biri, önce sözün daima var olmasını sağlayan *döngüsel zaman* anlayışını değiştiren mekânın gittikçe genişlemesidir. Ancak zaman üzerine teoriler ilginç bir şekilde, mekândan ayrı, onun dışında olan bir “zaman” nosyonuna saplanıp kalır. Bunun temel nedenlerinden birinin, “zaman” kavramının “kültür” kavramıyla ilgisinde düşünülüyor olması olduğu söylenebilir. Özellikle de Newtoncu “zaman” anlayışının zaman ve mekân kavramında yaptığı ayırım,

¹¹ Bu durum çalışmanın ileriki bölümlerinde görüleceği gibi bellek kullanımını belirleyen önemli bir etkidir.

zamanı tek başına, bir uzama sahip mekân gibi algılanmasına, hattâ kabul edilmesine neden olmuştur. Sonra, Kant'ın "zaman" kavramını öznenin duyumlama yetisinin doğuştan gelen bir formu olarak icat etmesi gibi "kavramsal" zaman anlayışlarının çıkmaz sokaklarda kaybolmasına neden olmuştur. Bu kısır tartışmaların zaman kavramını doğa bilimleri anlayışından kurtarılmasına engel olduğu söylenebilir.

Bu çıkmazlardan bir kurtuluş anlamında Norbert Elias'ın zaman kavramına bakılacak olursa, onun geliştirdiği şekliyle zaman, mekân ile birlikte bir zaman anlayışıdır. Zaman, mekân içinde ve insanın dil ile oluşturduğu toplumun bir kategorisidir. Bu anlayış zamanı hem mekân ile düşünür, aynı zamanda da zamanın dil ile nasıl toplumsallaştığını, toplumun inşasında nasıl bir harç olduğunu gösterir. Bu nedenle önceki bölümlerde temas edilen Elias'ın zaman anlayışı, sözlü kültürün döngüsel zaman anlayışından çıkılarak ilerlemeci zaman anlayışa geçişteki (bu aslında onu "uygarlaşma" dediği olgunun) temelini oluşturur. Dolayısıyla, Elias'ın düşüncesine başvurulacak söylenirse, mekânın genişlemesine (kentleşme gibi) paralel olarak zamanın da genişlemesi dilin genişlemesiyle gerçekleşir. Böylece uygarlaşma sürecinde, söze dayalı kültürün mitik düşüncesinin omurgası olan döngüsel zaman anlayışının mekânı kutsallıktan çıkararak, uygarlığın bir temsili haline gelen "genişleyen zaman" anlayışına doğru gelişir. Bu, dilin toplumsallaşmayı sağlayıcı gücü sayesinde gerçekleşir. Başka bir deyişle, uygar anlamda bir dil, yazı aracılığıyla hem zamanı hem de mekânı dönüştürür.

Burada bir başka önemli zaman anlayışına değinmek gerekir. Bu anlayış, bellek ile olan ilişkisi bakımından önemlidir. Bu zaman anlayışı, özneye içkin bir versiyon olan Bergson'un zaman kavramıdır ki, o bunu "süre" olarak tabir etmiştir. Bergson'un zaman kavramı, öznenin içinde akan, bir sürekliliği olan ve dolayısıyla mekândan soyutlanmış, koparılmış bir zaman kavramıdır. Ancak, zamanı bellek ile ilişkilendirmesi açısın-

dan onun anlayışı önemlidir. Halbwachs'ın toplumsal bellek görüşünü eleştiren Bergson, belleğin içkin zaman akışıyla bireysel olduğunu savunmuştur. Bergson alışkanlık belleği ile saf bellek arasında bir ayırım yapmıştır (Lian, 1988: 101). Onun zamanı daima geçmişin yeniden “şimdilenmesi”ne bağlaması, hem geçmiş hem de gelenek düşüncesi anlamında önemlidir. Bu düşünce, özellikle de Elias'ın, sosyal geçmişin unutulmasına iyi bir emsal olarak gösterdiği zaman gibi basit bir sorunun çözümü için gösterilen çabanın boşa çıkması ve bu geçmişi “hatırladığımızda, kendimizi de keşfetmiş olacağız” (Elias, 2000: 174) düşüncesi ile okunabilirse verimli olabilir. Diğer taraftan, Bergson'un zaman anlayışından farklı olarak, zamanı mekândan ayırmayan, hattâ birlikte zorunluluk halinde alan bir anlayış geliştiren Gaston Bachelard'ın (1884-1962) zaman düşüncesi de önemlidir.

Gaston Bachelard'ın (2013) düşüncelerinden hareketle “Mekânsız bir düş veya anı, dolayısıyla hatırlama mümkün müdür?” şeklinde bir soru sorulabilir. Bachelard bu soruya, hayır cevabı verecektir. Bachelard'ın “mekân” kavramı hem *düş* için hem de *hatırlama* için temel oluşturur. Bu bakımdan onun mekân fikri, hem düşünem için hem de hatırlama için önemli bağlantılar sunacaktır. Mekân söz konusu olduğunda, aslında “çevre” kavramının ilk evresini “ev” oluşturur. Daha sonradan ev ve ev çevresine ait mekânlar, bu ilk örnekten hareketle değer kazanır. “Hatırlama eylemlerinin birçoğu belirli bir bölgeye özgüdür” (Connerton, 2012: 17). Bu bakımdan Bachelard'ın mekân incelemesi önemlidir.¹²

Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası* adlı çalışmasında, ev ile bağladığı mekân incelemesini kozmosun düşünem kurmadaki, evrenin insan üzerindeki mekân etkisinin fenomenolojisini yapar. Bachelard'ın “iç mekân” incelemesi olarak *ev*, hayalin,

¹² Bachelard'ın poetik mekân çözümlemesinin çağımızdaki gündelik hayat açısından bir okuması için bkz. Urry, 1999.

hatıranın ve zamanın içselleştirildiği bir mekândır. Ona göre, “ikamet edilen her mekân, kendinde ev kavramının özünü barındırır” (Bachelard, 2013: 35). Ona göre ev “bizim dünyadaki köşemizdir. İlk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmostur. Kelimenin tam anlamıyla kozmostur” (2013: 34). Ev, Bachelard’da hülyaların ve hatıraların birbirinden ayırt edilemediği ilksel mekândır. Başka bir deyişle ev, “insanın düşünceleri, anıları ve düşleri için en büyük bütünleştirici” (2013: 37) güçlerden biridir.

Hülyalar sayesinde, bütün bir geçmiş yeni evde yaşamaya koyulur. ‘İnsan, her yeni eve ocak tanrılarını da götürür’ diyen eski deyiş (...) öyle ki ocağın önünde düş kuran için en eski hatıraların ötesinde, hatırlanamaz olan hatıranın sentezini aydınlatan (...) uzaklardaki o bölgede, hafızayla hayal gücü birbirinden ayrılmaz. Her ikisi de birbirlerinin derinleşmesi için çabalayıp durur. Her ikisi de değerler düzeni içinde bir anı ve hayal ortaklığı kurar (...) “Evle ilgili anıları hatırlarken, bu anılara hülya değerleri katarız: Asla tarihçi değilizdir, şair bir yanımız vardır hep, heyecanımız da yalnızca yitik bir şiiri dışa vurur belki de (...) Evin mekânının poetik temeline, belki anılardan çok, şiirle dokunuruz. (Bachelard, 2013: 35-6).

Gaston Bachelard’ın mekân fikri, dikkatli okunduğunda sessiz bir “zaman” kavramıyla örülmüştür. Mekânın örgüsü, geçmişte varolmuş olanı tamamen estetik bir zaman duygusuyla şimdide var eder. Bu bakımdan onun mekânı geçmişe bağlaması ve dolayısıyla anıları, hatırlama eyleminin merkezine koyması önemlidir. Bu açıdan bakıldığında “zaman” olarak geçmiş ile “mekân” olarak geçmiş birleşirler. Bu özellikle Assmann’ın “kültürel bellek” dediği kavramdır. Assmann’ın kültürel bellek düşüncesi, onun “hatırlama figürleri” dediği olguyu üç özellik üzerinden tanımlar: Zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilme

özelliği. Onun “hatırlama figürleri” düşüncesi, hatırlamanın zaman ve mekân ile gerçekleştiğini; aynı zamanda gruba bağlı olarak hatırlamanın mümkün olduğudur (Assmann, 2001: 42).

Jan Assmann’ın, Maurice Halbwachs’ın kolektif bellek görüşüne dayanarak oluşturduğu hatırlama figürleri sırasıyla şöyle tanımlanır: Hatırlama figürlerinin belli bir mekânda cisimleştirilmesi ve belli bir zamanda güncelleştirilmek istenmesi her zaman somut bir mekâna dayandığını gösterir. Buna örnek bayramlardır ve bayramlar ortak yaşanan zamanı yansıtır. Hatıraların da bir mekâna dayanması; aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekânsal hatırlama çerçevesinin oluşturulması demektir. Tesis edilen bu bağ, “vatan duygusu”-nu¹³ özellikle uzakta iken veren çerçevedir. “Mekâna, ‘ben’in çevresindeki, ona ait olan şeyler dünyası, onun ‘maddi çevresi’, benliğin taşıyıcısı ve destekleyicisi olarak ona ait olan şeyler de dâhil” olması anlamlıdır. “Bu şeyler dünyası”, mekânlar, onların “bize süreklilik ve istikrar görüntüsü veren düzeni” gibi unsurlar, kendini grup içinde, grupla sağlamlaştırmak isteyen bir topluluk için yalnızca içsel iletişim biçimlerinin bir sahnesi olarak yer almazlar. Aynı zamanda “kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak bu tür mekânları yaratmak ve garanti altına almak ister”. İşte belleğin mekâna ihtiyacının olması, mekânsallaştırma eğilimi içinde bulunması, “zaman ve mekâna bağlılık”ı açıklar (Assmann, 2001: 42-3). *Gruba bağlılıkta* ise: Toplumsal belleğin onu taşıyanlarla varlığı ve gelişigüzel devredilememesi onun sadece gerçek ve yaşayan bir grupla ilişkilendirilebileceğini gösterir. Sosyal grup kendini ortak anıları olan bir toplum olarak kurar ve geçmişini kendine özgülüğü ve sürekliliği noktasında korur. “Bir grup önemli bir değişimin bilincine vardığı andan itibaren grup olarak va-

¹³ Vatan duygusu fikrine yönelik coğrafya vatan ilişkisi açısından örnek bir yaklaşım olarak bkz. Arık, 1990.

rolmaktan vazgeçer ve bir başka gruba yer açar.” Ancak her grubun sürekliliği hedeflediği unutulmamalıdır. “Gruplar (...) değişimleri mümkün olduğu kadar görmemeye ve tarihi değişmez bir süreklilik olarak algılamaya çalışırlar”. Tüm bunlar da “gruba bağlılık”ı açıklar (Assmann, 2001:48).

Jan Assmann (2001: 47), Maurice Halbwachs’ın “Her ortak bellek zaman ve mekânla sınırlı gruba aittir. Olayların tümü ancak, onları hatırlayan grubun belleğinden ayrılarak, gerçekleştikleri sosyal çevrenin düşünce yaşamındaki bağlarından çözülerek, kronolojik ve mekânsal bir şemanın ötesinde hiçbir şey kalmadığı zaman ortak bir tabloda toplanabilirler” düşüncesinden hareketle hatırlamanın zaman ile mekân ile aracı kılındığını; dahası insanın tek başına hatırlamadığını, deneyimlerinin ortaklığını paylaşanlarla birlikte hatırlamanın gerçekleştiğini düşünür.

Denilebilir ki, *hatırlama*, sadece ne zamansallıkla ne de mekânsallıkla özdeşleştirilebilir niteliktedir. Ancak, zaman ve mekân birlikteliğinde gerçekleşen bir faaliyet olarak hatırlama, bir döngüsellik olarak geleneğin sürdürülmesini mümkün kılar. Bir anlamda “geçmişin şimdide yeniden inşası” düşüncesi, sadece zaman açısından görülemeyecek unsurlara sahiptir. Kültürel belleğin, gelenekle geçmiş arasındaki eşikte yer alması, dil yoluyla mümkündür. Dil, geçmişi şimdiye taşıyarak, anlatı yoluyla yeniden zamansallaştırır. “Geçmiş”, “şimdi” ve “gelecek” gibi kavramlar, bu tarzda sembolik temsillere ihtiyaç duyan kavram tipine girer. “Geçmişin”, “şimdinin” ve “geleceğin” ne olduğu, belli bir “anda” yaşayan kuşağa bakar. Bu üç düzlem, kuşakların bayrak yarışıyla birlikte sürekli yer değişir ve elbette anlamları da değişip durur. Geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları ise olayları yaşayan bir kişinin veya insan öbeklerinin deneyimlerinin sıralanışından başka bir şey değildir. Akıp giden olaylar silsilesi içindeki belli bir uğrak, belli bir an, ancak onu yaşayan, algılayan insanın kendisiyle kurduğu ilişki sayesinde, “geçmiş” veya “gelecek” karakterine bürünmüş öteki an-

lara göre, “şimdi” karakteri taşıyabilir. “Geçmişin”, “şimdinin” ve “geleceğin” üç ayrı sözcük olmalarına rağmen tek bir kavram oluşturdıklarını söylemek mümkündür (Elias, 2000: 106-7).

Anlatıcı ve Belleğin Rolü

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte belleğin kullanımında bir dönüşüm yaşanmıştır. Sözlü kültürdeki belleğin kullanımından yazılı kültürdeki belleğin kullanımına doğru yaşanan bu dönüşüm, sözden yazıya geçişteki aktarma araçlarının değişimiyle olmuştur. Bu değişim, sözle aktarma araçları ve yöntemlerinin yapısal özelliğine göre biçimlenen bellek kullanımı, hatırlamanın işlevlerini de belirlemiştir. Sözün uçuculuğuna bir çare olarak aktarılan “metin” kolay hatırlanabilecek şekilde oluşturulmuştur. Bu oluşturulurken anlatıcı da buna uygun olarak biçimlenmiştir.

Bu bölümde “sözlü kültür” ile kastedilen, bir “öğüt” veya “ders çıkarma” işlevine yönelik, ataların deneyimlerinden hareketle torunlarına hikâye ettikleri anlatıları içeren sözlü edebiyattan oluşan kültürdür. Sözlü kültürün edebî ürünleri, önceki kuşakların (ataların) sonraki kuşaklara (torunlara) kendi yaşam deneyimlerini veya evren/doğa hakkındaki inanışlarını aktarmanın önemli bir aracıdır. Bir aktarma işlevi gören bu anlatı türlerinin, bir dinleyici karşısında sözün söylenmesine dayandığı için, söylenen sözün anlamının dinleyici tarafından kısa bir zaman içinde anlaşıldığı varsayılır. İşte bu varsayım, sözlü edebî anlatının *söyleme* biçimini belirlediği gibi dinleyicinin bu sözlü anlatıda aktarılan anlamı nasıl belleğinde tutacağını da belirler. Bu iki belirleme, *söyleme-dinleme* biçiminde bir kez *olup-biten* anlatının, daha sonraki seferlerde de aynı biçimde gerçekleşmesi için gereklidir. Kısaca bu iki belirleme, tabiri caizse *sözün uçuculuğu ve belleğin zayıflığı* karşısında sözlü kültürün belleğin kullanımına ilişkin bir çözümdür.

Bu kültür aşamasında belleğin, ataların anlatılarının torunlara ulaşmasını ve daha sonra bunların kuşaklararası bir gelenek haline gelmesini sağlayan bir işlevi vardır. *Anlatı*, belleğin bu işlevine göre biçimlenmiştir. Bu işlev ise, anlatının *tekrar* edilerek bellekte tutulmasıdır. Buna bağlı olarak, anlatının yinelenerek bellekte tutulacak olması da sözlü anlatının biçimini belirlemiştir. Kısaca, sözlü kültürde bir anlatı, tekrar edilerek bellekleşir ve bellekteki haliyle (deyim yerindeyse *ataların söylediği biçimiyle*) sonraki kuşaklara –yeniden– sözle tekrar edilerek aktarılır.

Açıkcası yazı ve yazı teknolojisi bellekten büyük ölçüde etkilenmiş olmasına karşın (Lian, 1988: 100), sözlü kültürdeki belleğin tekrara dayalı aktarım işlevi yazılı kültürün yazı teknolojisiyle değerini kaybetmiş, bunun yerine yazının kendi doğasındaki aktarım gücüyle birlikte belleğin işlevi de farklılaşmıştır. Bu farklılaşmayı ayrıntılarıyla çözümleyen Ong, yazı icat edilmeden bir başka deyişle yazılı kültürden önce, onun tabiriyle “birinci sözlü kültür”de dilin ses temelli oluşu tarafından etkilenmiştir. Ong’un “dilnin sese dayanan” (1999: 18) bir olgu olduğuna ilişkin vurgusu, yazılı kültürün temelinde sözlü kültürün olduğu yönündeki temel iddiası için önemlidir. Onun bu iddiası, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişteki değişimi şöyle betimler:

Tüm insanların doğuştan girdiği sözlü kültürle, herkesin sonradan edindiği yazı teknolojisinin karşılıklı alışverişi ruhumuzu derinden etkilemektedir. İnsan varlığı ve soyu açısından, bilinci belirgin bir dille ilk olarak aydınlatan, özneyi yüklemden ayırıp sonra da ikisini birbirine iliştiren ve toplumsal insanları birbiriyle bağlayan sözlü kelimelerdir. Yazı, bölünmeyi ve yabancılaşmayı getirmekle birlikte, daha üstün bir birlik de sağlar. Benlik duygusunu pekiştirir ve insanlar arasında daha bilinçli bir etkileşim kurar. Yazı, bilinç düzeyini yükseltir. (1999: 19-20)

Konuşma hem yazılı kültür hem de sözlü kültür için önemli olarak görülür. Yazı öncesi kültürde konuşma, özellikle deneyim ve bilgi aktarımı işlevi görürken, yazılı kültürde konuşma daha ziyade bir faaliyettir. Ong'un ifade ettiği gibi herhangi bir yazılı metin, ilk bakışta yazılırken, gerçek alıcının bulunmadığı, tek fiziksel yapı sesten oluştuğu için, söylenen söz insanın içinden gelir.

Konuşmacı bir topluluğa seslenirken, dinleyiciler, hem kendi aralarında hem konuşmacıyla bir bütündür. Konuşmacı bir metin dağıtıp dinleyiciden okumasını isterse, metni okumaya başlayan her kişi kendi dünyasına çekilir ve bu birlik, konuşmacının tekrar sözü almasına dek dağılır. Yazı ve matbaa yalıtır. (Ong, 1999: 93)

Yazılı kültürde konuşma, özellikle bilgi aktarımı işlevi görür; halbuki sözlü kültürde konuşma, daha ziyade birine bir şey yapma, bir edimden ibarettir. İkincisi, herhangi bir yazılı metin, ilk bakışta, metin yazılırken gerçek alıcının (okur veya dinleyici) bulunmadığı, tek yönlü bilgi iletilen kâğıt parçasıdır. Bi-reyciliğin olmadığı sözlü kültür dönemleri, gerek evrenle ilgili kozmolojik olaylar gerekse gündelik yaşamdaki problemlerin çözümünde işe-yarar modeller olarak “deneyim”, bir sonraki kuşağın yaşamını idame ettirmesi için sunulan ve sözle tekrara dayanan bir anlatı biçimini şekillendirir.

