T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
GÜZEL SANATLAR ENSTİTÜSÜ
SERAMİK VE CAM TASARIMI ANASANAT DALI
Sanatta Yeterlik Tezi

PİŞMİŞ TOPRAK İLE İLKEL PRATİKLERİN GÜNCEL YORUMLARI

Hazırlayan
Onur FINDIK

Danışman
Doç. Efe TÜRKEL

İzmir /2024

YEMİN METNİ

Seramik Anasanat Dalı Sanatta Yeterlik Tezi olarak sunduğum "**Pişmiş Toprak ile İlkel Pratiklerin Güncel Yorumları**" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/ 04/ 2024

Onur FINDIK

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü' nün …… / …… / ..... tarih ve …… sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisanüstü Öğretim Yönetmeliği' nin …….. maddesine göre …… öğrencisi .....'nın ……..
……..
…….. konulu tezi incelenmiş ve aday …… / ……. / ……... tarihinde, saat.....'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ..... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin …….. olduğuna oy..... ile karar verilmiştir.

BAŞKAN

ÜYE ÜYE

ÜYE ÜYE

ÖZET

Bu çalışmanın ana konusu, insan türünün en eski üretimlerinden biri olan pişmiş toprak nesnenin arka planında bulunan ve ona biçim kazandıran kültürel örüntülerdir. Bu örüntüler insan ve doğa etkileşimi sonucunda ortaya çıkan anlamlar ekseninde ele alınmıştır. Anlamın ortaya çıkmasında, insan türünün imgelem gücü ve sonrasında maddi çevresini görünür kılan soyutlanmış nesneler etkin bir rol oynamaktadır. Bu nedenle araştırma malzemesi olan pişmiş toprak nesne, biçimsel özelliklerini aldığı din, kültür ve doğa gibi alanların bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ilkel kültürlerin üretmiş oldukları pişmiş toprak nesneler çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Bu kapsamla ilişkili olarak ilkel kültürler üzerine yapılan araştırmada imge, soyutlama ve nesne arasındaki bağlara odaklanılmış ve pişmiş toprak nesneler bu temelde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler yapılırken öncelikle "ilkel" terimi kuramsal olarak ele alınmıştır. Ardından ilkel insanın imgelem ve soyutlama pratiklerine dair bilgilere yer verilmiştir. Son olarak bu pratikler yoluyla toprağın soyutlanması ve bu soyutlamanın pişmiş toprak nesnelere aktarımı örnekler üzerinden açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toprak, İlkel, Kültür, Pişmiş Toprak Nesne, Seramik

ABSTRACT

The main subject of this study is the cultural patterns in the background of the terracotta object, one of the oldest productions of the human species, which gives it form. These patterns are discussed in the axis of human and nature interaction, and the meanings that emerge as a result of this interaction. In the emergence of meaning, the imagination of the human species and then the abstracted objects that make its material environment visible play an active role. For this reason, the terracotta object, which is the research material, emerges as a part of areas such as religion, culture, and nature from which it takes its formal characteristics. At this point, terracotta objects produced by primitive cultures constitute the scope of the study. In relation to this scope, the research on primitive cultures focuses on the links between image, abstraction, and object, and terracotta objects are evaluated on this basis. While making these evaluations, firstly the term "primitive" is discussed theoretically. Then, information on the practices of imagery and abstraction of primitive people is given. Finally, the abstraction of the earth through these practices and the transfer of this abstraction to terracotta objects are explained through examples.

Keywords: Earth, Primitive, Culture, Terracotta Object, Ceramic

ÖNSÖZ

Lisans eğitimimden Sanatta Yeterlik sürecime kadar benden desteklerini esirgemeyen başta danışmanım Sayın Doç. Efe Türkel'e, Bölüm Başkanımız Sayın Prof. Halil Yoleri'ye ve tüm bölüm hocalarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim. Ayrıca Sanatta Yeterlik sürecim boyunca yapıcı eleştirilerinden ve fikirlerinden faydalandığım Heykel Bölüm Başkanı Sayın Doç. Arzu Atıl'a teşekkür ederim. Eğitim hayatım boyunca deneyimlerinden ve fikirlerinden faydalandığım, seramik ve kültür arasındaki ilişki konusunda bana her zaman yol gösteren ve bu tez çalışmasının temellerini oluşturmamda ön ayak olan Sayın Prof. Sevim Çizer'e teşekkürlerimi bir borç bilirim. Çalışmalarım konusunda her zaman desteğini gördüğüm Sayın Prof. Simber Atay'a teşekkürlerimi sunarım. Tez konusunun alt yapısını oluşturmaya çalıştığım dönemlerde bilgi birikimleri ile bana yol gösteren Sayın Öğr. Gör. Dr. Yalçın Mergen'e ve Sayın Arş. Gör. Mert Taşkın Demir'e teşekkürlerimi sunarım. Bu süreçte maddi ve manevi olarak desteklerini gördüğüm ve fikir alışverişlerinde bulunduğum Zekiye Buğurcu, Hanife Buğurcu ve Nazlı Zorkun' a teşekkür ederim. Başta Seramik Bölümü olmak üzere Uşak Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi öğretim elemanlarına verdikleri desteklerden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. 2020 yılında Hindistan'da gerçekleştirdiğimiz "Dwelling" adlı projede vermiş olduğu desteklerden dolayı başta sevgili dostum seramik sanatçısı Reyaz Badaruddin ile Art Ichol Art Center'ın yöneticisi Ambica Beri'ye ve tüm çalışanlarına teşekkürlerimi bir borç bilirim. Bu projeyi kolektif çalışma içinde ortaya çıkardığımız Danijela Pivasevic, Elodie Alexsandre, Ilona Romule ve Pınar Baklan'a teşekkürlerimi sunarım. 2022 yılında Avrupa Birliği Destekli CultureCIVIC Kültür Sanat Destek Programı'nın 18.12.2020/IPA/2020/421-067 tarih ve sayılı Sanatsal Üretim Destek Fonu ile desteklenen "Performatif Toprak Yapı Heykel" projesinin süreci içinde kuruluşun göstermiş olduğu maddi ve manevi desteklerden dolayı bütün yetkililere teşekkürlerimi sunarım. Projenin oluşum evresinden itibaren bilgisinden faydalandığım proje mentorum Sayın Prof. İsmail Yardımcı'ya teşekkürlerimi sunarım. Uşak ilinin Sivaslı ilçesine bağlı Selçikler Beldesi'nde gerçekleştirilen bu projede göstermiş oldukları desteklerden dolayı Sebaste Antik Kenti Kazı Başkanlığı adına başta Sayın Doç. Dr. Emre Taştemür ve Sayın Doç. Dr. Münteha Dinç olmak üzere tüm kazı ekibine teşekkürlerimi bir borç bilirim. Bu süreçte

sağlamış oldukları desteklerden dolayı Selçikler Belediye Başkanı Sayın Osman Çakar ve belediye çalışanlarına, Sivaslı Belediye Başkanı Sayın Hürriyet Şafak'a teşekkürlerimi sunarım. Proje süreci boyunca göstermiş oldukları özverili çalışmalardan dolayı proje ekibinden Nadir Zencir, Özcan Tekin ve Sinan Aydoğdu'ya teşekkür ederim. Pişirim sürecinde özellikle büyük yardımlarını gördüğüm başta Sayın Öğr. Gör. İbrahim Vefa İrdelp ve Sayın Öğr. Gör. Dr. Yasemin Bol olmak üzere Seramik Bölümü öğrencilerine teşekkürlerimi bir borç bilirim. Süreçte desteklerini gösteren sayın hocalarım Doç. Şirin Koçak Özeskici, Doç Dr. Şefik Baran Tarhan, Doç. Zafer Güngen, Doç. Dr. Ezgi Örgen, Öğr. Gör. Mehmet Küçük, Öğr. Gör. Ömer Görkem, Öğr. Gör. Fatih Yalçın, Arş. Gör. Ahu Akkan ve Arkeolog Mert Hüseyin Doğan'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Selçikler halkına ve kil yataklarını araştırmamızda bize destek veren eski çömlek ustası Hüseyin Gündüz'e göstermiş olduğu yardımlardan dolayı teşekkür ederim. Hayatım boyunca yanımda olan sevgili ailem ve sevgili eşim Arkeolog Ahsen Fındık'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Onur FINDIK

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ ii

TUTANAK iii

ÖZET iv

ABSTRACT v

ÖNSÖZ vi

İÇİNDEKİLER viii

RESİM LİSTESİ x

KISALTMALAR xv

GİRİŞ 1

1. BÖLÜM

İLKEL PRATİKLERDE İMGELEM, SOYUTLAMA VE NESNE

1.1. İlkel İnsanın Dünyası 8

1.2. İlkel Düşüncede İmgelem ve Soyutlama Pratikleri 21

1.3. İlkellerde İnsan Üretimi Nesneler ve Kültür Arasındaki İlişki 32

2. BÖLÜM

TOPRAĞIN İNSANLAŞTIRILMA SÜRECİ

2.1. İlkel Toplulukların Toprak İle Kurduğu İlişki 45

2.2. Toprağın İmgelem Yolu ile İnsanlaştırılma Süreci 48

2.3. Toprağa Nesnel Olarak Biçim Kazandırılması 55

3. BÖLÜM

PİŞMİŞ TOPRAK NESNENİN ARDINDAKİ İLKEL KÜLTÜREL SÜREÇ

3.1. Kültürel Verilerin Nesnel Olarak Kalıcılık Kazanması Bağlamında Pişmiş Toprak Nesne 74

3.2. Bir Ritüel Aracı Olarak Pişmiş Toprak Nesne.....78

3.3. İlkel Pratiklerde Bir İfade Aracı Olarak Form ve Yüzey.....100

4. BÖLÜM

KOLEKTİF BİLİNÇALTI BAĞLAMINDA PİŞMİŞ TOPRAK İLE İLKEL PRATİKLERİN GÜNCEL YORUMLARI

4.1. İlkel Pratiklerin Yeniden Üretimi.....108

4.2. Dwelling Projesi.....113

4.3. Performatif Toprak Yapı Heykel Projesi 126

SONUÇ.....139

KAYNAKÇA 143

ÖZGEÇMİŞ

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Avustralyalı bir kabilenin bir hayvan imgesine saldırısını içeren bir ritüel (Petru, 2012: 274). 13

Şekil 2: Steven Mithen'in oluşturduğu Katedral örneği 23

Şekil 3: Gods Must Be Crazy filminden şişe ile karşılaşmalarını gösteren sahnelerden biri (Uys, 1980). 37

Şekil 4: Kargo kültü olarak bambu gibi doğal malzemeler kullanılarak oluşturulmuş bir uçak formu (Puiu, 2023: Web). 38

Şekil 5: "La Orca de Piedras Gordas" olarak bilinen Nazca figürü. 48

Şekil 6: Hoker (Cenin) pozisyonunda ölü gömme geleneğinden bir örnek, Çatalhöyük (Catalhoyuk, 1999: Web)..... 52

Şekil 7: Hoker (Cenin) pozisyonunda ölü gömme geleneğinden bir örnek, Neolotik Dönem, Faynan Vadisi, Güney Ürdün (Mithen, 2015: 93). 52

Şekil 8: Kilden şekillendirilmiş bizonlar, Tuc d'Audoubert Mağarası 56

Şekil 9: Kilden şekillendirilmiş bizonlar profil görünüş, Tuc d'Audoubert Mağarası (Cooper, 2000: 7). 56

Şekil 10: Suriye'deki Tell Aswad yerleşkesinde bulunan Çanak Çömleksiz Neolitik B dönemine ait sıvanmış kafatasları (Benz, Gebel, & Watkins, 2017: 6). 58

Şekil 11: Sıvalı kafatasını kucaklamış şekilde yerleştirilmiş bir iskelet, Çatalhöyük (Hodder, 2019: 155)..... 59

Şekil 12: Rahim bölgesi ile boğa veya öküz gibi boynuzlu hayvanların biçimsel olarak benzerliklerini gösteren bir örnek (Ateş, 2014: 122). 59

Şekil 13: Batı Afrika'dan kerpiç ambar örnekleri 63

Şekil 14: Djenne Ulu Camii, Mali 64

Şekil 15: Djenne Ulu Camii'nin sıvama töreninden bir görüntü, Mali 64

Şekil 16: Kadınlar tarafından dış yüzeyine motifler işlenen bir Gurunsi yapısı. 66

Şekil 17: Kassena kabilesine ait bir yapı örneği 66

Şekil 18: Ganesh Chaturthi Festivali'nde suya bırakılan Ganeşa heykeli 68

Şekil 19: Mudmen olarak adlandırılan bir Asaro kabilesi üyesi ve taktığı kil başlık (Mel, 2016: Web). 69

Şekil 20: Australian Museum' daki sanatçı rezidansı etkinliği için ilk defa Papua Yeni Gine sınırları dışına çıkmış olan dört Mudmen (BBC, 2016: Web). 71

Şekil 21: 1991 yılında yapılan bir reklam afişi 71

Şekil 22: Pithos gömü, Bakla Tepe Höyüğü 80

Şekil 23: Pişirim sonrası çömlekleri çıkaran Chewa kadınları 83

Şekil 24: Malavi Nkhoma pazarında satılan Chewa küp ve çömlekleri 84

Şekil 25: Gurensi kadınlarının çömlek üretiminden bir görünüm 85

Şekil 26: Üzerinde kırık çömlek parçaları bulunan atalara ait kutsal bir yapı örneği (Smith, 1989: 61). 85

Şekil 27: 111 milimetre boyundaki Dolni Vestonice dünyada bilinen en eski pişmiş toprak figürinlerden biridir. Ayrıca aynı bölgede ayı figürini ve dişi aslan başı bulunmuştur. Günümüzden 29.000 ila 25.000 yıl öncesine tarihlendirilmektedirler (Vandiver, Soffer, Klima, & Svoboda, 1989: 1004)..... 86

Şekil 28: Ana Tanrıça heykelciği, pişmiş toprak, Çatalhöyük, Ana Tanrıça tahtta oturmakta ve doğum yapan bir kadını betimlemektedir, tahtın iki yanında kutsal sayılan hayvanlar yer almaktadır 88

Şekil 29: Nijerya'da kalay cevherli alüvyon birikintilerinde dört metre derinlikte bulunan yaklaşık 10.5 santimetre yüksekliğinde pişmiş toprak büst 92

Şekil 30: Bir Dakakari mezarı 93

Şekil 31: Dakakari kadın mezar figürini 93

Şekil 32: Bir Kwandalha kap örneği 94

Şekil 33: Jen topluluğuna ait Ku'chan adlı figüratif kap örneği 94

Şekil 34: Bir "Hollow Baby " örneği 96

Şekil 35: Dış yüzeyi kil ile biçimlendirilmiş alçı ile kaplanmış ve dekorlanmış bir kafatası örneği, Sibirya 97

Şekil 36: İçinde koyun kafatası bulunan bir pişmiş toprak insan büstü, Sibirya 98

Şekil 37: Baabdev için adanan hayvan biçimli sunu kaplarından oluşan yığının bir canlandırması 99

Şekil 38: Hayvan biçimli sunu kaplardan oluşan yığından bir görünüm..... 99

Şekil 39: Kabyle kültürüne ait yağ lambasının modern uygulamaları (Vincentelli, 1989: 136-132). 103

Şekil 40: Karacasu kültüründe yer alan Gelin Testisi'nin modern bir örneği .. 103

Şekil 41: Fasulye, geometrik motifler ve ince çizgi sepet örgü deseniyle süslenmiş açık tabak ve kana çiçeği kökü biçiminde kap formu 105

Şekil 42: Hasat töreni kutlamaları yapan çiftçilerin betimlendiği kap formları 105

Şekil 43: Maa Sharda Devi Tapınağı'nın bulunduğu Trikoota Tepesi..... 114

Şekil 44: Maa Sharda Devi Tapınağı, MS 502 115

Şekil 45: Ana Tanrıça Maa Sharda Devi. 115

Şekil 46: Sunak alanları 115

Şekil 47: Sunularını gerçekleştiren insanlar 116

Şekil 48: Ichol köyündeki mavi kapılı ve geleneksel sınır tasarımlarına sahip bir ev. Ichol'daki bazı eski evlerin giriş etrafında kil kabartma desenleri bulunmaktadır 117

Şekil 49: Köy evinin etrafındaki platforma kil takviyesi aşamasından bir görünüm 117

Şekil 50: Madhya Pradesh'in kabile kültürüne ait bir ev örneği canlandırması 118

Şekil 51: Kabile kültürlerine özgü duvar kabartmaları..... 118

Şekil 52: Ichol Köyü'nün çömlek ustası değnek ile hızlandırarak hareket kazandırdığı tekerlek çarkta çömlek üretirken bir görüntü 119

Şekil 53: Ichol Köyü'nün geleneksel evleri 119

Şekil 54: Evlerin yüzeylerindeki kabartmalar ve kutsal sayılan kobra sunağı . 120

Şekil 55: Ichol Köyü'nde bulunan tuğla üretim merkezi..... 121

Şekil 56: Sahra fırınının oluşturulma aşamasından bir görünüm 121

Şekil 57: Kömür tozunun pişirimde kullanılması ve tamamlanan pişirim 121

Şekil 58: "An International Artists Residency Exploring Space&Domestic Life in the Medium of Ceramic" başlıklı etkinlik afişi..... 122

Şekil 59: Projenin tasarımı 123

Şekil 60: Projenin inşa süreci 124

Şekil 61: Tamamlanan yapının kadınlar tarafından kerpiç çamuru ile sıvanması 124

Şekil 62: Yapının iç bölümünden bir görünüm 124

Şekil 63: Tamamlanan projeden bir görünüm 125

Şekil 64: Projenin video dokümantasyonu 125

Şekil 65: Selçiler Köyü'nün doğusundaki kiliselerden görünüm..... 128

Şekil 66: Kil hazırlama aşamasından bir görünüm, 1970..... 130

Şekil 67: Kil hazırlama aşamasından bir görünüm, 1970..... 130

Şekil 68: Kerpiç tuğla üretiminden bir görüntü 130

Şekil 69: Selçikler'de bulunan kerpiç bir yapı kalıntısı..... 131

Şekil 70: Selçikler'de halen kullanılan kerpiç bir yapı..... 131

Şekil 71: Bulkaz bölgesinde bulunan kil kaynağı..... 132

Şekil 72: Çıkarılan kilin 1000 °C' de mukavemet denemesi..... 133

Şekil 73: Sebaste Antik Kenti sınırları içindeki proje alanından bir görünüm. 133

Şekil 74: Proje alanı ve Antik kentin havadan görünümü 133

Şekil 75: Projenin tasarım aşaması 134

Şekil 76: Projenin maket aşaması 134

Şekil 77: Heykelin malzemesinin oluşturulması ve inşası. 135

Şekil 78: Kerpiç fırının inşa süreci 135

Şekil 79: Pişirim etkinliği afişi ve Heykelin pişirim aşamasından bir görüntü 136

Şekil 80: Pişirim etkinliği katılımcıları 136

Şekil 81: Pişmiş toprak heykelin ön görünüşü 137

Şekil 82: Pişmiş toprak heykelin ön görünüşü 137

Şekil 83: Pişmiş toprak heykelin arka görünüşü 137

Şekil 84: Pişmiş toprak heykelin arka görünüşü 138

Şekil 85: Projenin video dokümantasyonu 138

KISALTMALAR

°C : Santigrat Derece

MÖ : Milattan Önce

MS : Milattan Sonra

PPNB: Çanak-Çömleksiz Neolitik B

GİRİŞ

Bu tez çalışmasında öncelikle bazı kavramlar ile ilgili durumlar söz konusudur. Özellikle, araştırma konusu içinde geçen sanat, sanatçı ve seramik terimleri yerine soyutlama, nesne üreten insan (Homo Faber) ya da James David Lewis-Williams'ın tanımıyla imge yaratıcıları ve pişmiş toprak nesne terimleri kullanılmaya çalışılmıştır (Lewis-Williams, 2019: 45). Bu gibi terim ve kavramların kullanılmasının, çalışmada ele alınan konuya işlevsellik ve tanımlama bakımından doğru bir perspektif kazandıracağı düşünülmektedir. Bu konuda Larry Shiner, "sanat" olarak tanımlanan insan eyleminin, son iki yüz yılda ortaya konmuş bir terim olduğunu ve günümüz kavramları ile ilkel kültürlerin sanatlarının doğru şekilde açıklanamayacağını ileri sürmüştür (Shiner, 2017: 21). Lewis-Williams ise sanatın ancak doğal çevrenin evcilleştirilmesinden sonra erişilebilecek yüce bir eylem olduğu düşüncesinin halen kabul gördüğünü dile getirmektedir. Bu nedenle sanatın yalnızca boş zamanlarda uygulanabilecek ve estetik şeyler yaratmak için doğuştan gelen bir arzu olduğu yönünde ortaya konan romantik tanımlar ders kitaplarında canlı tutulmaktadır. Bu tanımlamalar "Art Pour Art" yani "sanat için sanat" sloganı çatısı altında uzun bir dönem kutsallaştırılmıştır (Lewis-Williams, 2019: 42). Bu anlayışa yönelik en belirgin eleştirilerden birini yapan Gombrich, Sanatın Öyküsü adlı çalışmasının giriş bölümünde konuyu şu şekilde açıklamıştır;

> "Sanat adı verilen bir şey yoktur aslında, yalnızca sanatçılar vardır; yani bir zamanlar renkli toprakla bir mağaranın duvarına becerebildiklerince bizon resimleri çiziktiren, bugünse boya satın alıp reklam afişleri yapan ve yüzyıllardan beri daha birçok başka şeyler üreten insanlar. Tüm bu etkinlikleri sanat diye tanımlamakta hiçbir sakınca yok yeter ki bu sözcüğün yer ve zamana göre birbirinden değişik anlamlara gelebileceği unutulmasın ve günümüzde neredeyse bir korkuluk veya tapınç aracı haline gelen ve büyük S ile başlayan Sanat'ın var olmadığının bilincinde olunulsun" (Gombrich, 1980: 4).

Bu açıklamalardan hareketle, insan üretimi nesnelerin içine dâhil oldukları kültürel alanların özelliklerine göre değerlendirilmelerinin önemli olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Örneğin ilkel bir topluluğun, doğayı nesne düzeyine indirgeyerek algılaması ve akabinde kavramsallaştırmasını, "sanat" gibi mevcut tanımlarla açıklamaya çalışmak, incelenen konunun tabiatına aykırı başka bir durumu doğuracağı düşünülmektedir. Bu nedenle ilk olana (ilkel) bağlı olarak

hareket eden bir topluluğun veya kültürün ortaya koyduğu nesnel eylem, günümüzün mevcut sanat eylemi ile işlevsel yönden tezatlık oluşturabilmektedir. Konuyu daha açık bir şekilde örneklendirmek gerekirse, bir Afrika ritüel maskı bulunduğu kültür yapısı içinde bir nesne olarak belirli bir işleve sahipken, Batılı ülkelerin müzelerinde sergileme nesnesinden başka bir anlama sahip değildir (Shiner, 2017: 14). Baudrillard bu durumu şu şekilde ifade etmektedir;

> "Bir kez tüm aşkınlık biçimlerine son verildiğinde şeyler artık o eski anlamlarını yitirmiş ve bu yeni halleriyle çekilmez olmuşlardır. Büyüleme gücünü yitiren şeyler anında ve tamamıyla gerçek gölgelerinden ve yorumundan yoksun şeylere dönüşmüşlerdir" (Baudrillard, 2012: 22).

Bu nedenle başta da belirtildiği gibi, bu koşulları açık bir şekilde kavrayabilmek ve aktarabilmek için, ilkel pratikleri en yalın terimleri kullanarak açıklamanın gerekli olduğu ve dolayısıyla ilk olarak açıklama gereği duyulan terim ve kavram konusunun, bu minvalde değerlendirilmesinde yarar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu açıklamalar temel alınarak daha tedbirli bir dil kullanılmaya çalışılmıştır.

Kültür çalışmaları içinde uzlaşılan en genel tanıma göre sanat, üreten insanın elinden çıkan her şeye verilen isimdir. Aslında bu tanımlama Antik Yunan kültüründe "techne" kavramına karşılık gelmektedir. Bu tanım verilirken sanat, bir insan eylemi olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak malzeme, gerçekleştirilen nesnel bir insan eylemi olarak sanatın oluşması için en öncelikli araçtır. Bu nedenle malzemeler insan yapımı kurgusal çevrenin biçim kazanmasında baskın bir rolü üstlenmektedirler. Malzeme ile iletişime geçmek aynı zamanda insan türünün hayatta kalmasının en önemli nedenidir, çünkü insan doğada yaşayan bütün canlılar arasında fiziksel olarak en savunmasız olanıdır. Bu nedenle düşünme yeteneği ile malzemeyi şekillendirmesi yaşamsal bir öneme sahip olmuştur. Bu yetenek insana, çevresini bilinç aracılığı ile algılayarak yeniden düzenleme imkânı tanımıştır. Ayrıca içinde yaşadığı çevreyi dil, konuşma, yazı, sözcük, teori, bilim, din, tarih gibi olgular ile kurgulamıştır. Bu oluşumu en temelde imgeleri yaratarak gerçekleştirmiştir. Bunun sonucunda, doğa üzerinde kurduğu hâkimiyeti, doğa nesneleri ve malzemeleri ile olan iletişimi üzerinden somutlaştırmıştır. Dolayısıyla imge yaratımı ve dil, biçimlendirilen ihtiyaç nesnelerinin ortaya çıkmasında baskın bir rol üstlenmiştir, çünkü kurgu biçimleri olarak insan elinden çıkan nesneler, imge ve dil ile

yakından bir ilişki içerisindedir. İnsan türü, işlevsel (gündelik, dini, teknolojik anlamda) olan bütün nesnelerini, yaşadığı çevrenin fiziki kurallarına göre biçimlendirmiştir. Sigmund Freud bu duruma insan türünün doğa karşısında hissettiği "yabancılık" duygusu üzerinden yaklaşmıştır. Freud, insan türünün dış dünyayı, bilincinin yardımıyla ardı kesilmeyen tehditler olarak algılamasının, kaçınılmaz olarak yabancılık hissiyatını da beraberinde getirdiğini ve bu hissin, bütün bu tehditleri kontrol altına alacak olan kültürel çevrenin yaratımında etkili olduğunu ileri sürmüştür (Freud, 2018: 17). Burada bahsi geçen kurgulanmış kültürel çevrenin oluşumunda başat rolü üstlenen insan üretimi nesneler olmuştur.