Walter Benjamin, “hikâye anlatıcısının hayatımızda hiçbir hükmü” kalmamasına, “anlatıcılık sanatının sona ermesi”ne yönelik güçlü bir acı duyar, buna delil olarak “deneyim değer kaybetti” tespitiyle bulunur. Benjamin’e göre, “Bir şeyi layıkıyla hikâye edebilen insanlara gittikçe daha az rastlıyoruz” (Benjamin, 2012: 77). Dilden dile aktarılan deneyim Benjamin’de hikâye anlatıcılarının beslendiği kaynaktır. Söz ile aktarılan, kavranılan anlatıları, yazmaya koyulanlar arasında “en büyük” olanlar ona göre hikâye anlatıcısının anlatısına sadık kalanlardır (2012: 78). Benjamin’in tespiti dikkate değer

bir konuyu açığa çıkarır: Hikâye edilen bir “anlatı”nın söz ile aktarılması, bir deneyimi aktarmak demektir. Daha doğrusu, bir “deneyim”, “söz”le aktarılan bir “anlatı” olarak hikâyeleşir. Adorno’da (2007: 143) deneyimin bizzatı kendisi, insanların birbiriyle konuşmasının ön koşuludur. Benjamin’de deneyime yapılan vurgu, deneyimlerin kuşaktan kuşağa aktarılma-ya devam eden bir “bellek” olmasınadır. Bu da anlatı yoluyla sözel veya yazılı olarak geleneğin sonraki kuşaklara intikalini belirler. Benjamin ayırt edici bir mesele olarak yaklaşmamıştır ancak ayırımı koyabileceğimiz bir şey varsa o da tecrübe ve deneyim arasındaki farktır. Tek bir cümleyle açıklamaya çalışılırsa tecrübe, insanın salt başına gelen şeylerdir; deneyim ise insanın tecrübe ettiği şeylerle nasıl baş ettiği olarak tarif edilebilir.

Geleneğin aktarılması ve kavranması gibi bir görevi ve amacı üstlenen yazı, “görüntü” gücü ile görevini yerine getirmeye koyulur. Bunun karşısında söz, ses ve ritüel aracılığıyla bu görevi yapmaya çalışır. Eğer yazı hakkında “kökeninde, orada bulunmayan kişinin sesidir; ev ise insanın belki de hâlâ özlemini duyduğu, güvencede olduğu ve kendisini hoşnut hissettiği ilk yerleşim yeri olan ana rahminin yerini tutar” (Freud, 1999: 50) düşüncesinden hareketle bir kabul geliştirilirse, yazının hatırlama faaliyetindeki yerine dair güçlü bir işaret bırakılmış olur. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, hatırlamayı anlatının bahçesinde dolaştıran dilin hem sese hem de görüntüye dayanan yapısıdır. Bu bakımdan ses ve görüntü arasındaki ilişki aslında anlatıcının ve dolayısıyla anlatının sözden yazıya nasıl değiştiğini anlatmaya yetecektir.

Duyma insanın dil yetisinin gelişebilmesi için olmazsa olmaz özelliğidir. Duyma eyleminin nesnesi olan ses, dilin ete kemiğe bürünmesini sağlar. İnsanın dil dünyasını biçimlendiren bu “duyulan ses”, insanın cenin içindeyken dahi maruz kaldığı bir fenomendir. Burada işitmeye bakmak arasındaki en önemli farkı oluşturan “maruz kalmak” durumudur. İnsan,

bakmak istemediği şeyleri de görür; görmek istemediğinde kafasını çevirmesi, nesneye sırtını dönmesi veya en kolay şekliyle gözlerini kapaması gerekir. Bu durumda “görmek” ile “bakmak” arasında bir fark olsa da, görmek ve bakmak bilinçli bir istencin sonucudur. Başka bir deyişle insan ister. Ancak duyma söz konusu olduğunda durum hiç de böyle değildir. Çünkü insan duymaya maruz kalır. Duymak istemiyorsa, o sesin bulunduğu mekândan uzaklaşması, kaçması gerekir ve kaçarken ses de onu takip eder; ta ki, sesin soluğunun yetmediği yere kadar. Burada, sesin insanın içine doğru akması, insanın sesin içine doğru akması, bir başka deyişle katılmasıdır. Ses, insanın “iç”ine girerken, insan da sesin “iç”ine girer. Sesle bir “iç”e dâhil olma ve dolayısıyla bir sesin “iç”e dâhil olması, “görüntü” karşısında seyre dalanın eyleminden şöyle ayrılır:

Görüntü insana teker teker, ayrı yönlerden gelir: Bir oda veya bir manzarayı seyretmek için gözlerimi bir noktadan başka bir noktaya çevirmem gerekir. Bir ses duyduğum andaysa, ses her yönden aynı anda bende toplanır; ses, beni algımın ve varlığımın çekirdeği, beni saran ses dünyasının merkezi yapar. (Ong, 1999: 91)

Bu durumda, ses, insanı kendi varlığının merkezine yerleştirirken, aynı zamanda, “ses”in ilettiği anlamı da çevreye bağlar. Karşılıklı anlaşmanın, bir başka deyişle dilin mümkünâtını ses sağlar. Bu sözel¹⁴ (*verbal*), “bir aradalık” demektir. Heidegger “anlama” ile “işitme” arasında varoluşsal bir bağ kurarak şöyle der: “Dasein anladığı için işitir. (...) Dinleme gibi bir şey, işitmenin bu ontolojik olarak aslı potansiyalitesi temelinde mümkün hale gelir” (Heidegger, 2002b: 328). Anlama dinlemeyi mümkün kıldığı kadar, dinleme de Varlık’ın aslı

¹⁴ “Sözel (*verbal*) ile sözlü (*oral*) arasında bir ayırım vardır: İlki “kelimeyle ifade edilen her çeşit bilgi, açıklama vb. söz birim veya dizisi” iken, ikincisi “sadece konuşmayla, ağızla dile getirilen söylemi” ifade eder.

unsuru olan veya dünyada varoluşunu sürdürmesini sağlayan “anlama”yı mümkün kılar. Bu Heidegger’in insanın “bu-dünya-içinde-varlık” olmasını sağlayan bir koşuludur (2002a: 51). İnsanlar, aynı dünyanın, aynı mekânın içine dâhil olduklarında işitirler veya işitmek sesin geldiği mekâna dâhil olmaktır. Böylece söyleneni de, “yalnızca ona dâhil olduğumuz için işitiriz”. Böylece, “Söyleme işitmeyi bahşeder ve bu yüzden konuşma, başka bir söyleyişle dilin konuşması yalnızca onun içinde bulunanlar için konuşmadır”. Ona göre:

Söylemin anlama ve anlaşılabilirlikle bağlantısı, söylemin/ konuşmanın bizatihi kendisine, işitmeye ait olan bir ontolojik imkân içinde apaçık ortaya çıkar. “Doğru” işitemediğimizde “anlayamadığımızı” söylememiz tesadüfî bir şey değildir. İşitme söylemin oluşturunusudur. Lingüistik ifade nasıl söyleme dayanıyorsa, akustik algı da işitmeye dayanır. ... [Birisini] dinlemek, birlikte-varlık olarak Da-sein ontolojik ötekine açık-olmasıdır. (Heidegger, 2002b: 328)

Martin Heidegger, söyleme bir başka deyişle konuşma (oral) ile duymayı ontolojik bir temelde birbirine bağlar: “Söylem ve işitme ontolojik bakımdan mümkünse insan dinleyebilir” (2002b: 329). Söyleme ve işitmeyi anlamada temellendiren filozof, “dinlemeye muktedir olmayı”, dil geleneğinin içine doğmakla mümkün olan “önceden anlayabilme” koşuluna bağlayarak, konuşmayla “hakiki bir işitme potansiyeli ve şeffaf durumda bir başkasıyla –birlikte-varlık” olmak mümkündür (Heidegger, 2002b: 330). Duymayı mümkün kılan önceden anlayabilmenin bir koşulu olarak “bir dil içine doğmak” şeklindeki düşüncüyü, R. Rorty, “Dilimiz bize gelenek yoluyla intikal eder. Biz bir geleneğin üzerinde ikamet ederiz” şeklinde dile getirir. Bu, aynı zamanda, “bu geleneğin burada ve şimdi bize söylediği şeyi keşfetme tarzı”, “geleneğin sesini ve gelenek içinde bizimle konuştukları için şeylerin kendilerinin sesini dinlemek” anlamına gelen bir “yorum”dur; ona göre, “şimdiye

kadar gözden kaçırılmış ihtimalleri, baştan beri seslendirilmekte olan, şimdiye kadar konuşulmamış sözleri işitmektir” (Caputo, 2002: 126). Böyle bir durumda, dilin geleneği içinde ve dil geleneğiyle beraber birbirine eklemlenen, bir “anlam” ve “anlama” olarak “miras” duymayla şekillenmiş görmenin habercisidir, bir başka deyişle yazının habercisidir. Bu şu demektir, Richard Rorty’nin “yorum” dediği, duymayla şekillenmiş okumadır. Her ne kadar hermeneutik geleneğin ilk temsilcileri olan Schleiermacher’ın ve Dilthey’in “yorum” kavramını salt yazılmış olan ürünlere indirgese de, Gadamer’in Heidegger’den aldığı etkilerle geliştirdiği dil ve metin görüşünde farklı bir boyuta ulaşır.

Diğer taraftan sestten farklı olarak görüntü insana dışsal olmasından dolayı, kendi uzamsallığı içindeki parçalı yapısından ötürü parçalı bir zamanın, bu zamanı oluşturan sekanslar serisinden oluşur. Ahmet Bozkurt’un deyişiyle *photogrammalar*¹⁵ tarafından oluşan serinin ortaya koyduğu bir anlamdır. Başka bir deyişle, insan nereye bakarsa onu görür; gördüğü şey ile onun arkasındaki ve çevresindeki şeylerden onu ayırır. Bu da Ong’un, Merleau-Ponty’nin “görüntü parçalar” görüşüne başvurarak görüntüyü ayıran bir şey olarak tanımlamasını sağlar.¹⁶ Bu *ayrılma*, görmek için, bir dıştan bakış eylemi veya seyretmek için gereken, nesneden uzaklaşmaktır. Oysa ses, insanın içine akar ve bu yönüyle sesin geldiği yer ile duyan kişiyi birleştirir: “Görüntü ayırır; ses birleştirir. Bir şeyi görmek, seyretmek için o nesneden uzaklaşmak gerekir; halbuki ses, insanın içine akar. Merleau-Ponty’nin dediği gibi görüntü parçalar” (Ong, 1999: 90). Kısaca söylenirse, görüntü, insanı baktığı şeyden uzaklaştıran, ondan ayıran bir şeyken; ses, insanı duyduğu şeyle birleştiren, ona dâhil eden bir yapıdadır.

¹⁵ “Sinemada kâğıt üzerinde basılan tek bir film karesini niteleyen photogramme pelikülün üzerinde kaydedilen görüntüler içinden izole edilen tek bir kareyi ifade etmektedir” (Bozkurt, 2014: 17).

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Merleau-Ponty, 2008.

Değişen Anlatı Türleri, Araçları ve Yöntemleri

“Neden anlatı kültürel bellekte merkezî rol oynar?” diye soran Brockmeier anlatı söyleminin çok fonksiyonlu (kavramsal, sosyal ve duygusal) yapısından kaynaklandığını ve anlatının, kültürün sayısız söylem katkılarıyla (mitten, masaldan, edebiyattan, filmlerden, reklâmlardan ve gündelik konuşmalardan gibi) eklemlenmiş ve dağıtılmış olduğuna vurgu yapar (2002: 27). İşte anlatı, kültür tarihinin iki önemli döneminde iki farklı şekilde bir bellek taşıyıcısı olmuştur. Bunlardan biri sözlü kültür, diğeri ise yazılı kültürdür. Sözlü kültüre, söz veya sözün yinelenmesine dayalı bir metin anlayışını benimseyerek geleneği aktarırken, yazılı kültür ise yazı ve yazının yorumuna dayalı bir metin anlayışını benimseyerek geleneği sonraki kuşaklara miras bırakır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte anlatının geleneği intikal ettirme *biçiminin* tekrardan yoruma doğru bir yol araladığı; bunun da kültürel belleği ortaya çıkardığı ifade edilmişti. Bu durumda sözlü kültürdeki, bireysel belleğin zayıflığını aşan bellek önerisinin ne olduğu karanlıkta kalmaktadır. Aslında bu karanlık noktayı Assmann açığa çıkarır ve buradan hareketle kendi “kültürel bellek” kavramını ortaya koyar.

Sözlü kültür evresinde, anlatı sese dayalı sözden oluştuğu için, söyleyici ile dinleyici arasında bir “reciprocity” varsayımına dayanır. Fiziksel yapısı ses olan bu söz, Ong’un deyişiyle, “insanları birbirlerine bilinçli içyapılar, kişiler olarak bağlar; birbirine sımsıkı bağlı insan kümeleri oluşturur. Konuşmacı bir topluluğa seslenirken, dinleyiciler, hem kendi aralarında hem konuşmacıyla bir bütündür.” Oysa yazı için böyle değildir, bir “metni okumaya başlayan her kişi kendi dünyasına çekilir ve bu birlik, konuşmacının tekrar sözü almasına dek dağılır. Yazı ve matbaa yalıtır” (Ong, 1999: 93).

Bu noktada dikkat çekilen, Maurice Halbwachs’ın önerdiği grup veya tanık odaklı kolektif bellek kavramını, Assmann’ın kuşaklar-arasılık bakımından eleştiriye tâbi tuttuğu noktadır.

Çünkü Halbwachs'ın önerdiği “kolektif bellek”, hatıraya tanık olanların bir aradalığını ve hayatta olmalarını varsaymaktadır. Oysa böyle bir bellek içeriği sonraki kuşaklar için ölü bir şeydir. İşte bu noktada, sözlü kültür çevreninin en önemli özelliği olan, söze dayalı anlatıyı mümkün kılan bu bir aradalıktır; veya anlatıya tanıklık edenler, ona maruz kalanlar veya katılan dinleyiciler veyahut söyleyicilerdir. Başka bir deyişle, anlatı söz ile bir gelenek intikali yapıyorsa, anlatıyla intikal ettiren ile tevarüs eden aynı zaman ve mekân çevrenindedir. Sese dayalı bir iletişimin sunduğu imkânın doğası olan bu mefhum, Assmann'ın da “iletişimsel bellek” dediği ile benzerlik gösterir. Oysa diğer tarafta yazı ile gerçekleşen anlatıda geleneğin kuşaklara intikalini sağlayacak bir “metin” vardır. Sese dayalı anlatıyı fizikî simgelere dönüştüren yazı kültürü, belleğin de kuşaklar arasılığını zaman ve mekân birlikteliğini açacak şekilde değiştirmiştir. Connerton, bu değişimi ortaya koyan farklılığı sinema-tiyatro alegorisiyle ortaya koyar:

Sinemanın bir kayıt pratiği olduğunu söylemek, onu tiyatrodan ayırt eden özelliğe işaret etmektedir. Tiyatroda aktörler ve izleyiciler, aynı anda, aynı yerde birlikte bulunurlar; izleyicilerin karşılarında gördüğü ve işittiği her şey, kendileri de orada bulunan insanlarca ya da sahne donanımı yardımcılarınca, aktif bir biçimde üretilir. Sinemada (çekimde) izleyicileri yokken aktörler oradadır ve (gösterimde) aktörler orada yokken izleyiciler oradadır. (1999: 122)

Assmann bu değişimi, yinelemeye dayalı olan *ritüel bağdaşıklık*tan yoruma dayalı *metinsel bağdaşıklık*a olan bir farklılaşma olarak ele alır. Bu bir anlamda sözlü kültür çevreninden yazılı kültür çevrenine doğru bir dönüşümdür.

Dil perspektifinde, ifade alanının sözlü tarzından yazılı tarzına, bir ifadenin sözlü biçiminden yazılı biçimine bir intikal olarak metin; Gadamer'in mevzu ettiği haliyle bir dil geleneği içinde yorumlanarak geçmişle şimdinin *ufukların kaynaşmasını*

sağlar. Metin için de, anlatının sözden yazı istikametine değişimi ve dönüşümü edebî telakkilerde de esaslı bir ayırımlaşmaya yol açtı. Bunun en aşikâr misali, bir sözlü edebiyat örneği olan destan ile roman arasındaki fark yahut destandan romana doğru bir farklılaşmadır. Destan, bir anlatıcının karşısında bir dinleyici topluluğuna söylenen bir anlatı çeşidi olarak, söyleyici ile dinleyiciyi karşı karşıya getirirken; bunun aksine roman, yazarından uzakta, bir metin olarak okuyucunun ellerinden açılan binlerce kapılı bir saray gibi dikilir. Bu noktada Benjamin'in ifade ettiği gibi, bir destan anlatıcısı "hikâyesini deneyimden çekip alır, kendi deneyiminden veya ona aktarılandan ve o da bunu kendisini dinleyenlerin deneyimi haline getirir". Bir başka deyişle, sözlü anlatıda, anlatıcı ile dinleyici arasında bir "deneyim" odaklı söyleme-dinleme ilişkisi vardır, ancak romanla birlikte yazar ile okur arasında bir kopukluk meydana gelmiştir, "Romancı ise kendisini tecrit etmiştir" (Benjamin, 2012: 81).

Bir yazılı kültür ortamının ürünü olan roman, destan gibi, deneyimlerin paylaşıldığı bir bağlamsallık olmak yerine bireyin kendi başına metnin içinde anlamın çeşitliliğine kendisini bırakmasını sağlamıştır. Walter Benjamin'e göre roman birinden akıl almaz ve birine akıl vermezken, sözlü kültür anlatısı olan destan gibi türler bir nevi "bilgelik" olarak kabul edilecek akıl verme amacını güder. Ancak sözlü anlatı biçiminin amacı, yazılı anlatı türü olan romanla birlikte değişmiştir. Benjamin, "Hikâye dinleyen kişi, hikâye anlatıcısının misafiridir; hikâye okuru bile bu mecliste yerini alır" der ve onu romanla karşılaştırır: "Roman okuru ise, okurların en yalnızıdır. (...) Onu kendisine mâl etmek, âdeta yutarcasına okumak ister" (2012: 92). Bu durum da okurun, metinle hemhal olma durumunda, metni anlama çabasında bir "yorum" faaliyetine başvurması demektir (İlhan, 2015b: 744).