İnsan, imge ve nesne arasındaki bu ilişki üzerinden bir nesne olarak seramik incelendiğinde, insan yapımı nesnelerin kimliklerini çok yönlü bir şekilde ortaya koyduğu, ama arka planlarında var olan faktörlerin tam anlaşılabilmesi için, direkt olarak görünür olamayan anlamların çözümlenmesinin önem arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Burada amaçlanan genel bir sanat eseri çözümlemesinden ziyade, maddi kültür alanını oluşturan insan yapımı nesnelerin ardında bulunan çok katmanlı anlamlar bütününün, nesnelerin dış görünüşlerine nasıl etki ettiği ile ilgilidir. Ayrıca insan, doğa ve kültür birlikteliği kapsamında, nesnelerin mevcut gündelik kullanımlarının kazandıkları yan anlamlar da irdelenmektedir. Malzeme ile gerçekleştirilen bütün pratiklerin içinde pişmiş toprak nesneler, düşünsel ve işlevsel yönden ilk bilgi yüklenen formlar arasında yer almaktadır. Bu nesneleri öne çıkaran en önemli özellik, insan türünün üzerinde yaşadığı toprağı imgeleştirmesinde yatmaktadır. Bu imgeleştirme toprağın insanlaştırılması ile sonuçlandırılmıştır. Örneğin, toprağa dair en bilinen anlamlardan biri, tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar ulaşan ana tanrıça kültüdür. Kültür tarihinin en uzun dönemi olarak sayılan Paleolitik Çağ'da insan türü, sanatları ile ön plana çıkmaktadır. Özellikle bu dönemin mağara resimleri incelendiğinde hayvanların nasıl insanüstü varlıklar olarak işlendiği göze çarpmaktadır. Aynı şekilde kadının doğurganlığının bir bereket sembolü halini aldığı da görülmektedir. Bir diğer önemli nokta, bu döneme ait Neandertal'lerin gün yüzüne çıkarılan mezarlarında bulunan iskelet kalıntılarının hocker[1] duruş şeklinde konumlandırılmasıdır. Bu gelenek toprağın nasıl algılandığına ve öte dünya inancının oluştuğuna dair önemli bir ipucu sağlamaktadır. Bu konuda kesin bilimsel bir veri bulunmasa da, toprağın

[1] Anne karnındaki ceninin pozisyonu.

özelliklerinden hareketle bir soyutlama ortaya çıkarıldığına dair bir düşünce kendisini göstermektedir. İlk yerleşik topluluk yaşamının oluştuğu Neolotik Çağ ile birlikte, insan türü en büyük devrimlerinden biri olan tarımı gündelik yaşama dâhil etmiştir. Bu dönemle birlikte toprak, artık yadsınamayacak şekilde bereket ve doğurganlıkla ilişkilendirilmeye başlamıştır. En önemli kanıtlarından biri pithoslar[2] içine hocker pozisyonunda yerleştirilen ölü gömme biçimleridir. Burada pithosların direkt olarak ana rahmini işaret ettiği düşünülmekte ve bu nesnenin depolama amaçlı bir işlevsel nesne olmasının yanında kazandığı yan anlam göze çarpmaktadır. Toprak üzerine yan anlamlar yaratabilecek diğer bir kültür biçimi, kafatası kültü geleneğidir. Neolitik kültürlere ait bölgelerde dış yüzeyi kil ile tamamlanmış kafatasları gün yüzüne çıkarılmıştır. Bilimsel verilere göre, bu kafataslarının insan müdahalesi sonucu alçı ve kil karışımı bir harç yardımıyla yeniden biçimlendirilmesi, bu kültürlerde ölmüş olan ataya olan saygının ve onu yaşatma arzusunun bir göstergesi olabileceğidir. Bu çalışmanın konularından biri olan imgeleştirme üzerinden bakıldığında, kil malzemenin kolay şekillendirilebilir plastik yapısı dışında, toprağın kutsal sembolik anlamının da bu noktada etkin bir rol oynamış olabileceği düşüncesidir. Ayrıca Afrika toplulukları ilk olan durumlara yani ilkel düşünceye en okunabilir örnekleri vermiştir. Özellikle kerpiç ile inşa ettikleri camileri önemli örneklerdendir. Bu camiler her ne kadar coğrafi nedenlerden dolayı topraktan inşa ediliyor olsa da, toprağın kutsal bir imge olarak bu yapılarda yan anlamlar yarattığı toplum ritüellerinde hissedilmektedir. Örneğin her yıl muson yağmurları başlamadan önce, bir dini tören gibi bu camiler halk tarafından kil ile sıvanmaktadır. Bu tür örnekler insan üretimi nesnelerin başlangıcından son biçimlerine kadar, ortak olarak kabul görmüş imgeleştirmeler içinde temsiliyetlerini kazandıklarını gösteren bulgular sunmaktadır.

Sonuç olarak, kültür adı verilen bu insan kurgusu çevrede, beşeri eylemler ve soyutlanmış insan üretimi nesneler karmaşık bir şekilde iç içe geçmektedir. Diğer bir deyişle doğadaki bir şeyin varlığının bir diğer şeyin varlığına bağımlı olduğu gibi, insan da çevresi içinde barındırdığı nesneler ile karşılıklı ve ayrılmaz bir ilişki içinde bulunmaktadır. Toprak da bir malzeme olarak bu minvalde değerlendirilmiştir. Bu nedenle pişmiş topraktan bir heykelciğin, bezemeli bir

[2] Pişmiş topraktan yapılan büyük küp.

çömleğin ya da kerpiç bir yapının işlevsel özelliklerinin aksine, üreten insanın sıkı sıkıya bağlı olduğu toprak ile direkt olarak kültürel bir ilişkisi bulunmaktadır. Buradan hareketle "Pişmiş Toprak ile İlkel Pratiklerin Güncel Yorumları" adlı tez çalışmasının amacı, en genel anlamda toprak, insan ve kültür arasındaki örüntünün, pişmiş toprak nesneler üzerinde olan etkisini, yapısalcı bir yaklaşımla destekleyerek tanımlanabilir bir zemine oturtmaktır.

Bu doğrultuda tez çalışmasının birinci bölümünde, öncelikle "ilkel" kavramı çok yönlü bir şekilde tanımlanmaya çalışılacaktır. Sonrasında, ilkel insanın düşünce yapısı, gündelik yaşam pratikleri ve dini ritüellerini yaratan faktörlerin insan üretimi nesnelere yansımaları literatür taramaları ile desteklenerek örnekler üzerinden açıklanacaktır. İkinci bölümde, çalışmanın ana konusu olan insan ve toprak arasındaki ilişkinin, tarih öncesi dönemlerde yaşamış olan topluluklarda ne tür kültürel soyutlamalar yarattığı ve tarım kültürü ile birlikte hangi yönde gelişmeler gösterdiğine dair bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Üçüncü bölümde, insan ve toprak arasındaki ilişkinin pişmiş toprak nesneler üzerindeki etkisi genel bir perspektiften ele alınarak irdelenecektir. Dördüncü bölümde ise, verilen tüm bilgiler doğrultusunda geçmişe ait pratiklerin yeniden üretimi, kolektif bilinçaltı kuramı altında ele alınarak tartışılacaktır. Son olarak, Hindistan'ın Madhya Pradesh eyaletine bağlı Maihar bölgesinde ve Uşak ilinin Sivaslı ilçesine bağlı Selçikler Beldesi'nde gerçekleştirilen heykel projeleri hakkında bilgilere yer verilecektir.

1. BÖLÜM

İLKEL PRATİKLERDE İMGELEM, SOYUTLAMA VE NESNE

1. BÖLÜM

İLKEL PRATİKLERDE İMGELEM, SOYUTLAMA VE NESNE

"Görme konuşmadan önce gelmiştir."[3]

John Berger

İlkel ya da ilkellik kavramları 18. yüzyıl sonrası modern dünya insanının algısında geri kalmışlığın bir tezahürü olarak yer etmiştir. Özellikle modern yaşam koşullarından izole kalmış olan ve ilkeller olarak adlandırılan bu toplulukların yaşamları, bir müze nesnesi veya bir belgesel öznesi olmalarının ötesine geçememiştir. Mimar ve Sanat Tarihçi Ali Artun'a göre bu kültürlere ait nesnelerin temsil ettikleri değerler, dil ve aritmetik gibi gösterge sistemleri veya ansiklopedi, müze gibi tasnif sistemleri ile disiplin altına alınarak rasyonel bir temele dayandırılmış ve evrenselleştirilmiştir (Artun, 2015: 83). Bu sürecin bir sonucu olarak 19. yüzyılda sanat tarihi görüntüleri, 20. yüzyılda ise enformasyon bu anlam tabakalarını tümüyle yıkmış ve müze nesnesine dönüştürme politikası işletilmiştir (Artun, 2015: 107). Diğer bir temel etmen, ilkel kültürün modern insan tarafından pratik anlamda deneyimlenemeyecek olmasından kaynaklı, özü itibari ile kavranamamasıdır. Bu algılama sorunu modern yaşamın tüketim kültürü içine doğmuş olan her bir birey için geçerlidir. İlkel düşünce dünyasının pratik boyutunun yerel kültürün içyapısı ile bir bütünlük teşkil ettiği ve ondan bağımsız düşünülemeyeceği unutulmamalıdır. Bu nedenle modern insanın pratikte uygulayacağı ilkellik eylemleri kopyadan ya da genel anlamda bir temsilden ileri gitmeyecektir. Böyle bir pratik ancak "ilkelcilik" olarak adlandırılabilecek bir kavram ile tanımlanabilir. Fakat bu tez çalışmasında ilkellik kavramı ve düşünce yapısı üzerine yapılacak olan araştırma, onun pratik olarak algılanmasını sağlamayacaksa da, ilkel dünya görüşünün kavramsal boyutuna ve doğa nesneleri ile aralarında oluşan bağlarını, kendi gündelik nesnelerine hangi ölçüde yansıttıklarını anlayabilmek bağlamında önemli olacaktır. Bu nedenle öncelikle ilkel kavramını kuramsal olarak açıklamak gerekmektedir.

[3] John Berger, Görme Biçimleri, Metis Yayınları, (Çev.: Yurdanur Salman), 2008, İstanbul, s. 7

1.1. İlkel İnsanın Dünyası

İlkel insanın dünyayı algılama biçimini açıklayabilmek için, öncelikle doğada yaşayan biyolojik bir varlık olarak insanın özelliklerini açıklamak gerekmektedir. Bu noktada John Dewey, ilk önemli husus olarak, yaşamın bir çevre içinde sürdürüldüğü gerçeğini ve bunun karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla hiçbir canlı türü yalnızca derisinin altında yaşamamaktadır. Canlı varlığın iç organları beden sınırının ötesinde kalan her şeyle bağlantının aracıdır. Bu nedenle barınma, savunma ve ele geçirme yoluyla varlık kendisini sürekli olarak dış dünyaya ayarlamak zorundadır. Bu ayarlanma esnasında dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı her an açık olmakla birlikte, gereksinimlerini gidermek için çevresindeki şeylerden sürekli yararlanmak zorundadır (Dewey, 2021: 30). İşte Dewey, varlığın yaşam savaşını bu şekilde özetlemiştir. Buradan hareketle Malinowski de, nesnel bir insan tanımı ortaya koymanın ilk şartının, insanların hayvan türlerine bağlı olduğunun kabul edilmesine dayandığını ileri sürmektedir. Onun en genel tanımına göre, canlı bir varlık olan insan, hayatta kalabilme koşullarını sağlamak zorundadır. Bunun yanında normal ve sağlıklı bir metabolizmaya sahip olabilecek koşullar altında varlığını sürdürmelidir. Aksi takdirde sürekli olarak ölümlerin yaşanmasıyla topluluk kendini yenileme yapısını kaybeder ve kültürel varlığını sürdüremez duruma getirir. Bu nedenle kültürde yaşanabilecek sorunlar topluluğu oluşturan bireyleri de derinden etkilemektedir. Dolayısıyla, tüm insanlar zaman, kültür ve coğrafya fark etmeksizin yemek yemek, nefes almak, uyumak, üremek ve zararlı maddeleri vücutlarından atmak zorundadır. Bu gereksinimler giderildikten sonra her birey kültürel vazifelerini yerine getirerek kültürel yapının devamlılığını sağlamaktadırlar (Malinowski, 2016: 75,76). George Thomson ise canlılar dünyası ile ilgili olarak, cansız maddeden canlı maddeye geçişin, belirli bir takım proteinli maddelerin kendi kendini yenileme olarak tanımlanabilecek bir devinim biçimine ulaşması ile gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ortaya çıkan bu proteinli varlık, bir yandan çevresindeki bazı maddeleri özümleyerek, öte yandan da daha önce özümlenmiş olduğu bazı maddeleri dışarı atarak, yani beslenme ve boşaltım yolu ile kendini yenilemektedir. İşte canlıların çevreleri ile bu sürekli madde değiş tokuşu yaşamın tam olarak kendisidir. Canlı olan bütün maddelerin belirleyici özellikleri bu kaynaktan doğmaktadır (Thomson, 1991: 20). Bu doğal değiş tokuş yasası, insan türünün somut ve soyut yaratımlarının da temelindeki en önemli

etkendir. Bu nedenle insan türünün hayvanlar dünyasında ortaya çıkışı en az cansız maddeden canlı maddeye geçiş kadar önem arz etmektedir. Diğer canlı türlerine oranla çevresiyle nesnel bir ilişki kuran insan türü, doğa ile kurduğu madde değiş tokuşunu deneyim yolu ile gittikçe kendi bilinçli denetimi altında yapmaya başlamıştır (Thomson, 1991: 20). Dolayısıyla insan türü çevresinin bilincine ve aynı zamanda kendisinin bilincine varmıştır. Thomson durumu şu şekilde ifade etmektedir.

> "Hayvanlar da çevrelerinin bilincindedir, ama yalnızca edilgin bir biçimde çevrelerinin bir parçasıdırlar. İnsan ise kendinden ayrı bir şey olarak üretim çalışmasındaki etkinliğinin nesnesi olarak çevresindeki her şeyin bilincindedir. Bunun sonucunda, nesne olarak doğanın bilincinde olduğundan, özne olarak kendisinin de bilincindedir" (Thomson, 1991: 20).

Başka bir ifade ile insan türü, diğer hayvan türlerine göre ortaya koyacağı nesnel eylemi düşüncede önceden tasarımlaması ile onlardan ayrılmaktadır. Böylece insan türü bilinçli eylemleri sonucunda doğa içinde kendi yapay çevresini oluşturmuş ve kültürün oluşum sürecini başlatmıştır. Karl Marx bu süreci şu şekilde tanımlamıştır;

> "Kültür, doğanın yarattıklarına karşılık, insanoğlunun yarattığı her şeydir" (Güvenç, 1991: 96).

Bu durum niş inşası ya da niş oluşturma olarak adlandıran süreç ile daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu süreç herhangi bir popülasyonun uyarlanmak zorunda olduğu çevreyi yeniden şekillendirmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu yalnızca insan türüne özgü bir süreç değildir. Örneğin, baraj yapan kunduzlar veya yuva inşa eden kuşlar da aynı süreci işletmektedirler. Bu nedenle niş inşası bir popülasyonun karşılaşabileceği çevresel zorluklara karşı bir tampon görevi görmektedir (Lavenda & Schultz, 2017: 47-48). Bu durumda insan türünün oluşturduğu tampon da kültür olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Emile Durkheim insan doğasının gerçekte hayvani tabiatının yeniden tasarlanmasından ortaya çıkan bir yapı olduğunu ifade etmiştir (Durkheim, 2018: 67). Dolayısıyla insanı en başta bir canlı türü olarak kabul etmek, ilkel kavramını anlamada yol gösterici olmaktadır.

Sözlük anlamında "ilkel" kavramı, ilk durumunda kalmış olan, gelişmesinin başında bulunan, nesnelerinde yalın bir nitelik gösteren, yapmacıksız

olan, basit ve karmaşık olmayan, zaman bakımından en eski olan, çağın gelişimine ayak uyduramamış olan, daha ileri tanımlamalarda eğitimsiz, kültürsüz ve görgüsüz gibi anlamlara gelmektedir (Türk Dil Kurumu, Web). Kısacası "ilkel" terimi, toplumsal uygarlık bakımından bulunulan düzeyi ifade etmekte kullanılan bir ölçüm terimi olarak kabul edilmiştir. Araştırma alanı olarak ise, ilkel topluluklar tarih öncesi dönemlerden, günümüz yerel kültürlerine kadar incelenebilmektedir (Ergür, 1995: 4). 15. ve 16. yüzyılda yapılan denizaşırı keşifler ve 17. yüzyılda yaşanan bilimsel devrim ve sonucunda gelişen sanayileşme süreçleri içinde oluşan Batı dünyasının geleneksel kültürlere yönelik sömürü politikası sonucunda bir bilim dalı olarak ortaya çıkan Antropoloji gibi araştırma alanları, bu ilkel kültürler hakkında geniş bir literatürü ortaya çıkarmıştır. Bu alandaki isimlerin başında gelen Levy-Burhl ilkel terimini şu şekilde ifade etmiştir;

> "Eskiden vahşiler olarak adlandırılan, bizden ne daha çok ne de daha az ilkel olan, töreleri ve kurumları bizden farklı olan, bizden daha aşağı ya da geri kalmış olarak nitelendirilen toplumlara atfedilen bir sözcüktür" (Lévy-Bruhl, 2016: 16).

Kültür üzerine yaptığı çalışmalar ile tanınan Sedat Veyis Örnek ise, eski dönemlerde ilkellik için bazı bir takım nitelendirmelerin öne sürüldüğünü belirtmektedir. Örneğin, Antik Çağ'da Yunanca'dan başka bir dil konuşanlara barbar olarak bakılmıştır. Bu deyim Ortaçağ Avrupası'nda da kullanılmıştır. Ortaçağ'da Batılılar, yerlileri başsız, yılan ayaklı, tek gözlü, ağızsız, taşlara ve şeytana tapan garip yaratıklar olarak kabul etmişlerdir. Dönemin bilim insanları da ilkellere karşı bir duruş sergilemişler ve yerlilerin hayvanlar dünyasında hangi yeri alacağı hakkında tartışmalar yürütmüşlerdir. Kilise de uzun bir süre ilkellerin insan olmadıkları fikrini savunmuştur. Bu görüşler Papa III. Paul'un Amerikan yerlilerinin de Adem'in soyundan geldiklerini bildirmesine kadar sürüp gitmiştir (Örnek, 1995: 7). Barbar tanımı zamanla yerini vahşi tanımlamasına bırakmış ve bu tanımın çeşitlemeleri olarak "alçak vahşiler", "putlara tapan vahşiler" gibi ifadeler kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonraki dönemlerde etnoloji bilimin gelişmesi ile "kültürsüzler", "kültür yoksunları" gibi nitelendirmeler ilkel topluluklar için kullanılmıştır (Örnek, 1995: 7). Hatta bu topluluklar için "yaşayan fosiller" tanımı bile yapılmıştır (Lewis-Williams, 2019: 46). Fakat insan türünün

doğa karşısında kültür olmaksızın yaşaması mümkün değildir. Malinowski'nin ifadeleri bu noktada önemlidir;

> "Ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur. Ama, bu yeteneklerinin sık sık yadsınmasına karşın, bilimsel tutumu olmayan ya da bilimsiz ilkel halk da yoktur. Güvenilir ve yetkili gözlemcilerce incelenen her ilkel toplulukta, birbirinden net olarak ayırt edilebilen iki alan bulunmuştur, manevi alan ve maddi alan" (Malinowski, 1990: 7).

Bu bilgilerden hareketle düşünüldüğünde, yeryüzündeki diğer canlı türleri doğal seçilim yoluyla oto-savunma becerilerini geliştirerek doğada hayatta kalmayı başarmışlardır. Bu düşünceyi Gordon Childe da desteklemektedir. Ona göre bir organizmanın çevresindeki değişikliklere karşı gösterdiği otomatik tepki içgüdüsel bir harekettir. Bu tepki hayvana, fiziksel yapısı gibi miras yoluyla gelmiştir. Dolayısıyla bu yapı, hayvanın vücut mekanizmasının bir parçası olan sinir sistemi yapısının kaçınılmaz bir sonucu olmuştur (Childe, 1978: 30). Öte yandan bakıldığında, yalnızca insan türü beyin kapasitesinin gelişmesi sonucu doğa karşısında tamamen çıplak olmasına rağmen, kültürü yaratarak bir savunma mekanizması oluşturmuştur. Childe bu durumu şu şekilde açıklamıştır;

> "İnsanın oldukça kısıtlı gövde yeteneğine karşın, büyük ve çetrefil bir beyni vardır. Bu beyin geniş kapsamlı ve çok nazik bir sinir sisteminin özeğini oluşturur. Bu da duyu organlarının algılarına göre ayarlanmış çeşitli ve dikkate yönelik devinimlere yol açar. İşte insan ancak bu yoldan kendine, iklim ve hava koşullarına karşı korunma yöntemleri, saldırı ve savunma silahları geliştirebilmiştir" (Childe, 1978: 33).

Buradan hareketle ilkel toplulukların kültürsüz olarak tanımlanmasının dayanaksız olduğu ortaya çıkmaktadır. Aksine doğayla kurdukları ilişki incelendiğinde, günümüz modern topluluklarından çok daha derin bir kültürel yapıya sahip oldukları görülmektedir. Dolayısıyla, yüksek kültürlerin dışında yaşayanlar için yaygın olarak kullanılagelmiş olan "ilkel" teriminin, gelişen etnoloji literatüründe, ilkel topluluklar için "yazıyı bilmeyenler, yazıyı kullanmayanlar" veya "doğal halklar" gibi tanımların kullanılmasıyla, ilkelliğin daha doğru temeller üzerine oturtulmaya çalışıldığı görülmüştür (Örnek, 1995: 8). Fakat bu nitelendirmeler de ilkel insanın dünyasını tarif edebilen ifadeler olmamıştır. Aksine bu tür ifadeler teknik anlamda doğru sayılsa da, onların dünyasını tanımayı daha da zorlaştıran yüzeysel tanımlamalardan ileriye

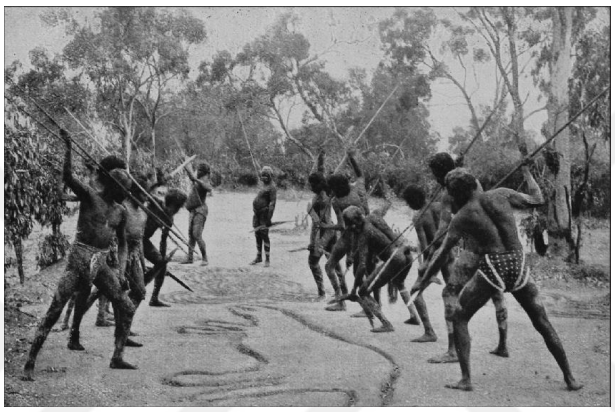
gitmemiştir. Gerçekte uygulanan şey, ilkeli ve onun dünya görüşünü, modern yaşamın karşısına olumsuz bir karşıt olarak yerleştirerek, ideal olduğu düşünülen modern yaşam biçimi yüceltilmeye çalışılmıştır.

Zamanla yapılan bilimsel araştırmalar sonucunda insan, psikolojik ve sosyolojik anlamda bir canlı olarak ele alınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ilkel ya da modern karşılaştırması fark etmeksizin benzer tür özelliklerinin bulunduğu gerçeği, yenilikçi ve yapısal bakış açılarının gelişmesini sağlamıştır. Levy-Burhl'un da ifade ettiği gibi:

> "Sözcük anlamında "ilkel" olarak adlandırılan insanlar, tarih öncesindeki insanlara çok daha yakın bir kültürel benzerliğe sahiptirler" (Lévy-Bruhl, 2016: 16).

Freud da bu düşünceye farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, ilkel insanla günümüz modern insanı arasında halen bağlantı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ilkel insanın din ve hayat üzerine geliştirdiği anlayışları, geride bıraktığı anıtları, araç gereçleri, efsaneleri, mitolojileri aracılığıyla ve geleneklerde halen yaşamakta olan kalıntılarından bilinmektedir. Bu nedenle Freud, ilkel insanın bir anlamda halen modern insanın çağdaşı olduğunu iddia etmiştir (Freud, 2017: 11). İlkel kültürler üzerine önemli çalışmaları bulunan Franz Boas da bu düşünceye katılmaktadır. Ona göre ise, ilkel akıl ya da mantık öncesi düşünce diye bir şey yoktur. İlkel toplumlardaki insanlarla günümüz modern toplumlarındaki insanlar aynı türe mensuplardır. Yani aynı şekilde düşünmekte ve hareket etmektedirler. Bu düşüncesini sihir ve büyü pratiği üzerinden verdiği bir örnekle açıklamıştır. Bir kişinin fotoğrafına aşağılayıcı bir hareket yapılarak parçalanması söz konusu kişiyi sinirlendirecektir. Burada fotoğrafa zarar veren kişi, karşısındaki kişinin tasvirine karşı bir saldırı yaptığından dolayı kişinin salt kendisine de saldırmış durumda olmaktadır (Boas, 2021: 13). Bu örnekten anlaşılacağı üzere ilkel toplumlardaki sihirsel ya da büyüsel bir tutum ile modern toplumlardaki kişiyi temsil eden nesnelere gösterilen tutum arasındaki davranışsal benzerlikler, bir bütün olarak insan türünün zamansal ve coğrafi sınırların ötesindeki zihinsel özüne işaret etmektedir (Şekil 1). Walter Benjamin'in astroloji ile ilgili verdiği örnek de bu benzerlikleri ortaya koymaktadır. Ona göre astroloji, ilkel insanın taklit etme yeteneğinin günümüze ulaşan kalıntılardan biridir. Bu deneyim bir takımyıldız ile bir insan arasında var olan benzerlikten bahsetmeyi mümkün

kılmaktadır. Örneğin, yıldızlara ve diğer gök cisimlerine kutsal anlamlar yükleyen eski insanlar, onları yaşamı yönlendiren büyük güçler olarak görmüşlerdir. Günümüzde ise astroloji çoğu insan için batıl bir inanç olarak görülmektedir. Bunun nedeni, deneyimsel temelinin kaybolmasından kaynaklanmaktadır (Rampley, 2023: 31-32). Dolayısıyla modern toplumlara özgü uygulamalar ve teknikler entelektüel anlamda biçimlendirilmiş bir dünyanın akılcı yolla kavranmasıyla ilişkilidir. İlkel toplumlarda ise aynı maddesel dünya, içinde yaşamakta olduklarını düşündükleri gerçekliğin zihinleri üzerinde bıraktığı izlenimlerden ibarettir (Adanır, 2012: 30).



Şekil 1: Avustralyalı bir kabilenin bir hayvan imgesine saldırısını içeren bir ritüel (Petru, 2012: 274).

Alan Barnard ise kültürel dışavurumun niteliğine C. Levi-Strauss'un "ehlileşmemiş düşünce tarzı" ya da Levy-Bruhl'un "mistik düşünce" kavramı gibi antropolojik soyutlamaların ötesinde yaklaşım sergileyerek, bu tür düşüncelerden ortaya çıkan tüm tanımlamaların insanlığın geniş anlamda tür özelliği olduğu fikrini öne sürmektedir. Yani ona göre mistik düşünce her insan zihninde bulunmaktadır. Daha ileri gittiği düşüncelerinde, tarım ve hayvancılıkla uğraşan, şehirlerde yaşayan, teknoloji ve düşünce üreten modern insanların, başka bir anlamda Neolitik sonrası döneme mensup olan modern insanların, bazı bakımlardan salt insan olma durumunu kısmen kaybettiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle kaybedilen insan türüne ait niteliklerin ilkel kültürlerde bulunduğunu ve insanı salt insan kılan şeylerin bu durum olduğunu iddia etmektedir (Barnard, 2016: 17). Bu nedenle, ilkel dünya görüşü tüm yönleri ile incelenmesi gereken ve insanın özüne dair çıkarımlar yapılabilecek önemli bir kaynaktır. Boas da, her olayda farklı biçimlerde karşılaşılan bu ilkel ve modern

tezatlığının, insanın faydalanacağı geleneksel deneyimler tarafından belirlendiğini ifade etmiştir (Boas, 2021: 15). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, bilim dünyasında "ilkel" terimi aşağılayıcı bir tanımlama olmanın ötesinde, bir bütün olarak insan sosyolojisinin ve psikolojisinin araştırılmasında dayanak noktası halini almıştır.