Gene de sözlü anlatı çeşitlerinden farklı olarak, roman, okuyucuyu tecrit ederek metne "hapsetme" gibi bir durumla

yüz yüze getiriyorsa da, okuyucunun metni anlama çabası sırasındaki “yorum” faaliyetini mümkün kılan bir “dil geleneği” vardır.¹⁷ Bu gelenek, okuyucunun metni yoruma dayalı olarak anlamasını/anlamlandırmasını sağlar. Anlamanın yoruma dayalı olması, dinleyicinin sözün bağlamına odaklanması gibi değildir. Bir okuyucu metin muhtevasındaki anlam ilişkilerini tesis eden dil geleneğine ilintili olarak okuma eylemini gerçekleştirir. Bir kelimenin anlamı, sözlü kültürde çoğunlukla bağlamdan hareketle anlaşılırken, yazılı kültürde ise dilin kendisinden hareketle anlaşılır (Benjamin, 2012: 128). Bu da anlamanın yoruma bağlı olarak değişmesi demektir. Ancak okuyucuya bırakılan “yorum” bir geleneğin aktarıldığı ve kavrandığı dil içindeki anlamların çeşidini de sunar. Metin, farklı anlamlara açık olduğu sürece bir yorum konusu haline gelir (İlhan, 2015b: 745).

Bir gelenek için dil varlık koşuludur. Aynı durum gelenek için de söz konusudur, bir başka deyişle gelenek için de dil bir varlık koşuludur. Gadamer’e göre, bir *gelenek* içinde gerçekleşen insanî anlama, *dil* içinde / *dil* vasıtasıyla bir anlamadır. Geleneğin, daha da önemlisi bir dil geleneğinin içinde ancak bir yorum yapılarak anlama gerçekleşir. Bu, geleneğin dilsel vuku buluşudur; bir dil geleneği içinde olmak insana anlama olanağını veren şeydir (Kisiel, 2002: 182). Bu durumda, bir *anlam*, bir *metin* karşısında bir *yorum* ile ele geçirilir. Bir anlam deposu olan metin; geleneğin aktarıldığı ve bir *dil* içinde

¹⁷ Bu noktada modern bilincin özsel bir ögesi kabulünden hareketle klişe kavramına da dikkat çekilmelidir. Klişe sayesinde, bir rasyonel teknikle kültürel materyaller kütsel, ucuz ve hızlı bir şekilde yeniden üretilir. Klişenin bu bağlamda toplumsal özü, özgün anlamların yerini toplumsal işlevlere bırakması vakasından ibarettir. Geniş bilgi için bkz. Zijderveld, 2010. Bu bağlamda bu çalışmada sözlü-yazılı kültür klişelerine belli ölçülerde kendi klişeleri üzerinden yaklaşılmış olduğu da ifade edilebilir.

aktarıldığında ancak bir yoruma açık oluşuyla intikal ettirilmiş olur (İlhan, 2015b: 745).

Romanın bireyselleştirici, tecrit edici doğasından kaynaklanan, bir mitsel anlatı türünün biçiminden bir “kopuş” olarak anlaşılabilir örnekten ayrı olarak, yine bir yazılı kültür ürünü olan hikâye örneği vardır. Benjamin’in verdiği diğer bir örneğe göre, anlatma sanatıyla Leskov *Aldatma* ve *Beyaz Kartal* adlı hikâyelerinde farklı bir olanağı da gösterir. Bu olanak, romandan farklı olarak, tıpkı sözlü kültürdeki anlatıda, destanda olduğu gibi¹⁸, hikâyede hiçbir açıklama yapmadan, olağanüstü ve mucizevi konuları ayrıntılarıyla anlatır; ancak okuyucuyu hiçbir psikolojik çözümlemeye zorlamaz; sadece okuyucunun olayları kendi anladığı biçimiyle yorumlamasına izin verir (Benjamin, 2012: 82). Bu örnek, bir yazılı edebî imkân olarak anlatının, hikâyeleme biçimi olarak, gene yazının olanaklarına başvurduğu, ancak hiçbir şekilde roman gibi salt bireyselleştirici bir farklılaştırmayı yapmadığı anlamına gelir. Ki bu da, yazılı bir anlatının bir geleneğin intikalinden hareketle sözlü kültürün köklerine bağlanılabileceğini gösterir. Hikâye, Benjamin’in de söylediği gibi: “Kendini tüketmez, gücünü toplar ve korur, yıllarca sonra bile harekete geçirilebilir” (Benjamin, 2012: 83).

Sözün yazıya, yazının da sözün olanaklarına sırtını dayaması konusunda; anlatıcılığın Türk kültüründeki yerinin ve sözün değerinin hangi işleyişler üzerinden oluştuğuna eğilmek an-

¹⁸ Jack Goody destanı (ikna edici bir biçimde) okur-yazar olmayan bir topluma dayatarak nasıl yanlış bir işin içinde olduğumuzu; (özellikle Afrika’daki saha çalışmalarından hareketle) tamamıyla sözlü kültürlerde destana pek seyrek rastlanıldığını söyler (2010: 44-45). Benjamin ise destanı başlı başına sözlü kültürün bir kalesi olarak tarif etmiştir. Destanın bütünüyle sözlü kültür üzerinden değerlendirilemeyeceğine şerh düşülmeden kitap boyunca benzer ifadeler kullanılmış olabilir. Ancak maksat karşıtlıkları bakımından bazı meseleleri örneklendirmek olmuştur.

lamli olacaktır. Türk edebiyatını başlı başına bir olgu olarak değerlendirdiğimizde temelinin mahfuzat, başka bir deyişle meşk ile edinilmiş hafıza olduğu (Eroğlu, 2014: 176) aynen Türk musikisinde olduğu gibi bilinmektedir. Bu meşk hafızası yazılı ve sözlü kültür bağlamında da değerlendirilmeye müsaittir ve ayrıca çalışma, tekrar ve uygulama anlamlarını karşılamaktadır (Aydemir, 2010: 13). Bunu halkbilimsel hafıza bağlamında Metin Özarslan usta malı kavramı doğrultusunda yerinde örnekler; Âşıklık geleneğinde âşıklar, müzikte olduğu gibi şiir söylemede de usta malı kullanırlar. “Âşıklar kendi şiirlerini ve eski usta âşıkların şiirlerini geleneksel özellik taşıyan hazır ezgi kalıplarına döşeyerek icra ederler” der (2001: 161). Türklerin yazı ve kültür ilişkisinde içinde bulundukları kültür dairesi, Türklerin daha çok sözlü kültür pratikleriyle epistemolojilerini oluşturdıklarını, edebiyat yaptıklarını, sanat yarattıklarını gösterir. Yazılı kültür ortamında bile nirengi taşı söz üzeridir. Osmanlı şairleri yaratımlarına *yazmak* yerine *söylemek* derlerdi. Osmanlı’da poetika başlı başına sözlüydü (Holbrook, 2012: 18-9). Bir Osmanlı şairi başka bir şairin divanını belki de hiç görmeden, okumadan ezberliyordu ve biliyordu. Osmanlı Devleti’nde bir divan şairi on binlerce beyit bilmeden asla şair sayılmıyordu. Christoph Neumann’ın *Üç Tarz-ı Mütalaa* adlı çalışmasında belirttiği gibi Osmanlı’da bilgi üretim ve dağıtım sistemi bu bağlamda o kadar iyi işliyordu ki, matbaaya bile gerek duyulmuyordu (2005: 51-76); zannedildiği gibi çatışma loncaların matbaaya müsaade edip etmemesi gibi tartışmalarda değildi.¹⁹ Osmanlı’da yazınsallığın bir başka boyutu, doğrudan yazılı kültür ürünü olarak değerlendirdiğimiz birçok yapıtın ve yaratım süreci dinamiklerinin, sözlü kültür kaynaklı ve anlatı ve anlatıcılık odaklı olduğunu gösterir. Buna yönelik örneklerden biri Çobanoğlu’nun *Tevârih-i Ali Osman*’ın yazarı Âşıkpaşazade’nin *Osmanlı Tarihi* gibi bir kitabının, “bir dinleyici

¹⁹ Bu bağlamda ayrıntılı bir okuma için bkz. Değirmenci, 2011.

kitlesine yüksek sesle okunmak üzere hazırlanmış” olduğu tespitinde görülebilir (1999b: 71).²⁰ Başka bir deyişle, tüm bunlar kıraat geleneğinin izlerini bünyesinde taşır.

Hikâyenin gücü, bir köken anlatı biçimi olarak destana dayanır. Sözlü kültür evrenindeki hikâye anlatıcılığı geleneğinin sonraki kuşaklara intikali “yineleme” ile gerçekleşmişti. Daha yazının olmadığı dönemlerde anlatı tekrara dayanmasaydı, hikâyeler veya anlatı sanatı yok olup giderdi. Çünkü:

(...) hikâyeler dinlenirken onları eğirip dokuyan birileri yoktur artık. Dinleyici hikâyeyi dinlerken kendisini ne kadar unutursa, dinledikleri hafızasında o kadar yer eder. Kendisini anlatının ritmine kaptırdığında hikâyeleri öyle can kulağıyla dinler ki, kendisini hiç zorlamadan onları yeniden anlatırken buluverir. Hikâye anlatma yeteneğine beşiklik eden ağ işte böyle örülmüştür. (Benjamin, 2012: 84)

Buradan hareketle Walter Benjamin, dinleyiciler ile hikâye anlatıcısı arasında kurulan bu ilişkiyi “akılda tutma” veya “hafıza” sorunu olarak değerlendirir. Ona göre, hafıza, destansı bir yatkınlıktır ve melekedir; hafıza destan olaylarını akışını sürdürerek, kuşakların bunu sahiplenmesini sağlamıştır. Antik Yunan’da destan sanatının esin perisi olan *Mnemosyne* bir başka deyişle *Hatırlayan* tanrıça, hatıranın kayıtlarını tutan destansı bir varlıktır. İşte bu Esin Perisi destandan romana bu gücünü korumuştur, yüzyılların birikimi içinde roman destanın bağrından yavaş yavaş çıkmıştır. Her ne kadar bu Esin Perisi, hatırayı destanda farklı hikâyede farklı romanda farklı bir biçimde ortaya koymuş olsa da, destan, hem hikâyenin hem de romanın ortak paydasıdır. Bu ortak payda ise, “bir olayı ku-

²⁰ Çobanoğlu’nun bu tespitini güçlendirecek başka bir çıkarım da David R. Olson’dan gelmiştir. Olson, yazının sözlü diskur tarafından kaçınılmaz bir şekilde çevrelendiğini; modern zamanlara kadar yazılı metinlerin yüksek sesle okunmak üzere yazıldığını söyler. (2006: 139)

şaktan kuşağa aktaran gelenek zinciri” olan “hatıra” anlamına gelen *Erinnerung*dur (Benjamin, 2012: 89-90).

İşte bu hafıza ve hatırlama nosyonları, anlatının yinelemeye dayalı olarak kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar. Ancak, sözlü kültürde faal olan yinelemenin bu gücü, yazılı kültürde geleneğin teşekkül ettirdiği mirastan hareketle yapılandırılan metin odaklı anlatılar, yorum ile hatırlamanın konusu olmuştur ve böylece sonraki kuşaklara aktarılmaya başlamıştır (İlhan, 2015b: 745-6). Bu intikal nosyonunda *yineleme* meselesine kavramsal bir katkı daha yapılabilir. Edward Said (2009: 99), anlatı sürecinin edimselliğinin tekrar olduğunu ve bu tekrarın geriye doğru bir anımsama değil ileriye doğru anımsamanın bir rolü olarak bulunduğunu ifade eder ve Søren Kierkegaard’ın tekrarın yaratmanın özüyle bağlantısını not düşer: “Eğer Tanrı tekrar olsun istemeseydi, dünya asla oluşmazdı (...) dünya (...) bir tekrar olduğu için duruyor. Tekrar gerçekliktir.”

Hans-Georg Gadamer’in “ufukları birleştiren” çözümlemesiyle, bir yorum, “içinde gerçekleştiği tarihsel durum” aracılığıyla şekillendirilir. Ona göre, insanoğlu bir geleneği bir gelenekten hareket ederek, bir gelenek üzerinden yorumlar. Yorumun temeli gelenektir. Gelenek yeni yoruma davet ederek yorum geleneğini tazeler ve canlı tutar. İntikal ettirme hareketi yorum hareketini canlandırır ve “bunların ikisi bir arada dairevî hermeneutik vuku bulma hareketini oluşturur” (Kisiel, 2002: 183) Gadamer’e göre, bir yorumla gerçekleştirilecek anlama, geçmişin intikal eden mirasının içselleştirilmesiyle; bir öznenin salt kendi eylemiyle değil, geçmiş ile şimdi arasındaki bir geçişin intikal etmesiyle mümkün olur. Gadamer, Heidegger’in “dünyaya atılmışlık” kavramından hareketle, bir öznenin bir geleneğe ait olmasıyla mümkün olan “anlama” eylemini, içinde doğulan bir gelenek tarafından şekillendirildiğinin altını çizer. Bu düşünceye göre, bir gelenek tarafından devralınan “anlama” nosyonu olarak “dil” bizatihi temel “önyargımız” olarak ancak bir “dil geleneği” içinden geçerek “anlama” gerçekleşir (Kisiel,

2002: 190). Burada dil ile aktarılan geçmişin bir “gelecek” olmaya başladığı söylenebilir. Böylece, gelenek geçmişten dil içinde ve dil aracılığıyla oluşur (İlhan, 2015b: 743-4).

Geleneğin nakledilmiş geçmiş olduğu kabul edildiğinde, kuşaklar arası aktarılan geçmişin yinelemeye dayalı bir anlatı etkinliğiyle gelenekleştiği ileri sürülebilir. Geçmişin intikal etmesi konusu, çeşitli görüşler tarafından bir “bellek” sorunu olarak ele alınsa da, bu yeterli değildir. Bunun dışında geçmiş, canlandırmaya dayalı ritüelistik bir anlatı çabasıyla gelenekleştirilir. Buradan hareketle geçmişin, her ne kadar tek başına “bellek” odaklı bir kavram olduğu düşünülse de, bir “hatırlama” amacını içeren, önceki canlandırarak sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlayan bir anlatı çabası olarak görülebilir. Bir anlatı ile geçmişin gelenekleşmesi, *yineleme* ile mümkün olur. Yineleme, sözlü kültür çevreninin halk hikâyesi, destan, efsane vb. gibi anlatılarla “ritüelistik” bir “canlandırma” çabasıyla geçmişini şimdide yeniden zamansallaştırarak o bir önceki kuşağın mirası olarak tevarüs edilmesini sağlar. Kısaca anlatı, geçmişini sadece bir “bellek” içeriği olmaktan çıkarıp, bir “performans” olarak yeniden-yaşanmasını sağlayarak geçmişin unutulmasını, yitip gitmesini engeller.

Geçmişini intikal ettirmek bir bakıma “bellek” sorunu olarak dile gelir. Bellek üzerine yapılan tanımlar da önem kazanır. Zira bu bellek tanımı, hem geçmişini intikal ettirerek gelenek haline gelmesini sağlayacak hem de bu bir kültürel bellek inşası olacaktır. Bu durumda gelenek, geçmişten farklı olarak *kültürel bellek*le ilgili bir kavramdır. Geçmişin intikal ettirilerek geleneğe dönüştüğü sınırdaki “kültürel bellek” vardır. Anlatı da, geleneğin, kültürel bellek yoluyla devamını mümkün kılan, onu sürekli inşa eden bir eylemdir. Bir anlatı, geçmişini gelenekleştirerek sonraki kuşaklara miras yoluyla intikal ettirir. Bu da, “geçmiş” olarak kabul edilen bir zaman noktasının, “şimdi” ve “gelecek” kabul edilen zaman noktalarının *anlatı* yoluyla ufuk-

larının kesişmesini sağlar. Geçmiş bir anlamda şimdide yeniden yaşanır.

Aslında, *geçmiş* denildiğinde, iki tür “geçmiş” fikrinin ifade edildiği sağduyu ile hemen belirlenebilir. Birinci tür “geçmiş” fikri, bireysel olan, kişinin kendi otobiyografik bellek içeriklerini ifade eder ve bu bellek içerikleri eğer bir ifadeye dökülmemişse kişiyle birlikte ölüp gider. Diğer bir “geçmiş” fikri ise, kişisel içeriklerin ifadeye dökülerek bir sonraki kuşağa aktararak “miras bırakılan geçmiş” kavramını ifade eder. Kısaca, kişiyle *ölüp giden geçmiş* ile *miras bırakılan geçmiş* birbirinden ayrılır. Bu ikinci tür geçmiş, kişinin bellek içeriklerini ifadeye dökerek bir sonraki kuşağa miras bırakması olgusu, “bireysel geçmiş” anlamına gelen *bireysel bellek içeriklerinin kültürel bellek içeriklerine dönüştürülmesi* anlamına gelir; kısacası bireysel belleğin kültürel belleğe dönüşümüdür. Bu ise, “kültürel devam” fikrinin diğer bir ifadesi olan “miras” kavramını öne çıkarır. Zira bu, geçmişin aktarılması ve anlaşılması anlamına gelir ki, bu da “gelenek” olarak kabul edilen kavramdır. Bir miras, eğer söze dayalı bir anlatı ise ya da bir mimari eser veya bir eşya değilse, korunması ve aktarılması için bazı araçlara ihtiyaç vardır. Bu araç “yineleme” olarak kabul edilebilir. Çünkü sözün tekrara dayalı olarak bir deneyimin aktarılmasını, hatırlanmasını veya temsil edilmesini sağlayan bir gücü vardır. Yineleme, sözün bir kalıp veya biçime sokularak bellekte yer etmesine yaradığı gibi, aynı zamanda deneyimin de değişmez bir şekilde aktarılmasını sağlar. Ong’un ifadesiyle:

Her deyiş, her düşünce bir ölçüde kalıplaşmıştır, çünkü her kelime ve her kelimenin içerdiği kavram bir tür kalıp, deneyimlerden kaynaklanan verileri işlemenin değişmez bir yolu olup deneyim ve irdelemenin zihinsel düzenlenişini belirler. Ve belleğimizde yer etmesine yarar. Deneyimi kelimelerle ifade etmek anımsanmasını kolaylaştırır. (1999: 51)

Ong'un incelemesinden hareketle, sözlü kültürde yer aldığı şekliyle "anlatı", bir gelenek olarak, intikal ettirilen öz bakımından "deneyim" odaklı bir tarifi ortaya konulmasıdır. Bu tarifi özü, dünyayı/evreni görme biçimi olabileceği kadar, bir yararlılık/akılcılık içeren bir "öğüt" işlevine, veya bir "ders çıkarma" amacına yöneliktir. Aslında, bu bir anlamda, kültürün, kolektif bilinci uyandırması, ataların deneyimlerinin bir sonraki kuşaklara aktarılması amacını güden bir içerik olarak kültürel bellek için temel bir unsurdur. Bireyselleşmenin olmadığı sözlü kültür dönemleri, gerek evrenle ilgili kozmolojik olaylar gerekse gündelik yaşamdaki problemlerin çözümünde işe yarar modeller olarak, "deneyim", bir sonraki kuşağın yaşamını idame ettirmesi için sunulan ve sözle tekrara dayanan bir anlatı biçimini şekillendirir. Bu da, deneyim ile özdeşleşen geçmişin yinelemeye dayalı anlatı yoluyla gelenek haline getirilmesi demektir.