Bu hümanist yaklaşımlar ilkel insanın dünyasını anlamak için yeterli değildir. Durkheim'in ifadesiyle eğer bu yeterli olsaydı, onların doğal halklar oldukları ve inandıkları şeye körü körüne bağlı oldukları gibi kestirme tanımlar ilkel düşünceyi anlaşılır kılacaktı (Durkheim, 2018: 59). Fakat 19. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen detaylı ve yerinde araştırmalar ile bu insanların doğayı, onun nesnelerini ve kendilerini çok farklı bir boyutta algıladıklarını ortaya koymuştur. Bu algılama biçimi aynı zamanda kültürlerinin biçimlenmesinde de temel faktördür ve hayatları bu minvalde şekillenmektedir. Sanatın Öyküsü adlı önemli çalışmasında bu duruma açıklama getiren Gombrich, ilkel kavramının yanlış tanımlandığını, günümüz algı biçiminde yabanilik olarak algılanmasının aksine, doğaya en yakın yaşayan ve ilk pratiklere en yakın olan anlamında kullanılmasının doğru olduğunu ifade etmiştir (Gombrich, 1980: 39). Benzer bir görüş ortaya koyan Levy-Bruhl ise, kolektif düşünceden hareketle ilkel insanın bilincinde canlı ve cansız bütün varlıkların ve çevresinde bulunan bütün nesneleri nasıl algılayıp sınıflandırdığının önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerden hareketle ilkel insan, kendini çevreleyen doğadaki varlık ya da nesnelerden biri olarak görmektedir. Bu noktada onun belli bir duygu durumuna sahip olduğu ileri sürülse de, ilkel insanda özne ve nesne karşıtlığı bilinci tam olarak oluşmamıştır, çünkü onun için çevresini oluşturan varlıklar ile nesneler bir karşıtlık ilişkisi içinde değildirler. Aksine onu çevreleyen maddi ve metafizik dünya kendisiyle birlikte bir bütündür (Levy-Bruhl, 2006: 17-19). Bu nedenle ilkelliğin, özne olan insan ile nesne olan doğa (Thomson, 1991: 21) arasında karşılıklı gelişen etkileşimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir yaşam biçimi olduğu söylenebilmektedir.

Bu bilgiler ışığında, "ilkel" olarak nitelendirilen toplulukların genel özelliklerine bakıldığında, doğaya ve onun nesnelerine sıkı sıkıya bir bağlılık gözlemlenmiştir. Lévy-Bruhl'a göre ilkel zihniyet, tüm canlıları ve nesneleri türdeş varlıklar olarak görmektedir. Bir başka deyişle, ilkel insanların aynı öz ve

aynı niteliklere sahip bir bütünün parçası olduklarını düşünmektedir. İlkel insan çevresini anlayabilmek için modern insanın yaptığı gibi kavramsal bir sınıflandırma çözümlemesine girmemiştir. Aksine onlar, nesnelerde dikkatlerini çeken şeyler üzerine yoğunlaşmışlardır. Nesnelerin kendilerinde var olan kendilerini sunuş biçimleri ve insanda yarattıkları duygusal yoğunlukla ilgilenmişlerdir. Bu noktadan sonra kutsal anlamlar yükledikleri ve dost ya da düşmanca değerlendirdikleri nesnelerin temsil ettiği görünmez güçler kendi konumlarını belirlemiştir. Bunun nedeni her an kendilerini tehdit ettiklerini düşündükleri tehlikelere karşı olan büyük korkudur. Bu korku, koruma sağlayacak olan varlıklar ve nesnelere karşı olan tavırlarında da belirleyici olmuştur (Levy-Bruhl, 2006: 21-22). Dolayısıyla doğaya üstünlük kurmak amacıyla üretilen araç-gereçler teknik anlamda yetersiz, fakat soyut anlamda üstün özellikler taşımaya başlamıştır. Bu durum insan türünün yüksek bilinci nedeniyle çevresinde gerçekleşen olaylara anlam yükleme kaygısından ileri gelmektedir. Fakat bu anlamlar insan bilincinin o anlık soyut kavrayışından ileri gitmemektedir. Varoluşçu felsefenin önde gelen temsilcilerinden Martin Heidegger'in ifadesiyle açıklamak gerekirse;

> "İnsan var olanda pek çok şeyi çözemez. Çok az bir şeyi kavrayabiliriz. Tanıdık olan aşağı yukarı bilebildiğimizdir, başarabildiğimiz ise emin olmayıştır. Her ne kadar öyle görünse de var olan hiçbir zaman tarafımızdan yapılmış bir şey değildir veya olsa olsa bizim tasarımımız olabilir. Bütünü parçada düşünürsek ve onu kabaca kavrayabilirsek, gerçekte olanları gözüktüğü kadar kavrayabiliriz" (Heidegger, 2007: 47).

Bu açıklamadan hareketle ilkel insan, bütündeki parçayı kendi algılayışında soyutlayarak eylemler ve objeler yoluyla nesnel boyuta aktarmaktadır. İlkel teriminin sözlük tanımları içinde yer alan bir durum olarak yazının kullanılmaması en fazla karşılaşılan durumlardan biridir. Bundan dolayı yazı yerine göze dayalı simgesel ve sembolik bir dil oluşturulmuştur. Bu da ilkel topluluklarda nesnelerin ve varlıkların, simge ve sözcük gibi kullanılmasını sağlamıştır. Yani ilkel zihin için nesne, simge ve sözcük birbiri içine karışmış bir dil haline gelmiştir (Lévy-Bruhl, 2016: 13).

Bundan dolayı ilkel insanlar en az görünen kadar görünmez bir dünya ile de sürekli bağlantı halinde olmuşlardır. Bu durum sonucunda belli başlı bazı mistik deneyimleri gündelik yaşamlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Bu deneyimler

modern insan açısından denetimi ve sağlaması yapılabilen bilimsel verilere ve deneylere sahip olmasa da, ilkel insan düşüncesi bakımında görünen ve görünmeyen bu unsurlar metaforik bağlarla iç içe geçmiştir. Lévy-Bruhl'un verdiği bir örnekte, bir Mali yerlisi ağaçlık bir bölgede her zaman avladığı geyiklerden birini görür. Hayvanı öldürmek üzereyken yakınlarda bir mezarlık olduğunu fark eder ve avlamakta olduğu geyiği o anda mezardaki ölünün ruhu ile ilişkilendirir. Bu durum tam olarak bir mistik deneyimdir. Başka bir örnekte bozkırda yürüyen bir kişi yine avlayacağı hayvanın her zamankinden daha tuhaf ve farklı davranışlar sergilediğini fark ettiğinde, artık kişinin zihninde bu bir mistik deneyime dönüşmektedir (Lévy-Bruhl, 2016: 22-26). Aynı şekilde biçim ve renk bakımından farklı bir görünüm içindeyse de aynı deneyim yaşanmaktadır. Örneğin, albino hastalığı olan bir kaplan artık normal bir kaplan olmamaktadır. Bu olay ilkel insan hafızasına veri olarak yerleşmiş bilgilerin ve normalin dışında olan her şey için geçerli bir durum olmaktadır. Yani ilkel insan için anormal görünen her şey kutsallık ile ilişkilendirilmektedir. Güney Amerika'da yaşayan Abipon kabilesinin insanlarına bir rahibin sorduğu soru çok önemlidir;

> "Düzlüklerde her gün kaplanları korkmadan öldürüyorsunuz, o halde yaşadığınız yerdeki sahte, hayali bir kaplandan neden korkmanız gerekiyor?" (Read, 2018: 36).

Bu soruya yerlilerin cevabı şu şekilde olmuştur;

> "Siz rahipler bu konuları anlamıyorsunuz. Biz asla korkmayız, fakat düzlüklerde kaplanları öldürürüz, çünkü onları görebiliyoruz. Yapay kaplanlardan ise korkarız, çünkü onları ne görebiliriz, ne de öldürebiliriz" (Read, 2018: 36).

Bu deneyimleri yaşamalarının nedeni ilkel insanların her an uyum sağlamak zorunda oldukları çevre hakkında bilgi sahibi olmak zorunda oluşlarıdır. Aksi takdirde varlıkları tehlikeye girmektedir (Lévy-Bruhl, 2016: 23). Bu noktada, bilimsel bilgiye sahip olmadıklarından dolayı, doğayı metaforik bağlamlar ile kavramsallaştırmaktadırlar. Bu durum onların gözünden bakıldığında anlaşılır bir zemine oturmaktadır, çünkü doğal koşullar içinde var olmanın birinci koşulu hayatta kalmaktır. Diğer canlılar biyolojik varlıklarının bir getirisi olarak bu koşulu sağlamaktadırlar. Fakat insan türü yarattığı bu tür deneyimler sonucu oluşan gelenekleri ile hayatta kalmaktadır.

Bu nedenle topluluk yaşamının kurallarında gelenekler çok büyük bir önem taşımaktadır. Toplumsal örgütlenme klan ve kabile gibi akrabalık bağlarına dayanmaktadır. Bundan dolayı kolektif düşünce tarzı ilkel topluluklarda büyük gelişim göstermiştir (Örnek, 1995: 8). İlkel topluluklar üzerine yaptığı çalışmalarda benzer bir görüş sunan Malinowski, yerliler için kutsal olan ve derin bir saygıyla uydukları geleneksel örf ve âdetlerin öneminden bahsetmektedir. Bunlar yasaklarla ve davranışlara ilişkin kesin hükümlerle kurallaştırılmıştır. Böyle örf ve âdetler her zaman doğaüstü güçlerle, özellikle de büyü gücüyle ya da kötü ruh, hayalet, ölülerin ruhu ve tanrı tasarımlarıyla bağlantılıdır. Öte yandan doğa olayları özenle gözlenmeden, bunların yasalarla işlediğine kesin bir inanç duyulmadan, ussal bir düşünme yeteneği olmadan, ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir sanat ya da beceri bulunup gerçekleşemeyeceğini, avcılıkta, balıkçılıkta, tarımda ya da yiyecek toplamada hiçbir planlı biçim uygulanamayacağını ifade etmiştir (Malinowski, 1990: 7). Bu nedenle gelenekler yaşamsal bir ihtiyaçtır. Büyüler de yaşadıkları nesnel dünya ile yaşamsal bağlar kurdukları metafizik dünya arasında iletişim aracına dönüşmüştür. Bu nedenle, ilkel insan çevresinde oluşan doğa olaylarını kavrayabilmek ve onu kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebilmek için genellikle büyü yoluna başvurmuştur. Bu yönlendirme arzusunun kökleri Paleolitik Çağ'a kadar gitmektedir. Frazer, ilkel insanın daha gelişmiş halkların doğa ile doğaüstü arasındaki oluşturduğu çizgiyi genellikle kavrayamadığını ileri sürmektedir, çünkü ilkel insan için dünya çoğunlukla doğaüstü güçlerce yönetilen bir alandır. Bu doğaüstü güçler kendisi gibi duygusal empatiler kurabilen varlıklardan oluşmaktadır. Bu nedenle ilkel insan, bu şekilde kavradığı nesnel dünyayı kendi yararına etkileme yollarını deneyimlemektedir. Sonuç olarak dualar, korkutmalar ve temsili performanslar ile doğaüstü varlıklardan iyi bir hava, bol ürün ve sağlık gibi isteklerini gerçekleştirmeleri beklenmektedir (Frazer, 2017: 19). Bu tür eylemleri Malinowski genel olarak insanda, özel olarak da ilkel insanda, çevreyi kendi kopyası gibi tasarlama eğilimine dayandırmaktadır. İlkel düşünce biçiminde hayvanlar, bitkiler ve nesneler hareket ettiklerine, bir şeyler yaptıklarına, insana yararlı olduklarına ya da kimi zaman zarar verdiklerine göre, onların da ruhla donatılmış olduğu fikri bulunmaktadır. Böylece, gözlemlerden, gelişmemiş ve eğitilmemiş bir beyin için anlaşılır olan çıkarımlarla, ilkel insanın felsefesi ve dini olarak animizm gelişmiştir (Malinowski, 1990: 8).

Bu konuda ilk düşünceleri öne süren isimlerden biri olan Edward Burnett Tylor'a göre, ilk din düşüncesi olarak kabul edilen animizm (ruhçuluk), uykuda görülen rüyalar ile ilişkilidir, çünkü ilkel zihin, uyku durumundayken insanın bilinçaltından yüzeye çıkan rüyaları, bedenden ayrılarak bağımsız bir şekilde etrafta gezen bir ruh olduğu fikrine dayandırmıştır. 19. yüzyıldan itibaren ruh kavramının oluşumu hakkında ortaya atılan bu teori halen kabul görmektedir (Tylor, 1871: 387-400). Durkheim da, ruh kavramının, uyanıkken ve uyku halindeyken ortaya çıkan bu çifte hayat görünümünün yanlış anlaşılmasının bir sonucu olduğunu ifade etmiştir (Durkheim, 2018: 53). Bu durumda imge ve gerçek arasındaki ince çizgide yaşayan ilkel zihnin, rüyayı ve gerçek yaşamı aynı değerde ele alabileceği düşüncesi uzak bir ihtimal değildir. Dolayısıyla bu ruh tasarımı yoluyla ikili bir yaşam biçimi ortaya çıkmıştır. Tylor'dan alıntılayarak devam eden Durkheim, ilkel bir zihin için ölümün uzun süreli uykudan ya da baygınlıktan başka bir şey olmadığını, dolayısıyla ölümün de bu özelliklere sahip bir süreç olarak algılandığını ifade etmiştir. Bu nedenle her gece uyku halinde ruhun bedenden ayrılması gibi, ölüm anında da ruh bedenden ayrılmaktadır. Bu aşamadan sonra ölen kişinin ruhunun tekrar bedene döndüğünü görememek ayrılık düşüncesinin kabullenilmesiyle sonuçlanmaktadır. Fakat bu ayrılık yalnızca fiziki bir ayrılıktır, çünkü artık ruh evrende serbestçe gezen bir varlıktır ve zamanla yaşayanların etrafında giderek artan bir ruhlar topluluğu oluşmuştur. Dolayısıyla bu ruhlar yaşamış olan insanların birer parçası oldukları için, belli insani duygulara da sahiptirler. Yani isterlerse bir insana yardım edebilmekte ya da ona zarar verebilmektedirler. Bu nedenle hastalığın, sağlığın veya iyinin, kötünün hâkimiyeti ruhların elinde bulunduğundan, onları teskin etmeye yönelik kurbanlar ve dualar gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır (Durkheim, 2018: 54-55). İşte bu nedenle başta Tylor gibi isimler olmak üzere birçok araştırmacı, insan türünün ilk ibadetinin ölüler ve atalar ruhuna yönelik yapıldığını öne sürmüştür. Dolayısıyla ilk ayinler, cenaze törenleri, kurbanlar, sunular bedenleri terk eden ruhların ihtiyaçlarını karşılamak için organize edilmiştir (Tylor, 1871: 436). Antropomorfik düşüncenin de etkisiyle, doğa güçlerinin görünümü haline gelen bu ruh tasarımlarını telkin etme ve insanın yaşamsal ihtiyaçlarına göre yönlendirme amaçlı büyüsel içerikli pratikler geliştirilmiştir.