Geçmiş her zaman bir "deneyim" çerçevesinde cazip bir olgudur. Geçmiş cazip yapan şey bir önceki neslin deneyimleri olmalıdır. Bu, bilimde de felsefede de dinde de böyledir. Dahası, bunların ötesinde gündelik yaşam içinde "deneyim" her zaman değerli olagelmış, bu vesileyle bir önceki kuşağın mirası çoğu zaman korunma ve sürdürülme çabasının konusu olmuştur. Geçmiş bir ânın korunması, farklı bir gelecek olanağının da korunması demektir (Jay, 2012: 417). Bu anlamda velut örneklerle edebiyatta rastlanır; veya en verimli bir şekilde sözlü edebiyatta rastlanır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, halk edebiyatının önceki kuşakların deneyimlerinin ve evren/dünya görüşlerinin sözlü bir şekilde sonraki kuşaklara aktarılmasıdır. Bu anlamda, deneyimin bir hikâyeleme biçimi olarak *anlatı*, masal, atasözü, destan, efsane, söylen gibi türleriyle halkbilimsel bir *biçim* içinde geçmişteki ataların mirasını şimdiki kuşaklar tarafından tevarüs edilmesinin en çok kullanılan yoludur. Burada vurgulanan *biçim* nosyonu, halkbilimsel bağlamın anlatı açısından sözün etkisi altında değerlendirilmesini sağlar.

Bu anlamda dil, söze dayalı olarak belli biçim veya formlarda geleneğin sonraki kuşaklara aktarılarak devam ettirilmesinin öncüsü olur.

Ancak dil, geçmişin geçmiş olmasına dayanamayacak kadar dinamik tinsel bir “araç” olduğu için, geleneğin devam etmesinin tarzlarını da değiştirir. Böylece, söze dayalı bir dille tevarüs edilen geleneğin deneyimlerinin veya dünya görüşlerinin, sözlü kültürün çevreni içindeki sözün olanaklarıyla tekrara ve dolayısıyla taklide dayanan bir aktarılma söz konusuyken, yazılı kültür bu geleneğin devam ettirilmesinin ölçütlerini değiştirmiştir. Bu değişim, sözün *dinleme* odaklı, yinelemeye dayalı bir anlatıyla geleneği devam ettirmesinin karşısında yazının *okuma* odaklı yorumuna doğru bir çizgi izlemiştir. Bu da, sözün dinlenmesi sırasında anlatıcı ve dinleyici arasındaki yüz yüze olmanın sağladığı imkânları, yazıyla birlikte değiştirmiş; dinlemede sınırlı zamanda hemen anlaşılması gereken anlamın bir tekrara veya taklide duyduğu ihtiyaç, yazıyla daha geniş zamanda yoruma dayalı bir anlama olanağına dönüşmüştür. Yorumlama bizzat dönüştürmenin kendisidir zaten (Kahraman, 2007: 29). Bu değişim söz-yazı, dinleme-okuma, söyleme-metin gibi ikilikler arasındaki bir dönüşümün serüveni olmuştur.

Ancak bu dönüşüm, bir *dil* içinde, daha doğrusu bir *dil geleneği* içinde gerçekleşmesi nedeniyle bir kopukluktan ziyade süreklilik olarak, bir devam olarak değerlendirilebilir niteliktedir. Bu *devam* olanağını, Batı düşüncesinde yorumbilgisi geleneği ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle Gadamer’in dil ve yorum ile ilgili düşünceleri, “gelenek” kavramı çevresinde şekillenir. Bu da, onun “metin” odaklı yorum geleneği düşüncesini, özellikle edebiyatta “estetik” sorunu çerçevesinde önemli hale getirir. Gadamer’in dili geleneğin konusu, geleneği de dilin bir konusu yapması bir devrim niteliğinde olup, metin merkezli anlatı görüşünün savunulması için bir zemin hazırlamıştır.

Edward Shils’in (1981: 12) “Gelenek iletilen ve miras bırakılan geçmiştir” şeklindeki vurgusu, Gadamer’in dil görüşü

bağlamında okunduğunda birçok bakımdan sürekliliğin izleği yakalanabilir. Dilin aktarıcı yönü/gücü, dil içinde *devam* eden bir anlatının söze dayalı yinelenmesinden/temsilinden, yazının kurduğu bir metindeki yoruma geçiş arasında bir süreklilik vardır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte *içerik* veya *anlam* temelinde bir kopukluk yerine, özellikle halkbilimsel çerçeveden bakıldığında, biçim temelindeki bir kopukluktan söz edilebilir. Ancak, bu kimi görüşlerce bir “kopukluk” değil “süreklilik” olarak kabul edilir. Bu bir anlamda, *yazı* temelli metnin köklerinin, *söz* ve söze dayalı metnin toprağına uzandığı yollu bir görüştür. Bu da geleneğin, zaman, mekân, biçim vb. gibi formların *anlatı* temelinde dönüşmesidir. Ki bu bir anlamda “büyük miras” tanımını hak edecek kadar önemli bir dönüşümdür.

Yukarıda sözü edilen şey, yazının sözden alarak farklılaştırdığı biçimdir ve biçimin sunduğu olanaklardır. Bu olanaklar, sözlü kültürde deneyimin veya evren görüşünün yinelemeye dayalı anlatımına imkân veren belleği güçlendirme; unutmaya veya hataya imkân vermeyen bir ritüelistik çabayken, yazılı kültürde bu olanaklar yazının sağladığı, unutmaya kaygısını aşan, daha çok anlamı çeşitlendirerek anlamayı derinleştirme imkânını sunar. Başka bir deyişle, okuma sırasındaki yorum ile derinlerine inilerek kazı yapılan bir *metin*, *ritüelistik* kaygının ot bitmediği topraklarda *estetik* çiçeklerinin filizlenmesini sağlar. Çünkü yazı ile yakalanmak istenen, sözlü kültüre ait anlatının içeriğinde, anlamın özgür atlarını koşturma çabasıdır. Yorum derinleştikçe anlam da derinleşecektir. İşte bu, bir anlatıda, halkbilimsel bağlamda bir “kopukluk” değil, bir farklılaşmaya dayanan, dilin köklerinden beslenen dönüşümün, estetiğin *hayat ağacı*dır; ve bu mitik düşüncenin çeşitlemelerle yaşatılmasıdır (İlhan, 2015b: 740).

Buradan hareketle anlatının, halkbilimsel bağlamdaki bu dönüşümünün izleri *gelenek*, *dil*, *yorum* ve *metin* kavramları çerçevesinde olduğu söylenebilir. Aslına bakılırsa halkbilimsel

imgelemin dönüşümü de bu doğrultuyu izler görünmektedir. Örneğin mitlerin de dönüşüme uğradığı düşünülürse, halkbilimsel imgelemin sürekli farklılaşan bir metin gibi yeni yorum ufukları açtığı söylenebilir. Gruffydd'un mitin zaman içinde dört aşamadan geçtiği yönünde düşüncesi bu bağlamda okunabilir. Bu aşamalar şöyle sıralanabilir: Birinci evrede "mitoloji durumundadırlar". İkinci evrede "mitoloji tarihe dönüşür". Üçüncü evrede "mitolojik tarih, folklora dönüşür". Dördüncü evrede "folklor edebî masalların ortaya çıkışında kullanılır ve masallar oluşur". Bundan hareketle bazı mitlerin ritlerden ayrılarak farklı anlatılara dönüştüğünü düşünen Raglan, anlatıların hem içeriklerinin hem de formlarının değişimi olabileceğini, örneğin insanın kurban edilmesinden zamanla hayvanların kurban edilmesine doğru bir rit dönüşümü olabileceğini ileri sürer. Bu dönüşüm süreci, mitten masala değin uzanan, anlatıların hem türlerinin hem de şekillerinin değiştiğini göstermesi açısından, mit, masal destan gibi anlatıların değişiminin ortaya konulması gerekir (Çobanoğlu, 1999a: 153). Böyle bir araştırma, halkbilimsel imgelemin oluşturduğu metin çerçevesinde bir yorum geleneğine dâhil olmaktır. Mitik düşüncenin doğduğu, büyüdüğü ve geliştiği metinler sürekli açılan ve yeniden canlanan metinlerdir. Bunlar aynı zamanda insan düşüncesinin, imgeleminin "halkbilimsel bellek" ile nasıl oluştuğunun da kanıtlarıdır.

Halkbilimsel imgelemin oluşturduğu halkların belleği olarak kabul edilebilecek kültürel bellek, mitik düşüncenin doğduğu ırmaktır. Mitosun kendini açarak, ben bilincini ortaya koyması (Cassirer, 2005: 27) bakımından halkbilimsel imgelem hem bireysel, hem toplumsal, hem de kültürel imgelemi yoğurur; bu imgelemlerin emrindeki bellekleri de şekillendirir. İşte bu şekillenen bellekler başlı başlına birbirilerine gönderme yapan metinlerdir. Bu konuda bir analogi yapmak gerekir ve, belleğin âdeta yeniden yazılarak dönüşen bir metin olduğu kabul edilirse, yazının da imgelemin emrindeki bellek olduğunu

kabul etmek uygun düşer. Yazılı kültürde kitabın yayılımı aynı zamanda bu imge-metnin de yayılmasını sağlamıştır. İnsanın ölümlü belleğine bağlı olmaktan kurtulan bu imge-metin olarak bellek kültürel geleneğin oluşmasını, geleneğin bellekleşmesini mümkün kılmıştır. “Kitabın dağıtımı, sadece yazıya dökülmüş sözün yayılması anlamına gelmez, imgenin yayılması anlamına da gelir” (Draaisma, 2007: 58).

Kitap, yazılı kültürde, hem bireyin, hem toplumun hem de kültürün bilinçaltını veren bir metin haline gelmiştir. Ancak kitabın yazıyla ilişkili olmasına karşın dil yetisi ve düşünceyle doğrudan ilişkili olma zorunluluğunun bulunmadığı bilinmelidir (Labarre, 1994: 11). Sözlü kültürde, sözün misyonu ve gücü gereği, bilinçaltını ancak masal, destan ve efsane gibi doğaüstü güçlerin temsil edildiği bir çerçeve sunmasına karşın; yazılı metin, doğaüstü güçlerin ilk örnekleriyle baş başa kalan bireyin toplum içinde yerini yeniden tayin etmesi veya toplumun ona biçtiği rolü benimsemesi, kültürünün ona sunduğu imge dağarcığını kabul etmesi, öznel süreçlerin kaydedilmesi, okunması ve yorumlanması olanağını sağlamıştır. Tüm bu dönüşün temel izlekleri çerçevesinde denilebilir ki, çağın modern anlatılarını okuyucuların imgelemine açan kitap, aynı zamanda derin geçmişin masalını da, destanını da, efsanesini de metnin içinde saklıyor. Bunun temel aracı olan dil ve dilin imgeleri çeşitleme gücü, mitleri bir rüya gibi bireyin öznel bir süreci haline getirebilmektedir. Örneğin psikanalist halkbilimci Karl Abraham, “rüya bireyin mitidir” (1913:72) diyerek bu süreçte bireyin içinden geldiği halkın ve kültürün yoğrulduğu geleneği nasıl içselleştirmesi yöneliminde olduğunu söylemesi bakımından önemli bir noktaya temas eder.

Böylece “halkbilimsel imgelem” gibi bir metnin de önemli yorum olanakları sunduğunu söylemek mümkündür. Aslında Paul Ricœur, yorumun düşler üzerine yapılan bir şey olduğunu söyler. Bu bağlamda yorum, “düşe benzediği ölçüde, akrabalık derecesi ve ilkesi her ne olursa olsun, tüm ruhsal üretilere, de-

liliğe ve kültüre” doğru açılan bir kapıdır. Bu yorum kapılarıysa dilin çift anlamlı yapısının sunduğu bir olanaktır. Bu nedenle düşler, “Karmaşık anlamların yeri olarak beliren bir dil bölgesinde yer alır. Bu bölgede, dolaysız anlamın içinde bir *başka* anlam daha kendini hem açığa vurmakta hem de gizlemektedir” (Ricœur, 2007a: 20). İşte burada bahsedilen dilin çift anlamlı yapısı, yazılı kültürle birlikte oluşan, dilin hem sembolik hem de imgesel kapasitesinin sağladığı bir dönüşümdür. Bu da bireyin imgeleminin muhtemel yorumlar için ne kadar engin olduğunu gösterir. Ricœur’ün temas ettiği gibi, Freud’da yoruma imkân veren sadece “yazı” değildir, “şifresi çözülecek bir metin sayılmaya elverişli her tür göstergeler bütünüdür, dolayısıyla düş, nevrotik semptom, âyin geleneği, mitos, sanat yapıtı veya inanç da yorumlanabilir” (2007a: 36).

Temel olarak denilebilir ki, bireyin imgelemi içinde yaşadığı toplum, kültürün imgelemidir; bunun oluşması süreci ise anlatı yoluyla mümkündür. Dilin anlatı yoluyla halkbilimsel imgelemi anlatının kalbinde taşıması, dönüştürmesi, çeşitlemesi ama ilk örneklerini de muhafaza etmesiyle mümkündür. Ancak, “bir bireyin anıları sadece kendisinin midir?” veya “Birey neyi hatırlamaktadır?” gibi sorular cevap beklemektedir. Ricœur’ün bu kapsamda sorduğu “*Neyin anısı vardır? Hafıza kimindir?*” şeklindeki soruları önemlidir ve eserinde sorduğu bu temel soruları irdeler. Ona göre, Batı düşüncesinde *neyin* anımsandığından çok kimin anımsadığı üzerinde durulması, belleğe ilişkin sorunların çözümünün üstesinden gelinememesinin nedenidir. Ricœur’ün bu tespiti kendi ifadesiyle şöyledir:

Bir şeyi anımsamak demek, doğrudan doğruya (kendini) anımsamak demek değil midir? Ancak hafızaya ilişkin deneyimde ego tarafına ağırlık veren felsefe geleneğine karşın ‘Kim? Sorusundan önce ‘Ne?’ sorusunu sormayı yeğledik. Uzun süre ‘Kim?’ sorusuna öncelik verildiği için, bu durum hafızaya ilişkin fenomenlerin çözümlenmesine çıkmaza sürüklemek gibi olumsuz bir sonuç doğurmuştur; çünkü

artık kolektif hafıza kavramını hesaba katmak gerekmiştir. (Ricœur, 2012: 21)

Paul Ricœur, burada belleğin kime ait olduğundan çok belleğin içeriğinin ne olduğuyla ilgilenmesinin çok temel bir nedeni vardır. Elbette, *hatırlayan özne*, kendi bütünlüğü içinde bir benliği, bir kimliği veya bir kişiliği olan bir insandır. Ancak, bunlar çok basit bir şekilde, sırf o belleği kullanıyor diye o insanı belli bir kimlikli veya kişilikli o kişi yapmaz. Bunun olması için de, o kullanılan belleğin içeriğinin sağladığı anlatı gücüdür. Diğer bir deyişle, bir kişi kendi belleğini ancak kendi hikâyesi ölçüsünde kullanır demek yanlış olmaz. Ancak, bunun için o kişinin bazı araçlara ihtiyacı olduğunu söylemek de bir o kadar zorunludur. Belleğin mahrem içeriğinin hikâye edilmesi –ki bu belleğin içeriği hakkında emin olmamızı sağlayan tek kanıttır– için de bazı temel araçlara ihtiyaç vardır. Bunların en olmazsa olmazı muhakkak ki dildir.

Ancak, dilden önce, belleğin içeriği olarak kabul edilen “anı”nın tam olarak ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Örneğin, anı bir imge midir? Bu doğrultuda anı ile imge arasında önemli bir ilişki vardır. Bu ilişkiyle ilgili problemi Ricœur şöyle ortaya koyar:

Anı bir imge midir, eğer öyleyse nasıl bir imgedir? (...) anı-imgeden, hattâ geçmişe dair oluşturduğumuz bir imge olarak anıdan söz edilmiyor mu? Sorun yeni değil. Batı felsefesi, sorunu Yunanlılardan, onların eikon terimi çerçevesinde geliştirdikleri çeşitlemelerden almıştır. İmgelem ve hafızanın ortak noktasının namevcudun mevcudiyeti olduğunu, ikisi arasındaki farkın da birinde her tür gerçeklik durumunun askıya alınması sonucu gerçekdışı bir kavrayış söz konusu olduğunu, diğerindeyse önceki bir gerçekliğin ortaya konulmasının söz konusudur (Ricœur, 2012: 63).

Paul Ricœur açısından anı bir imgedir: “Anımsamak, geçmişin bir imgesine sahip olmak demektir. Böyle bir şey olanaklı

mıdır? Olanaklıdır, çünkü bu imge, olayların bıraktığı bir izdir ve zihnimizde sabit olarak kalır” (Ricœur, 2007b: 37). Bu sabit olan imge-anı nasıl anımsanır veya anımsandığında hâlâ sabit midir? İşte bu sorunun cevabı belleğin anlatısal yanının ortaya çıkarılmasını sağlar. Bellekteki sabit imge anılar anlatıldığında, bir başka deyişle hikâye edildiğinde canlanırlar, o sabitliklerini yitirirler. Bu nasıl mümkündür? Bunu mümkün kılan insanın, Elias’ın tarif ettiği toplumsal boyutu ile dilsel boyutu arasındaki ilişkiye dayanan zamandır. Anlatı, hikâyeleştğinde toplumsal boyuta ait olur ve dolayısıyla zamansallaşır. İşte Ricœur (2012: 144), dil alanını, birbiriyle uzlaşmayan bireysel bellek ile toplumsal bellek yaklaşımlarını, dil kavramı yoluyla birleştirmeye çalışır. Bu şu demektir, bir kişinin bireysel belleğinin muhtevası (imgeler) ancak dil ile toplumsal belleğin içeriği haline gelir. Başka bir deyişle, dil ile imge bir anlatı haline bürünür ki, bu imgeyi donuk bir suretten çıkararak dinamik bir anıya dönüştürür. İmgenin “hareketli” bir anıya dönüşmesi demek şudur: Bir imgenin *anlam* içeriği değil de *anlatım* içeriği haline dönüşmesidir. Bu Tulving’in “anlambilimsel bellek” ile “epizodik bellek” olarak adlandırdığı iki farklı belleğin ayrımı demektir. Epizodik bellek, “Bir insanın kendi kimliğine ilişkin bilgisi çerçevesinde düzenlenir” (Campbell’dan aktaran Randall, 1999: 222). Birbirinden ayrılan iki bellekten ilki, soyut anlam içerikleriyken; diğer bellek anlamsal içeriklerin yaşanıyla olan ilişkisine ilişkin içerikleri kapsar. Kısaca şöyle ifade edilebilir:

(...) epizodik olarak hatırlanan şeyler soyut olarak değil, ancak hikâyelerini yeniden anlatarak hatırlanabilir. Kırmızı, turuncu ve sarının gökkuşağının ilk üç rengi olduğunu hatırlamak (anlambilimsel bellek), üçüncü sınıfta Bayan Prindle’in renk tayfının sıralanışını öğrettiği günü hatırlamama yol açmaz. Bununla birlikte, ilk kez sevdiğim o belirli yaz akşamında (ne yazık ki üçüncü sınıfta değil) kırmızı, turuncu ve sarının görkemli bileşimini hatırlamak... ah,

işte bunu çok iyi hatırlıyorum. Hem de bütün hikâyeyi.
(Randall, 1999: 223)

Yazarın burada kastettiği “hikâye” özellikle kişinin kendini oluşturan hikâyedir ki, bu epizodik bellek olarak tarif edilir. Bu bellek, dikkat edilirse, hikâye edilme bakımından bir başka deyişle “anlatı” bakımından önemlidir. İşte kişinin imgeleme yetisinin imgeleri anılar olarak dil aracılığıyla hikâyeleşir ve anlatı formuna sokulur. Anının anlatılacağı ve insanın kendi yaşantısındaki zamanla kurduğu bağ açısından önemlidir.

Sonuç olarak halkbilimsel imgelemele bağ koparılamayacak olan dilin inşa ettiği anlatı, yazı ile birlikte “metin” kavramıyla yeniden kendini dönüştürür. Metin, aslında bir eğretilme şeklinde, bir *interpretatio naturae* [doğa yorumu] için temel referans kaynağı olarak kabul edilir (Ricœur, 2007a: 35). İşte bu metin bağlamında, Ricœur’ün imge ile anı arasındaki kurduğu bağ anlaşılır olmaktadır. Anının zamanı –metin ile– zamanı aşan doğası dil ile kendini sergileyerek bir hikâyeye dönüşmesi sürecidir. Aslında, donuk bir suret, bellekle bir iz olan imge, dil aracılığıyla bir anlatıya dönüştüğünde “kişilik” (kişiye ait hikâye olma özelliği) kazanır ve dinamikleşir. Bu, insanın zamana yaşantısını da kendine ait yapar: “Zaman, bir öyküleme (anlatma) biçimine göre eklemlendiği ölçüde insana özgü zaman dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur (Ricœur, 2007b: 108). Diğer bir deyişle insanın zamanda bir “yer” bulduğunda, anlatı zamansallık kazanır, bir başka ifadeyle yeniden hikâye edilir; şüphesiz ki, imgeler de zamansallık kazanır ve gerçekten, “iz” olmaktan çıkarak yaşantıyı temsil eden bir “anı” olurlar. Kısaca, anı anlatı haline dönüştüğü anda sabit olmaktan çıkar ve yeniden kurgulanır; anı, hikâye edildiği şimdiki zamanda Casey’in deyişiyle “geçmiş gelişir” (aktaran Randall, 1999: 229). Ancak sürekli gelişir; çünkü imgelem durmadan gelişir.

Kolektif Bellekten Kültürel Belleğe Gelenek Sorunu

Söz, derin bir uçuculuk içinde kuşakların dimağlarında muhkem ve kolektifliğin tanıklık nosyonu ile varlığını ortaya koyarken, *yazı* oturduğu “yerden kalkmayan” bir konargöçerlikle kendini gösterir. Sözün hâkim “aktarım” aracı olduğu kültürlerin geliştirdiği gelenek anlayışı, yazının kültürü şekillendirmede hâkimiyeti ele geçirmesiyle önemli çatışmaların da kaynağını oluşturur. Bu sorunların en önemlisi, modernlik ile çatışmaya giren bir “gelenek” kavramının tasarımıdır. Bu kavga, söze dayalı olarak gelişmiş kültürlerin kabul ettiği anlamdaki “gelenek” kavramının modernlik ile doku uyumsuzluğundan kaynaklanır. Bu doku uyumsuzluğu temelde iki kültürün farklı zaman telakkilerine dayanır. Bu bölümde söz konusu gelenek sorunu irdelenerek, bu sorun bağlamında belleğin iki farklı kültür dönemindeki konumları ele alınacaktır.

Gelenek anlayışı, yazılı kültür ile birlikte önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Sözlü kültür dönemleri için “gelenek” kavramı, çoğunlukla söze bağımlı bir intikal anlayışının hâkimiyetinde şekillenir. Diğer yandan sözlü kültürlerde gelenek, düşüncenin ve pratiklerin söze dayalı/eklemlili bir biçimde “can verme”, “canlandırma” esasına göre sürdürülür. Bu canlandırma, yinelenen ve dolayısıyla ritüelleştirilen anlatı pratiklerinin yeniden icra edilmesi anlamına gelmektedir. Connerton bunu, “yazılı olamayan pratiklerin, gelenek içinde ve bir gelenek olarak nasıl aktarıldığı” (1999: 13) sorunu bağlamında inceler. Örneğin destan gibi bir anlatı icrası, ataların yaptığı (söylediği) şekilde gerçekleşir. Çeşitlemeler, varyantlar olsa da, öze ve forma sadık kalınarak yapılan bu icrayla o “gelenek” dinleyicilere (ve elbette torunlara) aktarılır. Albert Lord’un da belirttiği gibi bir şarkıcı için metinleştirme bile söz konusu olsa yaptığı her eylem yeniden bir performanstır (1971: 124). Bu aynı zamanda aynı dönemde/zamanda yaşayan “çağdaşların” (dede ve torun yüz yüzedir; bir başka deyişle aynı mekân ve zaman içindedir)

biraradallığını mümkün kılan ve buna dayanan bir toplumsallaşmanın sonucu oluşan bir kültürü de inşa eder. Böylece çok önceki kuşakların çok sonraki kuşaklarla olan “birlikteliklerini” sağlayan “ara-kuşaklar” (dedelerin oğulları, torunların babaları) bir “fizikî birliktelik” içinde aynı “kültür” geleneğinin sürmesini sağlarlar. Bu kültürün hâkim niteliği, sözün doğasından kaynaklanan bir anlatıcı ve dinleyici birlikteliği tarafından teyit edilen eş-zamanlılık ve eş-mekânlılık özellikleridir. Kültürün bu özellikleri, “kuşaklararası aktarım” nosyonuyla bir geleneğe dönüşür. Bu dönüşüm, sözün aktarımında kullanılan araçların doğaları tarafından şekillendirilen bir bilincin oluşumuyla gerçekleşir. Bir nevi “sözlü kültür bilinci” denilebilecek bu bilinç, o kültürün bütün geleneğini içeren bir bellek tarafından motive edilir. Bu bilincin temel özelliği sözün erimi kadar bir mesafeyi/uzaklığı bir “mekân” olarak algılamasıdır; bu bilince göre sözün erimini aşan yerde metaforik olarak “dünya” biter. Ancak bu metafordan kasıt, sözün konuşmacının ağızından çıkıp dinleyicinin kulağına eriştiği bir durumun böylesi bir ‘mekânsallık’ tarifiyle betimlenebilirliğiştir. Bu nedenle, sözlü kültürün mekânsallığı da bu anlamda anlatıcı ve dinleyici tarafının karşılıklı olmasını ve bu nedenle de bir kolektiflik bilincinin doğmasını sağlar.

Kısaca söz, doğası itibariyle bilincin kolektif doğasının oluşmasında temel bir etkidir. Bununla birlikte, sözü icra eden anlatıcı ile anlatı arasında bir eşdeğerlilik söz konusudur. Başka bir deyişle, anlatının “kutsal” değeri ile anlatıcının “kutsal” değeri arasında bir ayırım gözetilmez; zaten anlatıcının anlatıyı icra etmesi ayrıca her ikisinin de bu değeri paylaştığı zımni kabulüne dayanır. Bu anlamda “atalar” daima “kutsal” olarak görülür. Çünkü onlar anlatıcıdırlar; onların kutsallığı da anlatının kutsallığından gelir. Bu anlatı-anlatıcı eşdeğerliliğinin oluşturduğu bilinç, kolektif bellek içeriğini daima “anonim” yapar. Atalardan torunlara aktarılan gelenek bir “kutsallar toplamı” olarak kabul görür ve bu nedenle de kimseye özgü de-

ğildir. Başka bir deyişle tek bir yaratıcısı yoktur, çünkü anlatı, sözlü kültür evreninde ataların icra ettiği şekliyle torunlar da kendi torunlarına icra eder. Kısmen kendi “yorumlarını” (bu metin anlamında bir “yorum” değildir) katsalar da, anlatının formuna sadık kalırlar. Bu “anonimlik” niteliğinin özellikle geleneğin, bellek içeriğini ne denli kuşattığı ve hattâ onu sıkı bir biçimde disipline ettiği anlaşılır. Bunun büyük ölçüde sözün kolektifleştirici (hem mekânsal hem de zamansal) etkisinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu “kolektiflik” özellikle bireyin “kültür” açısından toplum içinde bireyselliğini yok ettiği bir “toplumsallıktır”. Bu nedenle “kutsal” söz konusudur; daha doğrusu anonim olduğu için anlatı kutsaldır.

Jack Goody’nin de dediği gibi (2001: 37), yazı öncesi sözlü kültürlerdeki iletişim biçimi bireysel başarıyı gizler; bu başarıyı aktarılan geleneğin bir parçası yapar: “Sözlü topluluklarda insanın başarısı, ister bir balad ister bir tapınak olsun, anonim bir geleneğin parçası kılınır veya tamamen reddedilir. Yaratıcı unsur yok değildir, ancak niteliği farklıdır.” Bu bir nevi “kültür potası” olarak nitelendirilebilir. Bu, gündelik yaşamın geleneğin süzgecinde kalanların “kültürel” olarak bellekleşmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle “kültürel” niteliği olan, bellekleşerek geleneğe dönüşür. Bu da “milli bilinç” gibi kültürel bir nosyonun da harçını oluşturur. Çünkü “milli bilinç”, bireyselliğinden sıyrılan kültürel mirasın bellekleşerek sonraki kuşaklara aktarımının farkındalıklarından biridir. Bu genellikle “kahramanlık” gibi bir nosyonda somutlaşır. Kahraman, milli bilincin oluşmasında anlatının kutsallığının “somut” bir aktörüdür. Kahramanın başarısı “kişisel” değil “kolektif” niteliktedir. Bu nedenle de bellek oluşturunca. Başka bir deyişle kahraman, anlatının yaratıcısıdır. Kahramanın yarattığı anlatı, anlatıcının sözleriyle –ki anlatının sözleri zaten anlatıcıların belleklerindeki kalıcılığı gözetilerek inşa edilmiştir– “kahramanlık” yeniden canlandırılır. Bu icra, her seferinde geleneğin aktarımını “tek-

rar" aracılığıyla bellekleştirir. Geleneğin aktarımı esasen bir bellekleştirme çabasıdır.

Sözlü kültürlerde geleneğin aktarılmasında özneler; atalar ve sonraki kuşakları önemlidir. Diğer bir deyişle aktarma işlemi söz ile yapıldığı için insana ve onun belleğine bağımlıdır. Bu nedenle bu kültürlerde "hikâye anlatıcısı" önemlidir; onun otoritesi toplum nezdinde kurucu unsurdur. Bu bir nevi "kolektiflik" bilincini inşa eden "otorite" figürüdür. Sözlü kültürlerde hikâye anlatıcıları aynı zamanda "önder" zümrenin temsilcileridir. Şaman özelinde değerlendirilecek olursa Şaman, anlatıcı görevinin ulvi aracı olarak hekimlik, danışmanlık, dinî önderlik, arabuluculuk vb. görevlerini ve sorumluluklarını üzerinde taşır (İnan, 2000: 72-90). Bu nedenle de "saygınlık"larının onların sözlerinin etkisini arttırıcı bir etkisi vardır. Gelenek özellikle anlatıcıların icra ettiği şekliyle aktarılır. Dinleyiciler, anlatıcının söylediklerini "kritik" etmez,²¹ zaten edilecek türde bir zaman da yoktur. Çünkü söz havada dolaşıp kaybolur. O söz yeniden ağızdan çıkana kadar kendisini var edip ortadan kaybolmuştur. Bu nedenle "nesnellik" bu tür kültürler için olası değildir. Tevarüs edenler, tevarüs ettikleri üzerinde düşünmez, onlar üzerine yorum yapmazlar. Bu nedenle de benzer şekilde "tekrar" araçlarına uygun formlarla aktarılan "mesaj" bellekte tutulacak kadar en sade "anlamı" içerir. Bu nedenle başka anlamlara gelecek şekilde bir "yorum" söz konusu değildir. Bütün bunların hepsi, sözlü kültürlerdeki geleneğin aktarılmasında öznelerin önemini ortaya koyar.²²

Şimdiye değin sözlü kültürlerdeki geleneğin aktarımı ve bu aktarımdaki öznenin rolü üzerinde duruldu. Ancak, geleneğin aktarımında "nesneler" de önemlidir. Daha doğrusu, geleneğin aktarımında nesneler çok daha önemli olmaya başladığında da

²¹ "Kritik etme"nin kavramsal karşılığı parçalara bölerek incelemektir.

²² Buradaki "özne", modern anlamındaki "birey" değil, daha çok aktör olarak anlaşılmalıdır.

gelenekle ilgili sorunlar baş gösterir. Şimdi kısaca geleneğin nesnelerinin ne olduğu üzerine bir belirleme yapmak uygun olacaktır.

Edward Shils'in (1981: 13) neyin gelenek olduğuna dair sorusunun cevabı olarak "insanoğlunun maddi ve manevi tüm kültürel ürünleri" gibi genel bir ifade kullanılabilir. Ancak bu tanımlama bu kadar kolay değildir. Örneğin bir kutsal kitap geleneğin iki şekilde "nesnesi" olabilir. Birinci anlamda, fizikî hali bakımından sonraki kuşaklara aynı ve korunaklı bir biçimde aktarılmasıyla bir geleneğin nesnesi olur. İkinci anlamda ise, bu kitabın icrasının (okunma ritüelinin) aktarılması da ayrıca bir geleneğin "nesnesi" olarak gerçekleşir. Çoğu durumda kitabın "fizikî miras" olarak aktarımı pek göze çarpmayan bir gelenek biçimini oluşturur. Bunun sebebi bu tarz nesnelerin geleneğin aktarılması bakımından bir sorun teşkil etmeyecek kadar "somut" olmasıdır.²³

Aynı şekilde tarihî binalar, fizikî sanat eserleri vb. gibi sadece maddi deformasyona uğrayabilecek nitelikteki "varlıklar" tarafından oluşturulan gelenek, "somut miras" adı altında kültürelliğin en sessiz ve sorunsuz aktarılan öğeleridir. Bunlar hakkında temel sorun zamana karşı deformasyonlarını en aza indirme problemidir. Ancak, daha çok bu denli "somut" olarak görülemeyecek olan aktarım nesneleri vardır. Bu durumda "gelenek" kavramı başlı başına içinden çıkılmaz bir tartışmanın baş aktörü oluverir. Böylesine bir sorunun temel nedeni şudur: Aktarılan nesnenin "icra edilen" bir yanının olmasıdır. Başka bir deyişle, kitap bir "fizikî nesne" olması bakımından bir "varolma" niteliği vardır. Oysa okunması ve söylenmesi bakımından da bir "icra" niteliğini haizdir. Kitabın fizikî varlığı kolayca sonraki kuşaklara intikal edebiliyorken, icrası bu denli kolay aktarılamaz. Bunun temel sebebi bu icrayı insanın

²³ Somut kültürel mirasın sonraki kuşaklara devredilmesi modernite açısından pek de sorun oluşturmaz.

yapıyor olmasıdır. Üstelik farklı farklı insanların, farklı farklı zamanlarda/çağlarda (farklı anlayışlarda, duyuşlarda ve düşü-nüşlerde) yapıyor olmasıdır. Aslına bakılırsa burada verilen “kitap” örneği, belki de yazılı kültürler için kabul edilebilirdir. Bu bakımdan aslında bu bir “anlama”, dolayısıyla bir “yorum” sorunu olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bir metin açısın-dan “aktarılma” daima “yorum” farklılıkları tarafından motive edilen aktarılma sorunları doğurur ki, bu durumda “gelenek” kavramı başlı başına eski ile yeni arasındaki bir çatışma ortası-nda kalmış gibidir.

Diğer yandan kutsal kitap “yazılı” bir nesne olsa da, onun bağlandığı gelenek ise çoğunlukla sözlü bir evrendir, bir başka deyişle bir kutsal kitap icrası, o topluluğun kutsal kitap önce-si sözlü geleneğinin de gölgesinde şekillenir. Aslında özellik-le burada önemli bir ayırım yapmak gerekir. Yazıya aktarılan sözlü bir metin ile doğrudan yazı ile yaratılan yazılı bir metin arasında fark vardır. Bu fark bir anlamda geleneğin de dönüş-tüğü zemindir. Din adamlarının kutsal kitapları sözlü icraları, daha doğrusu yazıya geçirilmiş sözün icrası bir bakıma salt söz kullanılan kültürlerdeki “otorite” figürünü yavaş yavaş ortadan kaldırmış gibidir. Tam olmasa da, artık “metin” bir anlamda “anlatıcı” ile yer değiştirmiştir. Bu önemli bir dönüşümdür. Bunu sağlayan yazı teknolojisi, kültürel mirasın bellekleşmesi açısından geleneği önemli ölçüde dönüştürmüştür. Hatırla-nırsa sözlü kültürlerde “bireysellik” unsurlarının bir “anonim-leşme” mekanizmasıyla ortadan kalktığı, bireysel yaratının esamisinin okunmadığı, daha çok “kolektiflik” içine katılanın “kutsal” sayıldığı durumlarda, anlatıcının ağzından çıkan anlatı “metni” asla kritik edilmez, üzerinde düşünülmez ve yorum-lanmazdı. Bunun nedeni sözün bu tür bir bireyselleşmeyi ola-naklı kılacak ortamı oluşturmamasıydı; daha doğrusu zorunlu olarak kolektif bir ortam sağlamasıydı. Oysa yazı, bütün bu durumları değiştirmiştir. Yazı, bir anlatının çok farklı zaman ve mekânlara doğru taşınabilmesine, okuyucunun metin ile baş

başına kalmasını; metnin anlamı üzerine rahatlıkla düşünmesini, kendince bir yorumlama yapmasını sağlamıştır.