Frazer de bu konuda aynı görüştedir ve modern doğa yasası kavramının temellerinin ilkel toplulukların "duygusal büyü" olarak adlandırdığı eylemlerine dayandırmaktadır. Ona göre modern doğa yasasında doğa hiç değişmeyen bir düzen içindedir ve insan karışmaksızın gelişen olaylar dizisidir. Bu nedenle ilkel düşüncenin de bu durumu kabul etmesiyle birlikte, duygusal büyü yoluyla herhangi bir etkiyi yaratabilmek için doğayı taklit etme eylemlerine başvurulmaktadır (Frazer, 2017: 20). Duygusal büyüde birine zarar verilmek istendiğinde onun bir imgesi yaratılmakta ve sonrasında yok edilmektedir. Bu durumda insan ve onun imgesi arasında güçlü bir bağlantı olduğuna inanılmaktadır. Örneğin Fas'ta ayağına kırmızı küçük paketler bağlanmış kümes hayvanları ya da güvercinler ile taşınan büyüler onlarla birlikte yer değiştirdikçe zarar verilmek istenen insanın kafasında sürekli bir huzursuzluğu yarattığına inanılmaktadır. Başka bir örnekte attığı ağlara balık gelmeyen Kamboçyalı bir balıkçı, çırılçıplak soyunarak kendi ağlarına dolanmakta ve yakalanan bir balıkmış gibi bir temsil gerçekleştirmektedir. Sonucunda ağların balıkla dolacağına inanmaktadır. Benzer bir şekilde bir insan saçı ya da tırnağının ait olduğu kişiyle arasında büyülü bir yakınlığa sahip olduğu fikri bulunmaktadır (Frazer, 2017: 20). Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür ve özellikle günümüzde halen bu tür uygulamaların ve düşüncelerin olduğu görülmektedir. Örneğin toplum tarafından sevilen ve saygı gösterilen bir insanın herhangi bir imgesine (fotoğraf, resim, heykel v.b.) karşı yapılan saldırı, direk olarak kişinin salt kendisine yapılmış bir saldırı olarak sayılmaktadır. Burada halen özne ile onun imgesi arasındaki birliktelik fikrinin güçlü bir şekilde yaşatıldığı görülmektedir. İşte büyü olarak tanımlanan bu tür eylemleri mistik deneyim olarak tarif eden Levy-Bruhl, gelişen bu mistik deneyimlerin insanın soyutlama yeteneğinin kökeni olabileceği fikrini öne sürmektedir (Lévy-Bruhl, 2016: 12). Fakat ilerleyen süreçte animizmle başlayan doğayı yönlendirme beklentisi ya da temennisi, totemizm ile ondan daha büyük bir güce yönelerek, insan toplulukları için ataerkil ve dogmatik bir inanç sisteminin zeminini oluşturmuştur. Bu konuda Frazer, tanrı kavramının tarihin akışı içinde çok yavaş ilerlediğini dile getirmiştir. Ona göre, animizm düşüncesinin egemen olduğu dönemlerde doğaüstü şeylere insandan daha üstün bir güç olarak bakılmamaktadır. Dünyadaki doğal ya da doğaüstü bütün varlıklar eşit bir denge içinde varsayılmaktadır. Bu nedenle doğa güçlerini kendi ihtiyaçlarına göre büyü yoluyla yönlendirebileceklerine inanmaktadırlar. Fakat

insanın doğanın işleyişi ve büyüklüğü hakkında olan bilgisi artmaya başladıkça, kendisinin ne kadar küçük ve güçsüz olduğu gerçeği ile karşılaşılmıştır. Bu aşamadan sonra, insanın tanrısal güçleri büyü yoluyla yönlendiremeyeceği fikri ile birlikte, büyünün yerini dua ve kurban ayinleri almaya başlamıştır (Frazer, 2017: 32-33).

Freud, Totem ve Tabu adlı çalışmasında Avustralya'nın ilkel yerli topluluklarını örnek göstermiştir. Bu topluluklar herhangi bir yerleşik yaşam pratiğine (tarım, hayvancılık, çömlekçilik vb.) sahip değildirler. Hayatta kalmalarının tek kıstası avcılık ve toplayıcılıktır. Kralları veya şefleri olmayan bu toplulukların yaşamını ilgilendiren konular yaşlılar meclisi tarafından ele alınmaktadır. Bu nedenle bu tip toplulukların kendilerinde bulunmayan bütün dinsel ve toplumsal kuramların yerini totemizm sistemi almıştır. Bu noktada totem, genellikle tehlikeli ya da tehlikesiz bir hayvan, nadir de görülse bir bitki, yağmur veya su gibi bir doğa gücü olmakta ve topluluğun bütünüyle özel bir ilişki içinde bulunmaktadır. Bu nedenle topluluğun atası olarak kabul edilen totemin, topluluğun koruyucu ruhu olduğuna inanılmaktadır. Belirli günlerde gerçekleştirdikleri kutlamalarda da aynı totem topluluğundan olan kişiler, törensel danslar yaparak totemlerinin hareketlerini ve özelliklerini temsil ya da taklit etmektedirler (Freud, 2017: 12-13). Totem sisteminin ayakta kalabilmesi için ise tabular devreye girmektedir. Etimolojik olarak İngilizce'deki "taboo" kelimesi, Polinezya dillerindeki tabu kelimesinden farklılık göstermektedir. Polinezya'daki dillerde bu kelime yasaklı ya da yasaklamak anlamlarına karşılık gelmekte ve her tür yasaklama için kullanılmaktadır. Bu yasaklar genellikle bir görgü kuralı, kabile liderinin verdiği bir emir veya aile büyüklerinin eşyalarına dokunulmaması üzerine çocuklara verilen öğütler gibi Anadolu kültüründen de aşina olunan benzer kurallar olabilmektedir. Daha ileri örneklerde yeni doğmuş bir bebek, bir ceset ya da bir kabile lideri de tabu olarak nitelendirilmektedir (Radcliffe-Brown, 2020: 163-164). Dolayısıyla yasaklanan bu alanlar ayinsel durumlara evrilerek, ihlali halinde kişinin yaşamında olumsuz sonuçlara sebep olacağı fikrini vermektedir. Sonucunda da uyulması zorunlu dini yasaklara dönüşmektedirler.

Sonuç olarak Freud'un uyarı niteliğinde öne sürdüğü düşünce önemlidir. Ona göre, en ilkel ve en tutucu kavimler bile belli bir anlamda eski ve köklü uzun bir geçmişe sahip topluluklardır. Bu kültürel süreçte ilkel yapıları gelişim

gösterirken, aynı zamanda bozulmaya da uğramıştır. Benzer şekilde, günümüzde halen totemizm inancının sürdürüldüğü topluluklarda, bu totemizmin çeşitli parçalara ayrılarak başka sosyal veya dinsel kurumlar içinde varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu nedenle, günümüz ilkel ya da geleneksel topluluklarının hangi kültürel-sosyal ritüellerinin geçmişin sadık bir imajını temsil edip etmediği veya ikincil bir deformasyonundan ibaret olup olmadığı konusunu çözümlemek olası değildir (Freud, 2017: 15). Dolayısıyla ilkel toplulukların sosyal, kültürel ve dini yapıları hakkında düşünce ortaya koyan bilim insanlarının neredeyse üzerinde mutabık kaldıkları fikir, ilkel bilinç ve onun eylemlerinin bir miras olarak günümüz modern ve geleneksel toplumlarında halen yaşamakta olduğudur. Şans, bolluk, bereket, sağlık, kötülükten korunma gibi beklentiler ve kaygılar üzerine geliştirilen kişisel ya da toplumsal ritüeller bunun birer göstergesidir. Özellikle Anadolu coğrafyası bu konuda birçok türde geleneğe sahiptir ve bunların kökleri çok eski zamanlara kadar dayanmaktadır. Lewis-Williams,'in belirttiği gibi;

> "Yirminci yüzyılda bile insanlar Ay'a gidip geri dönebilecek kadar akılcıyken, bir yandan da doğaüstü varlıklara ve doğaüstü güçlere inanacak kadar akıldışıydı" (Lewis-Williams, 2019: 19).

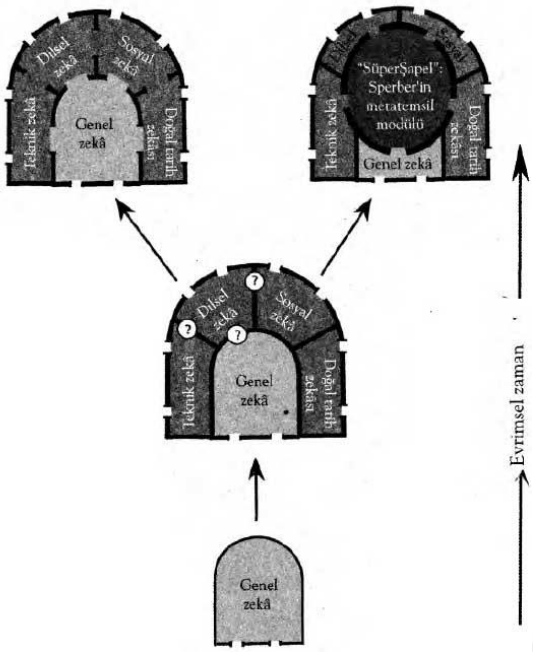
İşte bu çelişki bile insan türünün uzamsal ve zamansal sınırları aşan tür özelliklerinin derinliğini gösterebilecek bir kaynak sunmaktadır. Bu nedenle çelişkiyi anlayabilmek için imge yaratımı ve soyutlamanın oluşumunu irdelemek gerekmektedir.

1.2. İlkel Düşüncede İmgelem ve Soyutlama Pratikleri

İnsan türü dünya üzerinde öğrenebilen tek canlı türü değildir. Örneğin, yıllarca süren bilimsel çalışmaların sunduğu veriler, şempanzelerin ince ağaç dallarıyla beyaz karınca avlamak, su içmek için yapraklardan suyu emen süngerler yapmak, sert kabuklu besinleri açmak için taş kullanmak ve birbirlerinin vücutlarını temizlemek için bedenlerini farklı şekillere sokmak gibi çeşitli basit uygulamalar icat ettiklerini göstermiştir. Bu durumda eğer kültür olarak adlandırılan yapı, bir sosyal grubun üyelerinin birbirlerinden öğrendikleri veya birbirleriyle paylaştıkları, çevreye uyarlanmalarına yardımcı olan ve nesilden nesile sosyal öğrenme yoluyla aktardıkları uygulamalar bütünüyse, o zaman şempanzelerin icat ettikleri eylemler kültür olarak adlandırılabilmektedir. Bu

durumda insan kültürünü ayrı bir noktada konumlandıran tek unsur imge, sembol ve simgelerin kullanımına olan bağımlılıktır (Lavenda & Schultz, 2017: 49).

Mithen, bu süreci bir katedrale benzeterek üç evrede ele almaktadır (Şekil 2). Birinci evre genel zekâ nefine sahip akıllardır. Kapılar burada algılama ile ilgili modüllerden bilginin geçişini temsil etmektedir. İkinci evre genel zekâ nefi ve birden fazla özelleşmiş zekâ şapeline sahip akıllardır. Dil şapelinin diğer bilişsel alanlarla nasıl bir ilişkisi olduğu tam olarak açıklık kazanmamıştır. Fakat bu evredeki bütün akıllar avcılık-toplayıcılık tarzında yaşayan insanlara aittir. Bu şapeller sosyal, teknik ve doğal tarih zekâlarına ayrılmış şapellerdir. Üçüncü evre ise avcılık-toplayıcılıkla yaşamlarını sürdüren insanların akıllarını temsil etmektedir. Böylece özelleşmiş zekâlar gelişerek sosyal ve dilsel anlamda evrensel olmaktadırlar (Mithen, 1999: 79). Dolayısıyla teknik zekâ ile geliştirilmiş avcılık aletleri, avlanacak hayvanların davranışlarına ilişkin doğal tarih zekâsıyla birleştirilmeden hiçbir işe yaramamaktadır. Bunun sonucunda insan ve çevre etkileşimleri, oluşan bu genel zekâ çerçevesinde dönüşüm geçirmiştir (Lewis-Williams, 2019: 106). Mithen aynı formülü insan üretimi nesnelerin ortaya çıkışı için de kullanmıştır. Birinci evre daha önceden algılanmış zihinsel bir kalıbın planlanması ve uygulanmasıdır. İkinci evre gerçek anlamından uzaklaştırılmış bir olay ya da nesneyle ilgili bilinçli iletişimin kurulmasıdır. Üçüncü evreyse bir görsel imaja imgelediği nesneyle ilişkili olmayan bir anlam yüklenmesidir. Bu evrelerin oluşmasıyla gerçek imgelerinden uzaklaştırılmış cansız nesnelere ya da izlere anlam yükleyebilme yeteneği ortaya çıkmaktadır (Mithen, 1999: 184).