Marshall McLuhan'ın (2001: 148 ve 153) deyişiyle yazı üzerinden matbaa "bireyciliğin teknolojisidir" ve "paylaşılan söylem diyalogunu, ambalajlı enformasyona, taşınabilir bir mala çevir"miştir. Böylece yazı, sözlü kültürlerde hiç olmadığı şekliyle "bireysellik" nosyonunu ön plana çıkarmıştır. Bu ise farklı bir "gelenek" kavramını oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle de, sözlü kültürlerde atalardan "kritik" edilmeden aktarılan "gelenek", artık yazılı kültürler için eleştirilebilir bir olgu olmaya başlamıştır. Bu olguyu Goody yazının söylemi farklı bir istikametten karşımıza çıkardığını, başta soyut türde bilgiyi arttırmak üzere birikimsel bilgi potansiyelini artırdığını söyler. Keza yazı "yüz yüze iletişimi aşarak iletişimin doğası aynı zamanda da bilginin depolanma sistemini değiştirmiş"tir. Yazı insanın oluşturduklarına, geri çekilip bakabilmesini ve "onu daha soyut, genelleşmiş ve 'rasyonel' bir yolla gözlemesini" sağlamıştır. Goody (2001: 48) şöyle bir genelleme yapar: "Yazı, insanlığın iletişimine çok daha geniş bir zaman aralığından bakmasını sağlayarak, bir yandan eleştiri ve yorumu, bir yandan da sürecin doğruluğunu teşvik eder".

Yazılı kültürlerin bu denli bireyselleşmiş düşünce tarafından yaratılmasında yazı ve metin kavramları ne kadar önemliyse, bir o kadar zaman ve mekân anlayışları da önemlidir. Daha sonra değinileceği gibi, özellikle de, Anthony Giddens'in *Modernliğin Sonuçları* kitabında irdelediği şekliyle zaman ve mekânın ayrışması/uzaklaşması, bunun ortaya çıkardığı "bireysellik" ve "kimlik" sorunlarını gündeme getirmiştir (bkz. Giddens, 2010). Aslında bu sorunlar rahatlıkla "gelenek" kavramıyla ilintilendirilebilir. Sözlü kültürlerde zaman ve mekân birbirine bitişik deneyimlenirken, yazının sağladığı olanaklarla farklı zamanların farklı mekânların deneyimlenebilmesi, "geçmiş" düşüncesini dolayısıyla bellek anlayışını da dönüştürmüştür.

Döngüsel/dairevi zaman anlayışının olduğu kültürlerde –ki sözlü kültür olarak nitelemek uygundur–, gelenek daima “tekrar”/“yineleme” nosyonuna bağlı aktarma biçimleriyle oluşur ve bu kültürlerde “geçmiş” denilen olgu, yineleme ile şimdiki zamanda yeniden icra edilir. Goody’nin (2001: 37) sözlü kültürlerde anlatı “icra sırasında yaratılır” şeklindeki görüşü dikkate alınır, “canlandırma” ile âdeta ataların anlatısı şimdiki zamanda yeniden icra edilmiş olur. Bu bir bakıma sözlü kültürlerdeki “zaman” anlayışının bir sonucudur. Bilindiği gibi, döngüsel zaman olarak bilinen dairevi zaman anlayışı, doğrusal-çizgisel (tek yönlü, ileriye doğru) zaman anlayışından farklı olarak “yeni” nosyonunu barındırmaz, bu nedenle “eski” nosyonu da yoktur. Bu şu anlama gelir: Geçmiş daima şimdi içine taşınır. Taşındığı kadarı da “gelenek” olarak kabul edilir. Bu durumda, geçmiş bir “kültürel miras” olduğu kadarıyla gelenekleşir. Böylece bellek taze tutulur ve kültürel devamlılık sağlanır. Mircea Eliade’nin (2001: 86) yorumuyla, döngüsel/dairesel zaman sonsuz geriye dönüşü, çizgisel/doğrusal zamansa geriye döndürülmez bir zamanı ifade eder.

İlk zaman anlayışı sonsuz geriye dönüşlülüğü bakımından “sonsuz tekrar” nosyonu ile “yeniden-canlandırma” fikrinin oturduğu zemindir. Tıpkı Nevruz Bayramı kutlamalarında olduğu gibi “bahar” ve “yeni” yeniden gelir. Bu, doğa döngüsü gibi daima aynı şekilde gerçekleşir. Bu durumda önceki ile sonraki arasındaki fark sadece kaçıncı kez tekrar olduğudur. Oysa çizgisel zaman anlayışının gelişmesiyle birlikte, ileriye doğru bir “gelişme” yahut “ilerleme” söz konusudur. Bu “eski” ile “yeni” ayırımının yapılmaya başlandığı anlamına gelir ve bu nedenle “yeni” ve “eski” nosyonları sözlü kültürden yazılı kültüre dönüşen geleneğin temel sorununun kaynağıdır. Bu sorun başlı başına bir “modernlik” sorunudur.

Buradan hareketle sözlü kültürlerin döngüsel zaman anlayışına göre şekillenmiş “geçmiş” fikri, yazılı kültürle birlikte değişmiştir. Doğrusal zaman anlayışında “geçmiş” daima geri-

de kalmış ve bir daha geri dönülmesi olanaksız bir zaman dilimidir. Bu nedenle de yazılı kültürlerde aslında “miras” bu yazılı kültür dönemi için geçerlidir. Çünkü ilerleyici zaman anlayışlarında geride kalan daima “geçmiş”, erişilecek olansa “gelecek”tir. Bu da geçmişten geleceğe doğru bir şeylerin aktarılacağını gösterir. Bahse konu mirası “kültürel” yapan ise, bu aktarmanın yapıldığı araçların niteliğidir. Bu ise yazı olduğunda, çok farklı kuşaklar arasındaki iletişimi sağlayan bir ortamı inşa eder. Bu ortam tam anlamıyla “kültürel” ortamdır, mensuplarının birbirinden çok farklı zaman ve mekânlarda yaşıyor olmalarıdır. Bu da kültürel mirasın taşındığı alan olarak bellektir. Oysa sözlü kültür dönemlerinde eş-zamanlılık ve eş-mekânlılık söz konusu olduğu için, aktarılan daima bir birliktelik ve tanıklık üzerine bina edilir, dolayısıyla da bellek daima söze bitişiktir. Diğer deyişle bellek sözle eş-zamanlıdır. Bu nedenle sözlü kültürlerdeki gelenek daima yeniden-icra edilen bir şeydir.

Yazılı kültürlerde ise herkese eşit derecede açık olan bellek araçlarıyla (anıtlar, metinler, kütüphaneler, meydanlar vb.) aktarılır. Ancak, burada gelenekle ilgili önemli bir sorun gündeme gelir. Herkese eşit derecede açık olan bu bellek metinleri aynı derecede yorumlanmaz. Bu ise, “anlamın” yazıyla çok farklı zaman ve mekânlara ulaştırılması, çok farklı anlam dünyalarına sahip bireylerin yorumlarına açık olmasıdır. İşte bu bir anlamda “bireysellik” de denilen, ancak ortak bir anlam ufkuna da sahip olan “kültürel miras” ufkunu gerekli kılmaktadır. Böyle bir kültür dünyasında belleğin bir “gelenek” oluşturabilmesi için “kültürel” olarak yeniden belirlenmesi gerekecektir. Nasıl sözlü kültürlerde zamanın döngüselligi ve belleğin buna bağlı olarak şekillenmesi, geleneğin kendine özgü karakterini belirliyorsa, aynı şekilde, yazılı kültürlerde de zamanın çizgiselliğine bağlı bir bellek anlayışı geliştirilmiş olmalıdır. Bu belleğin karakterine göre de “geçmiş” bellekleşerek geleneğe dönüşmüş bulunmalıdır. Bu durumda bellek ile gelenek arasındaki sıkı bir

ilişkiyi yazılı kültür açısından da vurgulamak önemli olacaktır. Böylece, bellek anlayışlarının değişmesi bağlamında “gelenek” kavramının nasıl değiştiği de gösterilmiş olacaktır.

Belleğin içeriği gündelik kullanımlarından arındırılarak, gündelik yaşamın “geçmiş” karakteri dışarıda bırakılır ve “kültürel” niteliklerin bir araya geldiği bir “miras” haline dönüşür. Belleğin gündelik yaşamdaki kullanımı bir nevi belleğe “bireysel” niteliğini verirken, gündelik yaşamdan süzölmüş, sonraki kuşaklara aktarılmaya değer bulunan bellek içerikleri ise “kültürel” niteliklidir. Bu “kültürel” nitelik bir toplumun/milletin ortak mirasıdır.

Gündelik yaşamda pratik olarak belleğin işlevi unutmamaktır. Diğer yandan belleğin “hatırlamak” için kullanılan bir işlevi daha vardır ki, bunun da onun toplumsal yanıyla ilgili olduğu söylenebilir. Ancak buradaki ince ayırım, unutmamak için kullanılan belleğin bireysel yanını, hatırlamak içinse belleğin kültürel yanını ortaya koyar. Belleğin bu iki yanı, onun zayıf yanını güçlendirici diğer bir yanla desteklenmektedir. Örneğin belleğin “bireysel” yanının zayıflığından ötürü sözlü kültürlerdeki yinelemeye dayalı hatırlama biçimleri oluşturulmuştur. Bu biçimler zamanla form değiştirerek belleğin “kültürel” yanını inşa etmiştir. Sözlü kültürlerde temel aktarma aracı olan “yineleme” nasıl söze özgü ritüelistik bir çözümse, yazılı kültürlerde de yorum, belleğin sonraki kuşaklara aktarımı için estetik bir çözümdür. Sözlü kültürlerde söz, nasıl tekrar edilebilirlik formuna sokulmuşsa, yazılı kültürlerde de yazı yorumlanabilirlik formuna sokulmuştur. Bunun temel aracı da çok-anlamlılık denilen, yazının kaydetme özelliğinin sağladığı imkânlarla gelişen söz dağarcığının gelişmişliğidir. Önceki belleğin niteliği “kolektif” iken, sonrakinde “kültürel” niteliklidir. Bunun temeli, kültürün uzak zaman ve mekân boyunca aktarılma gereksinimidir.

Hem bireysel hem de kolektif bellek, yazılı kültürlerde uzak zamanlara ve mekânlara aktarılamayacak denli zayıftırlar. Bu-

nun diğer nedenlerin içinde belirgin nedeni, birey ömrünün kısa ve belleğinin zayıf, tahrif edilmeye daha açık olmasıdır. Bu nedenle yazıyla birlikte, kayda geçirilen gelenek, önceki kültürlerden farklı olarak gelenekleşmiştir. Bu gelenekleşme, birebir tekrara dayanmak yerine daha çok yorumlamaya dayanır. Şüphesiz ki, yorumlanacak olan “geçmiş” olunca birçok sorun gündeme gelecektir. O zamandaki; geçmişteki anlam ile şimdiki zamandaki anlam arasındaki fark gibi bir problem, modernliğin gelenek karşısındaki en güçlü sorunudur. Bu bağlamda “geçmiş” düşüncesi biraz daha irdelenmelidir.

Zamanla ilgili bir kavram olan geçmiş, tek tek kişiler için kendi özyaşam öykülerine ait, yâd edilecek veya nostalji duygularına konu olacak şekilde “geçmişten söz etme” anlamını içerecek şekilde tanımlanabilir. Bu durumda geçmiş, geçmişin barındığı/korunduğu belleğe başvuran bir “anlatıcı” için söz konusudur. Kendi öz yaşamının öyküsel anılarını bir “öykücü” gibi anlatan bu “hatırlayıcı”, geçmişe ilişkin hikâyesini bir şimdiki zaman içinde hatırlar. Bu hatırlama, kişinin ya kendi kendisine dalarak anılarının akışına kapılmasıyla olur ya da belleğindeki geçmişe ait anıları yeniden kurgulayarak dile getirmesiyle; anlatmasıyla olur. Burada geçmişe duyulan iki tür özlem birbirinden tamamen farklı bellek işleyişiyle gerçekleşir. Birinci tür, daha çok edilgen bir şekilde anılara dalarak, dile getirilmeyen, geçmişe aitliklerini koruyan bir hatırlamadır. Diğer ise, anıların bir anlatı şeklinde şimdiki zaman içinde yeniden kurgulanarak dile getirilmesiyle gerçekleşen hatırlamadır.

Gelenek ile geçmiş birçok durumda, anlaşılan şey bakımından olmasa da çoğunlukla duygusal bakımdan birbirine karıştırılır. Bu iki kavramın birbirine karışıyor olması, aslında birçok kavramın da birbirine karışmasına neden olmaktadır. Bu çalışma açısından gelenek ile geçmiş arasındaki duygusal geçişlilik, bireysel bellek ile kolektif bellek arasındaki geçişliliği, buna bağlı olarak çatışmayı ortaya çıkarıyor. Bu durumda, bu çatışmanın analizinin yapılabilmesi için de gelenek ile geçmiş

arasındaki ayırımı, onların kabul gören kavramsal tanımlarına bakarak yapılabilir.

Geçmiş, tarih biliminin bağlamı paranteze alındığında, tek tek kişiler için kendi öz yaşam öykülerine ait, yâd edilecek, nostalji duygularına konu olacak; çoğunlukla da “geçmişten söz etme” eyleminin edilgen aktörüdür. Bu edilgen aktör geçmişin barındığı/korunduğu hafıza olarak kabul edilirse, etken aktör ise öykücü olarak anlatıcıdır. Bu anlatıcı, kendi özyaşam öyküsü olarak “geçmiş” hikâyesini, bir şimdiki zaman içinde yeniden kurgulayarak anlatır. Tarih biliminin bağlamı paranteze alınırsa “geçmiş” kavramı, tek tek kişiler için kendi öz yaşam öykülerine ait, yâd edilecek veya nostalji duygularına konu olacak şekilde “geçmişten söz etme” anlamını içerecek şekilde tanımlanabilir. Bu durumda geçmiş, geçmişin barındığı/korunduğu belleğe başvuran bir “anlatıcı” için söz konusudur. Kendi öz yaşam öyküsel anılarını bir “öykücü” gibi anlatan bu “hatırlayıcı”, geçmişe ilişkin hikâyesini bir şimdiki zaman içinde yeniden kurgulayarak anlatır. Bu kurguyu sağlayan dayanak noktası ise şimdiki zaman içinde bir bağlam başka bir deyişle “hatırlatıcı” bir sebeptir. Ancak, bu bir kişisel geçmiş anlatısından başka bir şey değildir.

Bu kişisel geçmiş anlatısı salt kişisel midir veya anlatının içeriğini oluşturan anılar yalnızca o kişinin anıları mıdır? Bu çetin soru, geçmişin gelenekle kaynaştığı sınırdaki eşige çarpar sürekli. O halde nedir bu “eşik”? Bu sorunun yanıtı, kültürel bellektir. Bir eşik, bir sınır olarak, iki şeyi birbirinden ayırdığı varsayılan, çoğu zaman tasarımsal bir olgudur. Bunun en somut örneği ise “kapı eşiği” olarak kabul edilen, evin içi ile evin dışı arasına bir sınır koyan, zeminden daha yukarıdaki bir yükseltidir. Buradaki ev metaforu, eşik kavramı için biçilmiş kaftandır; zira bu metafor, bir anlamda “bellek” söz konusu olduğunda çok verimli çözümlemelere yardımcı olur. Bu çözümleme, daha da derinleştirilse, evin içi bir anlamda mahrem olan, başkalarına açılmayan, onlara kapatılan bir alandır; baş-

kalarının gözlerinden ırak tutulan, onların gözlemine kapalı olan bölgedir. Bu durumda, evin içi metaforu, kişinin geçmişî söz konusu olduğunda, başkasının anlamasına açılmayan, kendi kişisel geçmişîyle ilgili anılarının olduğu belleğe karşılık gelir. Bu genellikle kişisel veya bireysel bellek olarak kabul edilir. Ancak bu belleğin, evin içi metaforuyla özdeşleşen mahrem anılar, ancak dile geldiğinde başkasına açılır. Buradaki dile gelmek, eşiğin aşıldığı, evin içinin dışarının gözlemine açılması anlamına gelmektedir. Bu ise, kişinin mahrem anısını anlatması, bir başka deyişle bir anlatı konusu yapması ile gerçekleşir. Bunun en iyi örnekleri, bir edebî tür olarak da kabul edilen itirafır (İlhan, 2015a: 1400).

İtiraf, bir anlamda, “iç ben”in aşılarak, bireyselliğin kamusalılık ile birleşmesinin uç deneyimine işaret eder. Mahremiyette eşiği aşan dil; mahremiyetin kapısını açan, öteki tarafa, bir başka deyişle kolektif olana geçişi sağlar. Bu durumda, belleğin başkalarına kapalı kişisel tarafı, dil ile kolektif olan ile temas eder ama henüz bu sadece temastır. Bir etkileşim henüz yoktur. Etkileşimin doğmaya başladığı an, dışarıya açılan evin içi ile evin dışı arasındaki köprüde bir gerilim oluşmaya başlayacaktır.

Diğer yandan, *itiraf anlatısı* gibi, özlem ifade eden nostalji anlatısını ortaya çıkaran bireysele içkin geçmiş düşüncesi de önemlidir. Geçmişe duyulan bu özlem olarak nostalji anlatısı, *geçmişî şimdi içerisine* getirerek dile gelmesini sağlar. Svetlana Boym (2009: 20), nostaljiyle ilgili çözümlemesinde, “düşünsel nostalji” ve “yeniden kurucu nostalji” olmak üzere iki yapıda nostalji kavramından söz eder. Ona göre *düşünsel nostalji*, geçmişe duyulan özlemin içe dönük bir şekilde hatırlanmasına dayanır. Bu hatırlamada özlem kendi tarihi içinde, geçmişte olduğu şekliyle; kendiliğinden, çaresizce gelişir. Buna karşılık *yeniden kurucu nostalji*, tarihi aşarak yitirilmiş olana yönelen ve onu yeniden inşa etmek isteyen bir geçmiş özlemidir. Boym’un kendi deyişiyle, yeniden kurucu nostalji, âdeta bir “kökene dö-

nüş” veya “eve dönüş” isteğinin sonucudur.²⁴ Adorno’ya göre ise sanat yapıtlarında varolmayanın gerçekliğini amaçlayan özlem, anımsama biçimini alır (Huyssen, 1999: 115).

Az önce ifade edilen evin içi ile evin dışı köprüsündeki gerilimi, bir itiraf ile gerçekleşen anlatı değil de, bir özlem ifade eden nostalji anlatısı ortaya çıkarır. Keza özlem, itiraftan farklı olarak, kişinin eşiği aşarak, bireyselliğini bir kolektifliğe bağlar. İtiraf, her ne kadar mahremin anlatısı olarak eşiği aşıya da, deneyim birliğine sahip başkalarıyla ortaklıklar kurulmadığı için kolektifle bütünleşmiş olamaz. Buna karşın, geçmişe duyulan bu özlem, geçmişi şimdi içerisine getirerek dile gelmesini sağlar. Dil, Lévi-Strauss’un ifadesiyle, “toplumsal pratiklerin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlarken, aynı zamanda geçmiş, bugün ve gelecek ayrışmasını mümkün kılan bir ‘zaman makinesi’dir” (Giddens, 2010: 39).

Geçmiş kavramı, ilk bakışta zaman ve bellek kavramlarıyla ilgili olan bir olgu olarak sunar kendini. Daha da önemlisi “bellek” ile ilgili olması bakımından “bireysel” olarak kabul edilen bir kavram olarak sunar. Buna bağlı olarak, bir “zaman” olarak geçmiş de bireysel/özel/subjektif bir olgu olarak görülür. Diğer bir deyişle, bellek üzerine görüşlerle zaman üzerine görüşlerin kesiştiği yerde “geçmiş” kavramının içeriği oluşur. Geçmiş, bir zaman ve bellek nosyonu, bireysel bir olgu olarak ele alan görüşlerin karşısında, geçmiş hem bellek hem de zaman açısından kolektif/toplumsal, dahası kültürel olarak ele alan görüşler vardır. Bu kolektifçi veya kültürelci görüşler geçmiş “tarih” nosyonunun uzaklaştırmak için “gelenek” kavramı ile olan bağlantısında ele alırlar. Örneğin Halbwachs bunlardan en önemlisidir. “Geçmiş nedir?” sorusuna onun cümleleriyle yanıt verecek olunursa: “Geçmiş içinde bulunan

²⁴ “Yazı, kökeninde, orada bulunmayan kişinin sesidir; ev ise insanın belki de hâlâ özlemini duyduğu, güvencede olduğu ve kendini hoşnut hissettiği ilk yerleşim yeri olan ana rahminin yerini tutar.” (Freud, 1999: 50)

zamanın bağlamından ve anlam ihtiyacından doğan sosyal yapıdır. Geçmiş doğal olarak bulunmaz, bir kültürel varlıktır” (Assmann, 2001: 51). Geçmişin “kültürel” bir varlık olarak kabul edildiği görüş, “zaman” kavramını bir “anlam” arayışı bakımından kültürelliğin sınırlarına çeker. İşte bu da gelenek kavramı için verilen bir ipucudur.

Geçmişin “kültürel” bir varlık olarak kabul edildiği görüşü, “zaman” kavramı açısından ele alınan “geçmiş” kavramını nasıl ele alır? Bu durumda zaman da kültürel bir kavram olmak zorundadır. Halbwachs için zaman da kültürel, daha doğrusu toplumsal/kolektif bir kavramdır. Önceki bölümlerde de tartışıldığı gibi zaman kavramı, eğer bir “kültürellik” iddiasında bulunulacaksa, bireysel zaman, soyut veya mutlak zaman anlayışından söz edilemez. Halbwachs’ın da kabul ettiği gibi zaman kolektif bir nosyon olmalıdır. Bu nosyon, zamanın “geçmiş” olarak ele alınması savını gelenek kavramına götürür. Bu da, kültürel bellek kavramı için kurucu bir unsurdur. Bu görüşün karşısında ise, zamanı “işsel” olarak kabul eden görüşün bireysel bellek görüşü yer alır. Bu iki görüş, zaman kavramlarının kabulü bakımından çatışırlar. Bu çatışmanın hararetlendiği sınırda gelenek kavramı önem kazanır. Böylece, geçmiş kavramıyla bağlantılı olarak, kişisel bellek ile kolektif belleğin sınır çizgisindeki eşik, gelenek kavramı açısından önem kazanıyor. Bu durumda geleneğin ne olduğunun cevaplandırılması gerekecektir.

Gelenek, nakledilen, kavranan bir geçmiştir. Geçmiş, kavramsal olarak iki tür “geçmiş” fikrini içinde barındırır. Birinci tür “geçmiş” fikri, bireysel olan, kişinin kendi otobiyografik bellek içeriklerini ifade eder ve bu bellek içerikleri eğer bir ifadeye dökülmemişse kişiyle birlikte ölüp gider. Diğer bir “geçmiş” fikri ise, kişisel içeriklerin ifadeye dökülerek, bir sonraki kuşağa aktarılacak “miras bırakılan geçmiş” kavramını ifade eder. Kısaca, kişiyle ölüp giden geçmiş ile miras bırakılan geçmiş birbirinden ayrılır. Bu ikinci tür geçmiş, kişinin bellek içe-

riklerini ifadeye dökerek bir sonraki kuşağa miras bırakması olgusu, “bireysel geçmiş” anlamına gelen bireysel bellek içeriklerinin kültürel bellek içeriklerine dönüştürülmesi anlamına gelir; kısaca bireysel belleğin kültürel belleğe dönüşümüdür. Bu ise, “kültürel devam” fikrinin diğer bir ifadesi olan “miras” kavramını öne çıkarır. Keza bu, geçmişin intikal ettirilmesi anlamına gelir ki, bu da “gelenek” olarak kabul edilen kavramdır. Kısaca, eğer bir gelenekten söz etmek istenecekse bir mirastan söz etmek zorunlu olacaktır. Kubler’in (2008: 56) de belirttiği gibi gelenek mirasın devamlılık ve devamlılık içindeki değişimini önceler.

Hannah Arendt, Fransız şair ve yazar olan René Char’ın, Fransa’nın hiç beklenmedik şekilde Nazi işgali altında kalmasıyla sonuçlanan elim hadiselerle ilgili söylediği, “bu mirası bize vasiyet eden olmadı” anlamına gelen cümlesini aktararak bir yorum yapar. “Bu mirası bize vasiyet eden olmadı” diyen şair, kayıp hazinenin bir adı olmadığını kastetmektedir. Vârisin hakkına düşeni tayin eden vasiyetnamede, geçmişin gelecek üzerinde bir tasarrufu söz konusudur. Vasiyet olmasaydı, zamanda iradi bir devamlılık olmazdı, dolayısıyla insana göre ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı; olsa olsa dünyanın ebedi değişiminden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden söz edilebilirdi.

Bir mirasın ve dolayısıyla bir vârisin olmadığı bir durumda bırakın geleceği geçmişin de kalmayacağına vurgu yapan Arendt sözlerini şöyle sürdürür:

(...) hazinenin yitirilmiş olmasının nedeni tarihsel şartlar ve gerçekliğin bir cilvesi değil, onun tezahürünü veya gerçekliğini öngören bir geleneğin mevcut olmaması, onu geleceğe bırakacak hiçbir vasiyette bulunulmamasıdır. Her halükârda siyasi gerçeklik açısından belki de kaçınılması mümkün olmayan bu kayıp, sadece vârislerin değil ama aktörlerin de, tanıkların da, bir anlık olsun hazineyi avuçlarında tutanların, kısacası deneyimleyenlerin de uğradık-

ları bellek zafiyetiyle, unutuşla nihayet buldu. Çünkü en önemlilerinden biri de olsa düşüncenin yalnızca bir hali olan hatırlama, önceden kurulmuş bir referans çerçevesi olmazsa aciz kalır. (...) Dolayısıyla hazinenin neye benzediğini hatırlamakta güçlük çeken ilk kişiler, ona sahip olup da ne ad vereceklerini bilmeyecek kadar garipsemiş olanlar oldu. (2014: 24)

Geriye dönerek kendine bir referans bulamadığı durumda çaresiz kalan hatırlama, Arendt'in yorumundan, belleğin bir bireyle sınırlı olamayacağını, bunun yerine, o "hazineden" haber verecek, bireyler gibi ölmeyen bir başvuru mercii olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu mercii kültürel bellektir. O, bireysel bellek gibi ölümlü değildir; kültürün, acılar içerse de hazinelerini muhafaza eder, onları sonraki kuşağa miras bırakır. Bunun yolu da bu mirası oluşturan hazine içeriğinin ifadesidir, başka bir deyişle anlatıdır. Bu da, zamanda iradi bir devamlılığı sağlayan "kültürel bellek" ile kuşaklar arasında kurulan köprüdür. Başka bir deyişle devamlılığı tesis eden "kültürel bellek", zamanda hiss-i müşterekle başka bir deyişle zamanda idrakle nesiller arasında köprü kurar. Böylece gelenek, geçmişten farklı olarak kültürel bellekle ilgili bir kavramdır. Gelenegin geçmişten ayrıldığı sınırda "kültürel bellek" vardır. Anlatı da, gelenegin, kültürel bellek yoluyla devamını mümkün kılan, onu sürekli inşa eden bir eylemdir. Bir anlatı, geçmişi gelenekleştirerek sonraki kuşaklara intikal ettirir veya miras bırakır. Bu da, "geçmiş" olarak kabul edilen bir zaman noktasında "şimdi" veya "gelecek", kabul edilen zaman noktalarının anlatı yoluyla ufuklarının birleşmesini sağlar.

SONUÇ NİYETİNE

Anlatıcının kendisine “anlatma” rolü biçtiği andan itibaren oluşan yapıya edebiyat denmektedir. Başka bir deyişle anlatıcı kendisine “anlatma” rolü biçtiği andan itibaren edebiyat yapar. Felsefenin, sosyolojinin, psikolojinin ve benzer sosyal bilim paradigmalarının özne ve nesneleriyle yaptıkları, edebiyat faaliyetinin içindedir, üstelik çoğu zaman ta kendisi de olmuştur. “Arkhe”yi ortaya atan da, sanayileşmenin sosyal gruplar arasında yaratmış olduğu farklılıklar da, kişinin aile şiddeti karşısındaki tutumu da anlatmanın içinde varolabilecek, anlatma ile yaklaşılabilecek olgu veya olaylar olabilirler. Ancak edebiyat bilimleri ile ilişki kurmuş hiçbir sosyal bilim, bu konular hakkında doğrudan başvuru mercii olmamışlardır. Hâlbuki insan anlatmadıktan sonra yaşam değerlerini ve yaşama pratiklerini asla ortaya koymuş biri olarak sayılamaz. Anlatmanın maddi boyutu onun söz, resim, yazı, ses, geometri yollu olmasına imkân vermektedir. Buna teknik araçlar bakımından yaklaşılsa, anlatmanın manevi, mânâyâ ait, içsel veya soyut boyutu teknik araçlar yoluyla bazı farklılıkları ortaya çıkaracaktır. Teknik araçların kendi yapısal ve özsel dinamikleri anlatmanın

mekanizmalarını da belirlemektedir. Paul Ricœur'ün ifade ettiği gibi insan ancak bir anlatı ile zaman içinde konumlanır (2007b: 108). Bu tespit geçmiş anlamındaki “zamansallık” yerine geleneğin şimdiye intikal ettirilmesi anlamındadır. Başka bir deyişle zaman olaysal değil anlatısaldır. Bu da tarih, sosyoloji ve felsefeden ziyade folklorun dil, beden ve imge yoluyla; ilk anlatılardan bugüne sahip olduğu tecrübenin her anlatının bir halkbilimsel incelemenin konusu olmasını olanaklı kılan bir durum olur.

Anlatmanın, anlatıyı ve anlatıcısı içerik ve yapı açısından değiştirecek bazı tarihî ve kültürel değişimler yaşanmıştır. Bunlardan konumuz bağlamında en önemlileri yazının yaygınlaşması ve yazı bilincinin ortaya çıkmasıdır. Sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki farkı burada yeniden belirtmenin bir karşılığı bulunmamaktadır. Ancak temel tartışmanın iki kültürel nosyon bakımından, zamanın nasıl algılandığı sorunu olduğu unutulmamalıdır. Bu “zaman” sorunu kişiyi gündelik hayata bağlamasından, çağını, geçmişini ve geleceğini idrak etmesine (hiss-i müşterek) kadar belirleyici adımlar içermektedir. Bu belirleyiciliğin çok önemli boyutu yaşama birimlerinin temelde bağlantılı olduğu bellektir. İnsanı düşünen varlık yapan, hatırlayan varlık olmasıdır. Sözlü kültürde hatırlama pratikleri olan, tekrar, yinleme, kalıplaşma, varyantlaşma, aktarma, icra, dilin iç psikodinamiği vs. üzerinden bir hatırlama edimi söz konusu iken, yazılı kültürle beraber bu hatırlama estetiğine doğru evrilmiştir.

Bellek olgusu ile ilgili birçok yaklaşımın mevcudiyeti ve tartışmaları bu çalışmada ortaya konulmuştur. *Bireysel, kolektif ve kültürel* olmak üzere üç temel yaklaşım modellenmiştir. Bireysel bellek yaklaşımı, kişinin belleğindeki kilerden hareketle; kolektif bellek yaklaşımı ise temel olarak bir grup içinde oluşan belleğin, gene o kolektif yapı içinde bulunulduğunda hatırlama oluşacağını ileri sürer. Bu iki rakip yaklaşım, belleğin içerikleri olan anıların “bireysel” veya “kolektif” olduğunu savunur.

Üçüncü bellek yaklaşımı ise, iki bellek yaklaşımının açıklanmakta zorluk çektiği bir kavrama odaklanır: *gelenek*. *Hatırlanmayı* temsil eden bireysellik ve kolektiflik, gelenek kadar uzun ömürlü değildir. Bu nedenle, bu iki kuramın önerdiği bellek ömrü, bireyin veya grubun ömrü kadardır. Oysa bir gelenek söz konusu olduğunda *kimin* hatırladığından çok *neyin* hatırlandığı önem kazanır. Böylece hatırlanan şeyin *ne* olduğu, gelenegin içeriğinin de *ne* olduğunu belirler. Hatırlanan şeyin ne olduğuna yönelecek bir hatırlama anlayışı da “kültürel bellek” kavramıyla karşılanabilecektir. Bu durumda bellek, hem geçmiş kavrayarak gelenek haline gelmesini tesis edecek hem de belleğin “kültürel” olarak inşa edilmesini sağlayacaktır. Gelenegin, geçmişten farklı olarak *kültürel bellek*le ilgili bir kavram olması, geçmişin kavranılarak geleneğe dönüşmesi anlamına gelecektir. Hatırlama, insanın varoluşunu, dolayısıyla da toplumların ve kültürlerin varoluşunu mümkün kılar. Bu varlığın bir anlamının olmasını sağlayan hatırlama, sonraki nesillere aktarılarak gelenegin varolmasını mümkün kılar.

Bu bağlamda sosyal bilimlerde yeni bir kavramlaştırma olarak ortaya çıkmış bellek çalışmaları, halkbiliminin temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Halkbilimi araştırmalarının temel nesnesi bireylerin ve grupların ses, söz, resim, yazı ve hareket ile anlattıklarıdır. Odak noktası bu anlamda bir kültür içerisinde nelerin biriktiği ve nelerin aktarıldığıdır. Bu kavramlar bellek çalışmalarının da en önemli araçlarıdır. Halkbilimi çalışmalarının daha önce bellek kavramı ile kavramlaştırılmamış olması halkbilimi çalışmalarının büyük ölçüde bellek çalışmaları olmadığını göstermez. Halkbilimsel yaklaşım bellek kavramına geçmiş nosyonu üzerinden değil gelenek kavramı üzerinden yaklaşır. Ricouer’ün dil, Connerton’ın pratik nosyonu göz önünde bulundurulmadığı için diğer bellek yaklaşımları mitsel, ritsel ve dilsel boyutlar yerine ağırlıkla imge boyutlarına odaklanmıştır. Bu da kültürel belleğin sözlü ve yazılı dil araçlarıyla zaman-kuşak boyunca dinamiklik kazanmasını savunan

görüŖle halkbilimsel bir katkı yapmakla mümkün olabilir. Bu katkı, dilin sembolik ve imgesel anlamda, mitik düşüncenin ve ritik performansın birleşmesiyle oluşan bir anlatı nosyonu olarak, geleneği bellekleştiren bir aracı olduğu düşüncesinden hareket eden, halkbilimsel bağlamdır. Halkbilimsel bağlamın kültürel bellek kavramlarına katkısı *imgelem* aracılığıyla, *aktarma* ve *düzen* işlevini yerine getiren *anlatı* nosyonuydur.

Halkbilimi, anlatının ve dilin formları açısından kültürel devamlılığa odaklanmaktadır. Herder-Vico çizgisi de kültürün ayrıştırıcı değil birleştirici noktasına odaklanır. Kültür bilimleri, doğa bilimleri gibi birikimsellik nazarından değerlendirilmemiştir. Herder ve Vico ile birlikte bu birikimsellik kültür bilimlerinin ve tarihin unsuru olmuştur. Kültür bilimleri halkbilimini doğurmuş, halkbilimini ıralayan şeylerden birisi bu devamlılık olmuştur.

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte değişen ve dönüşen unsurlar incelendiğinde, başta dil olmak üzere, zaman ve mekân algısındaki, bilinçteki ve düşünme biçimlerindeki; bellek kullanımlarındaki değişim tespit edilmiştir. Bu değişimlerin etki ettiğı edebî düşüncedeki anlatı türleri ve anlatı biçimlerinin dönüşüm mekanizmaları belirlenmiştir. Bu değişim veya dönüşümlerin sözlü kültürden yazılı kültüre nasıl değiştiğı belirtilmiştir. Sözlü kültürlerde hatırlama, geleneğin yinelenmesi/tekrarı iken, yazılı kültürdeki hatırlamanın rolü “geleneğin yeniden ele alınışı” şeklinde ortaya konmuştur.

KAYNAKÇA

- Abraham, K. (1913). *Dreams and Myths: A Study in Race Psychology*. W.A. White (çev.). New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company.
- Adler, A. (2007). *İnsan Tabiatını Anlama*. A. Yörükhan (çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Adonis (2004). *Arap Poetikası*. E. İşler (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, T. W. (2007). *Minima Moralia – Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. O. Koçak ve A. Doğukan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2012). *Edebiyat Yazıları*. S. Yücesoy ve O. Koçak (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aktulum, K. (2014). Folklorik İmgelem: Bir Toplumsal İmgeler Rezervuarı Olarak İmgelemin Epistemolojik Temellerine Giriş. *Milli Folklor*. S. 101, 277-290.
- Altieri, C. (2004). Rhetoric and Poetics: How to Use the Inevitable Return of the Repressed. *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, W. J. Lost and W. Olmsted (ed.). Cornwall: England, 473-493.

- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Geçmişle Gelecek Arasında*. B. S. Şener ve O. E. Kara (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arık, R.O. (1990). *Coğrafyadan Vatana*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Aristoteles. (1996). *Fizik. Zaman Kavramı: Aristoteles, Augustinus, Heidegger*. S. Babür (çev. ve der.). Ankara: İmge Yayınları.
- Aristoteles (2004). *Poetika*. İ.Tunalı (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Asma, S. T. (2017). *The Evolution of Imagination*. Chicago: The University of Chicago.
- Assmann, A. (2013). *Cultural Memory and Western Civilization: Arts of Memory*. UK: Cambridge University Press.
- Assmann, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. No: 65, J. Czaplicka (çev.), 125-133.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. A. Tekin (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. *Cultural Memory Studies, an International and Interdisciplinary Handbook*. A. Erll ve A. Nünning (Hg.). Berlin: New York, 109-118.
- Assmann, J. (2010). Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory. *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*. A. Assmann and S. Conrad (Ed.). Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Auerbach, E. (2010). 19. Yüzyılda Avrupa'da Gerçekçilik. *Yabanın Tuzlu Ekmeği: Erich Auerbach'dan Seçme Yazılar*. M. Vialon (haz.), S. Durgun, H. Barışcan, C. Perin ve F. Elpe (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 244-256.
- Aydemir, M. (2010) *Turkish Music Makam Guide*. E. Dirikcan (çev.). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Aykut, A. Sait. (2007). Varlık, Bellek, Hatırlayış ve Unutuş Üzerine. *Cogito*. S. 50, 158-169.
- Aytmatov, C. (1999). *Gün Olur Asra Bedel*. R. Özdek (çev.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bachelard, G. (2013). *Mekânın Poetikası*. A. Tümertekin (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

- Baker, U. (1996). İgnoramus = Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru. *Toplum ve Bilim Dergisi*. S. 70, 7-63.
- Barthes, R. (1993). Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş. *Göstergebilimsel Serüven*. M. Rifat, S. Rifat (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 86-122.
- Barthes, R. (2009). Metnin Tadı. *Yazı ve Yorum*. T. Yücel (Haz.ve çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 155-161.
- Basso, K. H. (1970). 'To Give up on Words': Silence in Western Apache Culture. *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 26, No.3, 213-230.
- Ben-Amos, D. (1971). Toward a Definition of Folklore in Context. ; *The Journal of American Folklore*. Vol.84, No.331, pp.3-15.
- Benjamin, W. (2012). Hikâye Anlatıcısı. *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*. N. Gürbilek, S. Yücesoy (çev.). N. Gürbilek (Haz.). İstanbul: Metis Yayınları. 77-100.
- Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek*. I. Ergüden (çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bergson, H. (2013). *Metafizığe Giriş*. A. Altınörs (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*. Ü. Altuğ ve B. Peker (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boas, F. (1925). Stylistic Aspects of Primitive Literature. *The Journal of American Folklore*. Vol.38, No.149, 329-339.
- Borgeaud, P. (1999a). Dinsel Belleğe Antropolojik Bir Yaklaşım. *Karşılaşma Karşılaştırma*. M. E. Özcan (çev.). Ankara: Dost Kitabevi, 62-76.
- Borgeaud, P. (1999b). Mitin Belleği ile Tarihin Unutkanlığı. *Karşılaşma Karşılaştırma*. M. E. Özcan (çev.). Ankara: Dost Kitabevi, 89-97.
- Boyer, P., Wertsch, J. V (2015). *Zihinde ve Kültürde Bellek*. Y. A. Dalar (çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. F. B. Aydar (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bozkurt, A. (2014). *Orpheus'un Bakışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, A. (2015). *Unutma Zamanı: Yazı, Bellek ve Eleştiri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

- Brockmeier J. (2002). Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory. *Culture & Psychology*. Vol. 8(1), 15-43.
- Burke, P. (1997). *Varieties of Cultural History*. UK: Cornell University Press.
- Burke, P. (2000). *Rönesans*. Ö. Akpınar (çev.). İstanbul: Babil Yayınları.
- Burke, P. (2008). *Bilginin Toplumsal Tarihi*. M. Tuncay (çev.). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Burke, P. (2016). *Sohbet Sanatı*. U. Y. Kaya ve T. Sivrikaya (çev.). İstanbul: Isık Yayınları.
- Caputo, J. D. (2002). Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 125-144.
- Carruthers, M. , Ziolkowski, J. M. (2002). General Introduction. *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*. M. Carruthers and J. Ziolkowski (Ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cassirer, E. (2005). *Mitik Düşünme: Sembolik Formlar Felsefesi*. M. Köktürk (çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Chartier, R. (1998). *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*. L. Arslan (çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. J. Clifford ve G. E. Marcus (Ed.). USA: University of California Press.
- Cohn, D. (2008). *Şeffaf Zihinler: Kurmaca Eserlerde Bilincin Sunumu*. F. B. Aydar (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2013). *Tarih Tasarımı*. K. Dinçer (çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Condon, J. C. (2000). *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. M. Çiftkaya (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Connerton, P. (1999). *Toplamlar Nasıl Anımsar*. A. Şenel (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur?*, K. Kelebekoğlu (çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çamuroğlu, R. (2010). *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- Çobanoğlu, Ö. (1999a). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (1999b). Sözlü Kültürden Yazılı Kültür Ortamına Geçiş Bağlamında Erken Dönem Osmanlı Tarihlerinden Âşıkpazazade'nin Epik Karakteri Üzerine Tespitler. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. C. 16, 65-82.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dallmayr, F. R. (2002). Hermeutik ve Dökontrüksiyon: Gadamer-Derrida Diyaloğu. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. H. Arslan (Der. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 143-365.
- Değirmenci, T. (2011). Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler. *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, S. 13, 7-43.
- Dellaloğlu, B. F. (2010). *Romantik Muamma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Demirhan, A. (2004). *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un Eczanesi*. Z. Direk (çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Draaisma, D. (2004). *Why Life Speeds Up As You Get Older: How Memory Shapes Our Past*. A. ve E. Pomerans (çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Draaisma, D. (2007). *Bellek Metaforları Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. G. Koca (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dundes, A. (2007). Folklore as a Mirror of Culture. *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. S. J. Bronner (ed.). Utah: Utah State University Press. 55-66.
- Dupont, F. (2001). *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*. N. Sevil (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T. (2012). *Edebiyat Olayı*. B. Yüce (çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Eco, U. (1988). An Ars Oblivionalis? Forget It! *Modern Language Association*. M. Migiel (çev.). cilt. 103, No. 3, 254-261.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. S. Rifat (çev.). İstanbul: Om Yayınevi.
- Eliade, M. (2003). Kutsalın Morfolojisi. *Dinler Tarihine Giriş*. L. Arslan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 27-60.

- Eliade, M. (2006). Sözlü Edebiyat II. *Varlık*. M. Rifat, S. Rifat (çev.). S. 1182, 68-73.
- Elias, N. (2000). *Zaman Üzerine*. V. Ataman (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ellul, J. (2012). *Sözün Düşüşü*. H. Arslan (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Eroğlu, M. (2014). Yürek Sürgünü. *Resimli Türkçe Edebiyat Takvimi 2015*. L. Cantek (ed.). İstanbul: İletişim Yayınları, 176.
- Everdell, W. R. (2012). *İlk Modernler*. H. Kocaoluk (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fabian, J. (1999). *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*. S. Budak (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ferraris, M. (2008). *İmgelem*. F. Genç (çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Fingarette, H. (2003). *Kendini Aldatma Ek Bir Bölümle*. A. Türker (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Finnegan, R. (2014). *Literacy and Orality or Studies in the Technologies of Communication*. UK: Callender Press.
- Flieger, J. A. (1980). Proust, Freud, and the Art of Forgetting. *SubStance*. Vol. 9, No. 4, Issue 29, 66-82.
- Frazer, J. G. (1992). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri II*. M. H. Doğan (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, S. (1999). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. H. Barışcan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Freud, S. (2003). *Sevgi ve Cinsellik Üzerine*. A. Kanat (çev.). İzmir: İlyas Basım Yayım.
- Fulford, R. (2014). *Anlatının Gücü – Kitle Kültürü Çağında Hikâyecilik*. E. Kardelen (çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Funkenstein, A. (1989). Collective Memory and Historical Consciousness. *History & Memory*. N. 1, 5-26.
- Gadamer, H.-G. (2002). İnsan ve Dil. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 65-73.
- Gedi, N., Elam, Y. (1996). Collective Memory - What Is It?, *History and Memory*. Vol. 8, No. 1, 30-50.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. E. Kuşdil (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağ-da Benlik ve Toplum*. Ü. Tatlıcan (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Girard, R. (2011). *Kültürün Kökenleri*. M. Yaman ve A. Er (çev.). Ankara: Dost Kitabevi
- Goody, J. (2001). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. K. Değirmenci (çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Goody, J. (2009). Sözlü Kültür. *Milli Folklor*. (çev.). S. 83, 128-132.
- Goody, J. (2010). *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. (2013). *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim: Okur-Yazarlık, Aile, Kültür ve Devlet Üzerine İncelemeler*. O. Bulut (çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Goody, J., Watt, I. (2005). Okuryazarlığın Sonuçları. *Kitle İletişim Kuramları*. E. Mutlu (Der. ve çev.). Ankara: Ütopya Yayınevi, 123-174.
- Gökarp-Alpaslan, G. G. (2002). *XXIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gray, B. (1971). Repetition in Oral Literature. *The Journal of American Folklore*. Vol.84, No.333, 289-303.
- Guenon, R. (2001). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. F. L. Topaçoğlu (çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, U. (1987). Folklor Nedir? *Türk Folklor Araştırmaları*. 1987, 23-31.
- Gündoğan, A. O. (2010). *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları.
- Güngör, E. (2003). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güvenç, B. (2000). Takvim'de Zaman Geçmiş ve Gelecek. *Cogito*, S. 22, Bahar, 85-94.
- Habermas, J. (1994). Modernlik: Tamamlanmamış Proje. *Jameson Lyotard Habermas Postmodernizm*. N. Zekâ (haz). G. G. Naliş, D. Sabuncuoğlu ve D. Erksan (çev.). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Halbwachs, M. (1980). *The Collective Memory*. F. J. Ditter Jr. and V. Y. Ditter (Trans.). New York: Harper & Row.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory: The Social Frameworks of Memory*. L. A. Coser (ed., çev., giriş). Chicago: The University of Chicago Press.

- Halbwachs, M. (2007). Kollektif Bellek ve Zaman. *Cogito*. Ş. Demirkol (çev.). S. 50, s. 55-76.
- Hanks, W. F. (1989). Text and Textuality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, 95-127.
- Hartog, F. (1997). *Herodotos'un Aynası*. E. Özcan (çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Harvey, D. (2006). *Postmodernliğin Durumu*. S. Savan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Haskins, E. V. (2001). Rhetoric Between Orality and Literacy: Cultural Memory and Performance in Isocrates and Aristotle. *Quarterly Journal of Speech*. Vol. 87, No. 2, 158-178.
- Havelock, E. A. (2015). Platon:Filozof Şaire Karşı. A.Beyaz (çev.). İstanbul:Pinhan Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2002a). Dilin Doğası. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. H. Arslan (haz. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 29-63.
- Heidegger, M. (2002b). Anlama ve Yorum. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. H. Arslan (haz. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 307-331.
- Herder, J. G. (2006). *Selected Writings on Aesthetics*. G. Moore (Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Hobsbawm, E. (2006). Gelenekleri İcat Etmek. *Gelenğin İcadı*. E. Hobsbawm ve T. Ranger (Ed.), M. M. Şahin (çev.). 1-19.
- Holbrook, V. R. (2012). *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*. E. Köroğlu ve E. Kılıç (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Husserl, E. (2015). *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. M. Heidegger (der.), M. Keskin (çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitiminde Zamana Belirlemek*. K. Atakay (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- İlhan, M. E. (2015a). Gelenek ve Hatırlama: Belleğin Kültürel Olarak Yeniden İnşası Üzerine Bir Tartışma. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. S. 10/8, 1395-1408.

- İlhan, M. E. (2015b). Folklorik Bağlamda Anlatı: Gelenek, Dil ve Yorum. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. S. 4/2, 738-474.
- İlhan, M.E. (2017). Narrative Continuing from Oral to Text, Repetition to Memory, Ritual to Aesthetics. *Journal of History Culture and Art Research*. Vol.6, No.2, 385-394.
- İbn Arabi, M. (2014). *Fusûsu'l-Hikem*. H. Kılıç (haz.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Jameson, F. (2008). *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*. K. Atakay ve T. Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Jay, M. (2012). Deneyim Krizine Ağıt: Benjamin ve Adorno. *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*. B. E. Aksoy (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. Z. A. Yılmaz (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2010). Ortak Bilinçaltı. *Batı'ya Yön Veren Metinler: Moderniteye Doğru Kaotik Modern Dünya (1800-1970)*, A. Alatl (haz.), C. 4, İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, 1622-1626.
- Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. T. Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kafadar, C. (2012). *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2007). *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Karatani, K. (2010). *Metafor Olarak Mimari*. B. Yıldırım (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kellner, D. (2005). Kültür Endüstrileri. *Kitle İletişim Kuramları*. E. Mutlu (der. ve çev.). Ankara: Ütopya Yayınevi, 233-249.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). Folklore's Crisis. *The Journal of American Folklore*. cilt. 111, No. 441, Summer, 281-327.
- Kisiel, T. (2002). Gelenegin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutigi. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. H. Arslan (der. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 181-207.
- Koselleck, R. (2007). *İlerleme*. M. Özdemir (çev.). Ankara: Dost Yayınları

- Köker, E. (2005). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünceler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kracauer, S. (2014). *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*. T. Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kubler, G. (2008). *The Shape of Time - Remarks on the History of Things*. USA: Yale University Press.
- Labarre, A. (1994). *Kitabın Tarihi*. G. Üstün (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi*. İ. Uysal (çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2015). *Mekânın Üretimi*. I. Ergüden (çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2017). *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*. A. L. Batur (çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. G. Y. Demir (çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lian, A. (1988). Writing, Time and Memory in the Perspective of Socio-Cultural Evolution. *The Written World: Studies in Literate Thought and Action*. R. Säljö (ed.). Heilderberg: Springer-Verlag.
- Lord, A. B. (1971). *The Singer of Tales*. New York: Harvard University Press.
- Lynch, K. (1990). *The Image of the City*. USA: MIT Press.
- Maier, C. S. (1993). A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial. *History and Memory*. Vol. 5, No. 2, 136-152.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man*. USA: MIT Press
- McLuhan, M. (2001). *Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu*. G. Ç. Güven (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Göz ve Tin*. A. Soysal (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2008). *Algılanan Dünya*. Ö. Aygün (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Moretti, F. (2005). *Mucizevi Göstergeler: Edebi Biçimlerin Sosyolojisi Üzerine*. Z. Altok (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mousalimas, S. A. (1990). The Concept of Particiation in Lévy-Bruhl's 'Primitive Mentality'. *JASO*, 21/1, 33-46.

- Neumann, C. K. (2005). Üç Tarz-ı Mütalaa: Yeniçağ Osmanlı Dünyası'nda Kitap Yazmak ve Okumak. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*. S. 1 (241), 51-76.
- Nietzsche, F. (2015). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*. N. Bozkurt (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*. M. Roudebush (çev.). No. 26, 7-24.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. M. E. Özcan (çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Oğuz, M. Ö. (2007). Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim. *Milli Folklor*. Y. 19, S. 74, 5-8.
- Olrik, A. (1965). Epic Laws of Folk Narrative. *The Study of Folklore*. J.P.Steager (trans.), A.Dundes (ed.). USA: Prentice-Hall, Englewood Cliffs. 129-141.
- Olson, D.R. (1977). From Utterance tot Text: The Bias of Language in Speech and Writing. *Harvard Educational Review*. Vol.47, No.3, 257-281.
- Olson, D. R. (2006). Oral Discourse in a World of Literacy. *Research in the Teaching of English*. Vol. 41, No. 2, 136-143.
- Ong, W. J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi*. S. Postacioğlu Banon (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Özarslan, M. (2001). *Erzurum Âşıklık Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özdemir, N. (2008). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Özlem, D. (2012). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Pirenne, H. (2014). *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*. Ş. Karadeniz (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Proust, M. (2013a). *Kayıp Zamanın İzinde - Swann'ların Tarafı*. R. Hakmen (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Proust, M. (2013b). *Kayıp Zamanın İzinde - Yakalanan Zaman*. R. Hakmen (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Proust, M. (2015). *Edebiyat ve Sanat Yazıları*. R. Hakmen (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rancière, J. (2011). *Suskun Söz*. A. D. Temiz (çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.

- Randall, W. L. (1999). *Bizi Biz Yapan Hikayeler Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*. Ş. S. Kaya (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ricœur, P. (2007a). *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*. N. Alpay (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ricœur, P. (2007b). *Zaman ve Anlatı: Bir - Zaman, olay Örgüsü, Üçlü Mimesis*. M. Rifat ve S. Rifat (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricœur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. M. E. Özcan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. W. (2009). *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*. F. B. Aydar (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sancar, M. (2010). *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sanders, B. (2010). *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. Ş. Tahir (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarlo, B. (2012). *Geçmiş Zaman: Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma*. P. Bayaz Charum ve D. Ekinçi (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schudson, M. (2007). Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri. *Cogito*. B. Kovulmaz (çev.). S. 50, 179-199.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shils, E. (2002). Gelenek. *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. H. Arslan (der. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları. 145-179.
- Tokgöz, O. (2015). *İletişim Kuramlarına Anlam Vermek*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Titon, J. T. (2006). Metin. *Milli Folklor*. Ö. Terzioğlu (çev.). Y. 17, S. 69, 148-163.
- Todorov, T., Focroulle, B. , Legros, R. , (2011). *Sanatta Bireyin Doğuşu*. E. Özdoğan (çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Traverso, E. (2009). *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*. I. Ergüden (çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Turhan, M. (2010). *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

- Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*. R. G. Ögdül (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Uygur, N. (2003). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vernant, J. P. (1996). *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*. M. E. Özcan (çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. S. Önal (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yates, F. A. (1966). *The Art of Memory*. London: The University of Chicago Press & Routledge and Kegan Paul.
- Yücel, H. (2013). *İmgeden Yorum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Zijdeveld, A. C. (2010). *Klişelerin Diktatörlüğü*. K. Canatan (çev.). İstanbul: Açılımkitap Yayınları.



Anlatı, zaman, mekân, hatırlama, söz, yazı, bellek, kültür, bilinç, değişim ve benzerleri ve diğerleri... Yirminci yüzyılla beraber sosyal bilimlerde bu kavramlardan azade kalabilmiş bir çalışma ve çalışma alanı bulabilmek güç. Bunlar arasında son kuramsal bakış açılarını ifade eden bir deyim olarak kabul edilebilecek "bellek", "küçük" anlatıların, sözlü tarihin, geleneğin, geçmiş ve gelecek tahayyülünün dikkate değer bulunduğu bir zamanda, sosyal bilimlerin bakiyesini bütünüyle içerebilecek bir kavram olma iddiası ile gün yüzüne çıkmıştır. Beden, imge, söz ve yazıdaki temsil biçimlerinin bellekle olan ilişkisinin inceleme alanı olarak önemsenmesinin yanısıra yeniden temsil özelliği kazanması da bellek çalışmalarını önemli kılmıştır.

Bu çalışmada halkbilimi, felsefe, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi birçok farklı disiplinden hareketle sözlü-yazılı kültür, hatırlama ve bellek kavramlarına yaklaşıyor. M. Emir İlhan, imge, dil, zaman ve mekân algısındaki; bilinç ve düşünme biçimlerindeki ve bellek kullanımlarındaki değişimleri tespit etmeye koyuluyor. İlk defa "hatırlama"yı bireysel-toplumsal-kültürel-halkbilimsel bir model inşa ederek irdeliyor. Sözlü kültürden yazılı kültüre bilincin yaşadığı dönüşümleri, hatırlamanın zaman, mekân, anlatı, anlatıcı ve anlatının araçları ile ilişkisi üzerinden çözümlüyor. Ayrıca kültürel süreklilik bağlamında sözlü ve yazılı kültürün gelenekle olan karşılıklı ilişki biçimleri ile hatırlamanın gelenekle kurduğu bağa; kolektif bellekten kültürel belleğe geçişin gelenek kavramı üzerindeki etkilerine değiniyor.



ISBN: 978-605-2133-69-9



S O S Y O L O J İ