Şekil 2: Steven Mithen'in oluşturduğu Katedral örneği (Mithen, 1999: 79).

Bu yolla oluşan simgesel kültüre bağlı olmak, hayatta kalabilmek için öğrenme eylemine bağlı olmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle insan türü tüm eylemlerini anlamlandırmaya çalışan bir bilinç geliştirmiştir. Bunu yaparken dünya ile anlamlı bir bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Aslında buradaki amaçları sürekli olarak işleyen doğa yasaları hakkında ortak varsayımlara dayanan bir gerçeklik yaratmaktır (Lavenda & Schultz, 2017: 51). Dolayısıyla anlamlar, Lewis-Williams'ın belirttiği gibi, direkt olarak şeylerin kendilerine bağımlı değil, aksine onlar arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bu düşünce, yaşam olmadan ölümün ya da ışık olmadan karanlığın bir anlam ifade etmeyeceği gibi bir örneğe karşılık gelmektedir (Lewis-Williams, 2019: 51). Bu neden sonuç ilişkileri bağlamında anlamlar oluşturulmuştur. Ancak bu gerçekliğin yaratımıyla Dünya, insan için bir anlama sahip olmaktadır. Matthew Rampley'in Walter Benjamin'den verdiği alıntı bir bütün olarak insanın dünyayı nasıl algıladığı ve onu nasıl tanımladığı üzerine derinlemesine bir analiz sunmaktadır;

> "Tanrı'nın yaratısı, şeylerin insan tarafından adlandırılmasıyla tamamlanır, çünkü insanın dili yalnızca verdiği adda konuşur" (Rampley, 2023: 27).

Heidegger'in de ifade ettiği gibi, dünya bilinen ve bilinmeyen nesnelerin bir toplamı değildir. Dünya öylesine seyredilebilen bir nesne de değildir. Dünya yalnızca duyularla algılanabilir bir var olandır. Ancak dünya, insan türü tarafından üzerine düşünüldüğünde ya da sorgulandığı anda dünyalaşmakta ve anlam kazanmaktadır (Heidegger, 2007: 39). Bu hareket "bilmek" eylemini doğurmaktadır. Cemal Türer bilme eyleminin, bilinen her şey hakkında bir malumat olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda insan tarafından bilinmediği halde hakkında fikir yürütülen çok fazla şey bulunmaktadır. Böylece oluşan görüşler birikimi kurallar ve kavramlar çerçevesinde ifadeye dönüşmektedir(Türer, 1998: 170). İlkel düşünce tam bu noktada ele alınmalıdır, çünkü ilkel insanın evrene, dünyaya ve doğaya dair oluşturduğu tüm bilgiler bu malumatlar birikimidir. Modern dünya üzerinden bakıldığında ise doğa, bilimsel bilgilerin toplamı kadardır. Bundan ötürü bilim, doğadaki nesneler ve olgular arasındaki temel ilişkilerin bilgisidir. Ancak bu bilgi insana ait olduğundan dolayı doğanın özdeş yasalarıyla özdeş olamayabilir. Dolayısıyla insanın doğa bilgisi doğanın salt kendisine karşılık gelmemektedir, çünkü doğa bilimin yalnızca objesidir ve bu bilgi kullanıldığında malzemesi doğa nesnesi olmaktadır. Bu nedenle bilim, doğa hakkında edindiği bilgiler konusunda kendi kurallarını işletmektedir (Türer, 1998: 171). Bunun aksine, ilkel topluluklar kendilerini çevreleyen dünyayı ve doğayı anlamaya yönelik bir arzu ve ihtiyaçla hareket etmektedirler. Dolayısıyla mümkün olan en kısa yoldan bir evren anlayışına ulaşmaya çalışmaktadırlar. Bunun sonucunda da doğanın işleyişine dair anlamlar yaratarak açıklamalar getirme çabası içinde olmuşlardır (Levi-Strauss, 2013: 36-37), çünkü ilkel insan için, yaşam ve içinde bulunduğu doğa bir tür beyaz perdeye benzemektedir. Bu nedenle gördüğü her şeyi kendisine verilmiş kodlara uygun olarak çözümlemektedir (Adanır, 2012: 38). Carl Gustav Jung bu konuda bilinçdışı çağrışımlar teorisini ileri sürmüştür. İnsanı bir tür olarak ele alan Jung, onun diğer canlılardan farklı olmadığını ve hayvanlarda olduğu gibi önceden biçimlenmiş, türüne uygun bir "psike"ye (ruh) sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada imgenin önemi ortaya çıkmaktadır, çünkü imge yalnızca gerçekleştirilen eylemin biçimi değil, eyleme neden olan durumdur. Bu imgeler türe özgü olmaları nedeniyle "ilk imgeler"dir ve oluşumları türün ortaya çıkışıyla eşzamanlıdır (Jung, 2021: 20). Jung'un ifadesiyle;

> "İnsanı insan kılan özelliklerdir bunlar, insan eylemlerinin insana özgü biçimleridir. Bu spesifik tarz insanın çekirdeğinde vardır" (Jung, 2021: 21).

Bu nedenle psişik olan her şey önceden biçimlenmiş olduğu için, psike'nin işlevleri, önceden biçimlenmiştir. Bu durumun en önemli örneği yaratıcı fantezidir ve "ilk imgeler" fantezi ürünlerinde görünür hale gelerek nesnel boyutta biçimlerini kazanmaktadırlar (Jung, 2021: 21). Fakat modern insan bir objenin ve düşüncenin taşıdığı fantastik psişik çağrışımları sahip olduğu bilimsel bilgiden dolayı bilinçdışına yollamaktadır. İlkel bilinç ise bu psişik özelliklerin farkındadır. Bu nedenle hayvanlara, bitkilere veya taşlara modern insana göre anlaşılmaz gelen güçler atfetmektedirler. Örneğin Afrika'da yaşayan bir yerli, ormanda yalnızca geceleri ortaya çıkan bir canlıyı gündüz gördüğünde, onu orman ruhu olarak algılamaktadır. Bir başka örnekte Güney Amerika'da kendilerini kırmızı Arara Papağanı olarak gören yerliler yaşamaktadır. Bu insanlar gagaları ya da tüyleri olmadığının farkındadırlar, ama kutsal gördükleri bu hayvan ile psişik bağı bu şekilde kurmaktadırlar (Jung, 2015: 39-41). Durkheim ise bu düşünceye destek vererek ilkel toplumlarda bir hayvanın, bitkinin, yıldızın veya başka türden tabii nesnelerin isimlerini bir insana vermenin yaygın bir gelenek olduğunu ileri sürmüştür. Fakat mecaz ve gerçek arasındaki ince çizgide yaşayan bu insanlar için, atalara verilen hayvan isimleri zamanla hayvanın kendisi ile bir tutulmuştur. Dolayısıyla başlangıçta insana atfedilen anlamlar aynı şekilde onun temsili olan hayvana geçmiştir (Durkheim, 2018: 56). Gombrich ise, ilkeller için bir kulübe ve bir imge arasında yararlılık açısından hiçbir fark olmadığını belirtmiştir. Kulübeler onları rüzgârdan, yağmurdan, güneşten ve kendilerini yaratmış olan ruhlardan korurken, imgeler ise doğal güçler kadar gerçek saydıkları doğaüstü güçlere karşı korumaktadır (Gombrich, 1997: 39-40). Bu nedenle ilkellerde gerçek olan ile imge arasındaki sınır oldukça belirsizdir. Yine Gombrich'in verdiği bir örnekte durum oldukça açık bir şekilde ifade edilmiştir. Yerliler, sürülerinin resmini yapan Avrupalı bir ressama, korkuyla şu soruyu sormuşladır, "Bunları alıp götürürsen, neyle yaşarız biz?" (Gombrich, 1997: 40). Örnekten de anlaşılacağı gibi imgenin gücü ilkel düşüncede son derece derin bir etkiye sahiptir ve gerçeklik bağlamında bakıldığında somut olanla ile eşdeğerdir. Öte yandan modern insan ise bilimsel bilgiyi kullanarak doğal çevresini kontrol altına almış ve bu yolla doğa kuvvetlerini bireysel ya da toplumsal yaşamını daha rahat, daha

güvenilir ve daha uzun yaşama noktasında kolaylaştırmıştır (Yıldırım, 1993: 11-12). Bu nedenle, ilkel insanın zihin dünyasında doğanın ve onun nesnelerinin, modern insanın bilimsel verilerle sınırlandırılmış dünyası kadar keskin sınırları bulunmamaktadır. Bunun yanında ilkel insan, yaşama dair bütün edindiği bilgileri bir daha değişmeyecek şekilde nesilden nesile aktarmıştır. Dolayısıyla ilkel bilinç, edimsel olarak kurgulanan bu bilgiler ile sınırlıdır (Adanır, 2012: 38).

Bu bilgilerden yola çıkılarak düşünüldüğünde, doğada yaşayan bütün canlılar arasında en savunmasız olanı insan türüdür ve hayatta kalmayı bilincinin elverdiği ölçüde düşünme yeteneği ile başarmıştır. Bu yetenek insana, çevresini bilinç aracılığı ile algılayarak yeniden düzenleme imkânı tanımış ve bu yolla yaşam alanını kurgulamıştır. Dolayısıyla bu durumda imgelem, soyutlama ve nesne üretimi insan gerçekliğinin nesnel temelini oluşturmuştur. Bu noktada imgenin işlevselliği önem kazanmaktadır. En genel tanımla imge, görme eylemi ile deneyimlenmektedir (Livingstone-Petrie, 2017: 268). Görme Biçimleri adlı çalışmasında görmenin konuşmadan önce geldiğini (Berger, 2008: 7) ifade eden John Berger imgeyi şu şekilde tanımlamıştır;

> "Bir imge yeniden yaratılmış ya da yeniden üretilmiş görünümdür. İmge ilk kez ortaya çıktığı yerden ve zamandan – birkaç dakika ya da birkaç yüzyıl için kopmuş ve saklanmış bir görünüm ya da görünümler düzenidir. Her imgede bir görme biçimi yatar. İmgelerin başlangıçta orada bulunmayan şeyleri gözde canlandırmak amacıyla yapılmıştır" (Berger, 2008: 10).

Dolayısıyla görsel deneyim sonucunda oluşan imgeler aynı zamanda insanın doğal çevresini yeniden yapılandırmasının bir yolu haline gelmiştir. Levy-Bruhl bu deneyimi daha geniş bir ifade ile şu şekilde açıklamaktadır;

> "Deneyimin en önemli işlevi, kendisiyle ilişkiye girdiği varlıklar ve nesnelerin özelliklerini hissetmesi ve onlar hakkında düşünce üretmesini sağladığı özneye hareketler, şoklar/çarpmalar, sesler, renkler, biçimler, kokular algılatmak ve bunun sonucunda ortaya çıkan verilerle insan beyni kendine özgü bir dünya kurmaktadır" (Lévy-Bruhl, 2016: 23).

Levy-Bruhl'a ilkel insanların düşünmekten anladıkları şeyin ne olduğu sorulduğunda, bunun "görmek" olduğu cevabını vermiştir. Böylelikle ilkel insan için düşünme eylemi, düşünülen şeyi bir şekilde biçimlendirmektedir. Bu tür bir zihinsel eylem, söylenen şeyin direkt olarak zihinde görsel canlandırması şeklinde

gerçekleşmektedir (Adanır, 2012: 30). Konuya materyalist bir şekilde yaklaşan Moissej Kagan, insanın imgesel yaratıcı etkinliğinin kökenlerini insanın biyolojik varlığında değil, tam aksine toplumsal varlığından kaynaklandığını dile getirmektedir. Bunun akabinde insanın tarih öncesi deneyimlerinden kalan biyolojik temelinin, toplumsal gelişim sürecine dönüşmesi sayesinde, insanların nesnel dünyayı görsel olarak özümleyebilme ve imgesel etkinlikte bulunabilme yeteneğini kazandıklarını belirtmiştir (Kagan, 1993: 215). Bu oluşumu en temelde imgeleri yaratarak gerçekleştirmiştir. Fakat Kagan'a göre imgesel düşünme yeteneği doğa vergisi değildir, çünkü imgesel bir kayıt doğrudan doğruya görsel ya da işitsel bir algı olmayıp, insan bilincine duyumların işlemesinin karmaşık bir sürecinin sonucu olarak oluşmaktadır (Kagan, 1993: 220).

İmgelerin bu yolla oluşturulmasından sonra bir sonraki süreç bu soyut olguların nesnel boyuta aktarılmasıdır. Bu aktarım gerçekleştirilirken nesnel olarak bir anlama dönüşmesi gerekmektedir. Bu noktada sanat eserlerinin cisimleşmiş anlamlar olduğunu iddia eden Arthur C. Danto' nun düşünceleri bu minvalde değerlendirilebilir. Bir malzeme tek başına anlamın bir parçası değildir, ancak anlamı cisimleştiren salt nesnenin parçasıdır. Ona göre bir nesne anlamı bütünüyle ya da kısmen cisimleştirmektedir (Danto, 2013: 48-50). Danto, düşüncelerinin devamında anlamın cisimleşmesi ile gündüz düşleri olarak adlandırdığı insan eylemi arasında bir ilişki kurmuştur. Bu ilişkiyi de bir dans performansı üzerinden örneklendirmiştir. Bu örnekte verdiği dans tiyatrosu, yemek yemek ya da ütü yapmak gibi sıradan gündelik eylemlerden hiçbir farkı olmayan dans hareketlerinin olduğu bir performansı içermektedir. Bu durumda etek ütülemek dansçının hareketlerinin anlamıdır ve bu eylem onun bedeninde cisimleşmektedir. Burada dansçının amacı eteğin kırışıklıklarından kurtulmak değil, aksine bu eylemi taklit ederek yaratmayı amaçladığı anlamı cisimleştirme çabasıdır. Buradan hareketle Danto, ait olduğu gündelik işlevsel amacının dışında bir eylemin, ifadesel boyutta taklit edilerek bir performansa dönüştürülmesini ve bunun akabinde gerçekleştirilen performansın beden ya da bir nesne yoluyla anlam kazanarak cisimleşmesini gündüz düşleri olarak adlandırdığı pratikle açıklamaktadır (Danto, 2013: 59-60). Danto'nun sanat için ileri sürdüğü bu düşünce, tarih öncesi dönemlerden başlayarak günümüz ilkel ve geleneksel tüm topluluklarının ortaya koydukları soyutlama pratikleri için de geçerlidir, çünkü bu

topluluklar doğadan aldıkları izlenimler yoluyla benzetmeler yaparak bir çok ritüel geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bir anlamda dans tiyatrosundaki dansçının gerçekleştirdiği performansın arketipi sayılabilecek cisimleşmiş anlamlar yaratmıştır. Bu anlamlar açık bir bilinçle gündelik yaşam içinde salt gerçek olarak kabul edilmiş ve düşünsel boyut gerçek yaşama entegre edilmiştir. Bu nedenle görme yoluyla oluşan bu deneyimler gündelik yaşamın salt gerçekliğini (yeme, içme, barınma, üreme vb.) ortadan kaldırmaktadır ve soyut olguların nesnellik kazandığı başka bir gerçeklik deneyimini ortaya çıkarmaktadır (Livingstone-Petrie, 2017: 269). Bu soyutlamalar din olgusunun oluşumunu da etkilemektedir. Durkheim din hakkında alıntılayarak verdiği bir tanım şu şekildedir;

> "Din, insan zihnini, dünyanın ve kendisinin hâkimi kabul ettiği, bağlı bulunduğunu hissetmekten zevk aldığı gizemli bir ruha bağlayan bir his sayesinde insan hayatının belirlenmesidir" (Durkheim, 2018: 34).

Bu belirlenişte insan, doğa, ruh, kutsal, imge, sembol, soyutlama, nesne, ritüel ve daha birçok unsur bir bütün olarak iç içe geçen çok karmaşık bir yapıyı ortaya çıkarmaktadır.

Fakat en temelde dinlerin temelini oluşturan görme ve görünme, yani diğer bir anlamda gerçek ve yanılsamayla, insan türü doğal çevresini çözümlemeyi, varlığını anlamayı ve kendinin tanımlamayı öğrenmektedir. Bu noktada insan salt dünyayı maddi varlık olarak yaşıyorsa, gördüğü görüntülerin de bir nedeni ve anlamı olması gereklidir. Bu yaklaşıma göre görüntüler ve imgeler varlığın en temel kanıtlarıdır. Bu nedenle totemler, ikonlar, anıtlar, dini heykeller ruhun barındığı maddi biçimlere dönüşmektedir. İmgeyi varlığın kanıtı olarak gören bu düşünce aynı zamanda biçimleri anlamın simgeleri olarak görmektedir. Kısacası biçim anlamlandırandır, işaret ettiği şey ise anlamlandırılandır. Örnek olarak yılanın rengi onun zehirli olup olmadığını işaret ederken, işaret edilen yılan olmaktadır. Bu durumda biçim ve olgu birleşerek anlamı yaratmaktadır (Erzen, 2016: 26). Bu nedenle normal insan eylemlerinin ya da doğal fenomenlerin yan anlamlar kazandırılarak kutsallaştırılması (mitler, tanrılar, doğaüstü varlıklar vb.) bu deneyimin en başta gelen örnekleri olarak gösterilebilir.

Soyutlamaların en önemli yapılarından biri olan mitolojik mantığa göre, evrendeki her şeyin, gözle görünür ya da görünmez her olgunun doğada bir

benzeri veya bir eşi bulunmaktadır. Mitolojiler de benzerlikleri, eş görüntüleri kullanarak her olguyu ve oluşumu anlatmaya yönelmiştir. Bu nedenle, mitolojik ve sembolik alanda temsil edilen öğeler, genel kompozisyon içinde belli fikirlerin ve olguların göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendine özgü kuralları olan bu düşünce sisteminde bir plastik dil ile ortaya çıkarılan bir görüntü, bazen bir anlamın bazen de bir olayın anlatımının görsel ifadeleri haline dönüşmüştür (Ateş, 2014: 20-21). Benzetmelere dayalı bu hikâye anlatımı birçok antik kültürün mitolojisinde karşımıza çıkmaktadır. Mevsimlerin oluşum sürecinin, tanrıların ve tanrıçaların başından geçen olaylar ile açıklanması en yaygın örneklerden yalnızca biridir. Dolayısıyla mitler insana yaşamı, evreni ve içinde yaşadığı doğayı anladığı illüzyonunu vermektedir (Levi-Strauss, 2013: 37). Bu nedenle Levi-Strauss yazısız toplumlarda görsel ve sözlü anlatımlar bütünü olarak mitolojinin amacının geleceğin, bugüne ve geçmişe bağlı kalınmasının sağlanması anlamında önemli bir araç olduğunu dile getirmiştir. Benzer bir şekilde günümüzde mitolojinin bu görevinin yerini tarih anlatımı almıştır (Levi-Strauss, 2013: 61). Konuyla ilişkin olarak Eliade ise ilkel insan zihninin, gündelik yaşama indirgenemeyen ve gerçek olarak algılanan kanıya sahip olmadan, görülen şeyin işlevselliğinin hayal edilmesinin güç olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle insan bilincinin, deneyimlerine ve dürtülerine bir anlam yüklemeksizin bu durumu algılaması olanaksızdır. Dolayısıyla gerçek ve anlamlı bir dünya bilincini oluşturmak, kutsallığın keşfiyle ilişkili olmuştur (Eliade, 2003: 11). Eliade açıklamasının devamında konuyu şu şekilde ele almıştır;

> "İnsan zihni gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak ortaya çıkanla bu niteliklerden yoksun olan, yani şeylerin kaotik ve tehlikeli akışı, onların raslantısal ve anlamsız beliriş ve yok oluşları- arasındaki farkı kutsalın deneyimi sayesinde yakalayabilmiştir. Sonuç olarak "kutsal" insan bilincinin tarihte bir aşamada değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur. Kültürün en arkaik düzeylerinde yaşamak kendi içinde bir dinsel eylemdir; çünkü beslenmenin, cinsel hayatın, çalışmanın ayinsel bir değeri vardır" (Eliade, 2003: 11).

İnsanın gündelik eylemlerine soyutlama yoluyla eklemlenen bu kutsallık bilinci sayesinde, doğanın işleyişi yaşamsal anlamlar kazanmış ve bilinç düzeyinde nesnel dünyaya adapte olunmuştur.

Bu noktada bir soyutlama pratiği olarak ritüel, bu yapının sürdürülebilir olmasında başat bir rol oynamıştır. İngiliz sosyal antropolog Alfred Reginald Radcliffe-Brown ritüeller üzerine yaptığı araştırmalarda, ritüellerin amaçları veya nedenlerine değil anlamlarına odaklanmıştır. Ona göre, sembol ve anlam iç içe geçmiş yapılardır. Anlamı olan her şey bir semboldür, anlam ise sembol tarafından ifade edilen şeydir. Dolayısıyla anlamlar apaçık bir şekilde ortada değildir. Fakat insanlar sezgisel olarak kendi sembollerinin anlamlarını her zaman algılamaktadırlar. Bu durum ayin etkinliklerinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Avustralya'daki yerlilerin tanımına göre ayinlerin görünüşteki amaçları doğadaki bazı hayvan ve bitki türlerini, yağmuru, sıcak ve soğuk havayı yenilemek ve korumaktır. Modern bilimsel görüş açısından bu tür düşünce ve eylemler baştan sona hatalıdır, çünkü hiçbir ayinsel etkinlik gerçekte yağmur yağdıramaz. Fakat sembolik olarak algılanan bu ayinler kendileriyle özdeşleşen mitlere sahip oldukları için anlamlıdır ve eylemi gerçekleştiren insanların zihninde gerçektir. Bu insanlar için bu tür ayinler dini bir yükümlülüktür. Ayinin gerçekleşmesi aşamasında insan zihni, kozmolojik düzende birbirine bağlı iki parça olarak insan ve doğa arasındaki düzeni koruduğu fikrini oluşturmaktadır. Dolayısıyla mitoloji ve ayinler yoluyla bu düşünceler düzenli olarak üretilmekte ve hayatta tutulmaktadır (Radcliffe-Brown, 2020: 176-178). Bu nedenle insanın içinde yaşadığı fiziksel çevrenin işleyiş yasalarını kavramsal bir tabana indirgeyerek anlamlandırabilmesi doğanın insanlaştırılmasından geçmektedir. Bu şekilde insan türü, soyutlama yeteneği ve kavramlaştırma yoluyla çevresini algısal hâkimiyeti altına almaya başlamıştır. Aslında ortaya çıkan bu antropomorfik düşünce yapısı, insan türünün hayatta kalabilmesinin en temel nedenlerinden biri olmuştur. Bu nedenle gerçekleştirilen tüm yaşamsal eylemlerin içinde bir şekilde bulunmaktadır.

Serol Teber, ilkel insanın doğaya insani özellikler yüklemesinin sebebini, ilk toplumlardaki toplumsal bilinç ve ilk üretimle ilişkilendirmektedir. Bu dönemlerin başlangıcında, toplumsal bilinç, günlük deneylere dayanan, pratiklerin uygulamasıyla, yeterli düzeylerde soyutlamalara gidemeyen, sistematize olmamış biçimlerde gelişmiştir (Teber, 2003: 240). Bu nedenle, öncelikle doğaya somut olarak katılan ilkel insan, onun karşısında hükmeden bir tavrın aksine, onun içinde yaşayan ve ona tabi olan bir canlı türü olarak karşımıza

çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, vahşi doğa yasaları karşısında diğer canlıların oto-savunma mekanizmalarını geliştirmiş oldukları gibi, insan türü de ilk etapta zekâsı ve soyutlama yetisinin ona verdiği avantaj ile işlevsel nesnelerini üretmiş ve doğa yasaları karşısında kendine bir alan açmaya çalışmıştır. Bu alanı açarken ilk güdü hayatta kalmak olmuştur. Bunun da tek yolu avlanmak ve besin toplamaktır. İki milyon yıllık bu evrim sonucunda hayati ihtiyaçlarına büyük oranda çözüm bulan ilkel insan, ilgisini doğa olaylarına kaydırmış ve çevresinde olup biten fenomenleri anlama yoluna girişmiştir. Doğa fenomenlerine anlam verme noktasında antropomorfik düşüncenin devreye girmesiyle bu yaşamsal problem ilkel zihin açısından açıklığa kavuşmuştur. Bu evreden sonra insani özellikler yüklenmiş olan doğa fenomenleri ritüeller ile telkin edilerek insani ihtiyaçlara göre yönlendirilen ruhlara evrilmiştir. Bu konuda Frazer'in verdiği örnek bir yağmur ritüeliyle ilgilidir. Rusya Dorpat yakınlarında bir köyde yağmur yağması için üç erkek kutsal olarak gördükleri köknar ağaçlarına tırmanmaktadırlar. Erkeklerden biri gök gürültüsünü taklit etmek için bir çekiçle bir kazana vurmaktadır. Diğer erkek şimşeği taklit etmek için yanar durumda olan iki odun parçasını birbirine sürterek kıvılcımlar çıkarmaktadır. "Yağmurcu" olarak adlandırılan son kişiyse bir demet ince dal ile kovadan sular serpmektedir. Sonuç olarak gerçekleşmesi beklenen doğa olayının, onu taklit etme yoluyla meydana geleceğine dair bir inanç sergilenmektedir (Frazer, 2017: 22). Bugün araştırmacıların çoğunun üzerinde anlaştığı mağara resimlerindeki ayinsel yan da bunu göstermektedir. Tarih öncesi mağara resimlerinde öncelikle hayvan betimlemeleri dikkati çekmektedir. Bu resimleri oluşturan tarih öncesi insanlar hayvan betimlemelerine özel bir çaba harcamışlardır. Bunu kabataslak yapılmış çöp adam denebilecek şekilde basit iki boyutlu insan figürleri kanıtlar niteliktedir. Bu nedenle hayvan anatomisini çözümlemiş olan bu insanların, insan anatomisi ya da portresini yapabilecekleri bir yeteneğe sahip oldukları kaçınılmaz bir gerçektir. Bu nedenle, doğa içindeki hayvanları büyük güçler olarak varsaydıkları ve onların imgelerini yaratırken de aynı özeni gösterdikleri düşüncesi ağır basmaktadır. Yani av faaliyetleri esnasında canlı varlık ile onun imgesi arasında güçlü bir bağ oluşturarak onları etkileyebilecekleri inancını geliştirmiş olabilecekleri halen güçlü bir teori olarak kabul edilmektedir (Curtis, 2017: 31).

Sonuç olarak, imgeleştirmeler ve soyutlamalar yoluyla doğada yer bulan ilkel insan, en önemli oto-savunma mekanizması olan kullanışlı nesnelerini üretmiş ve akabinde kültür yapısının nesnel temellerini bu yolla oluşturmuştur. Bu andan itibaren doğa fenomenleri, doğal nesneler, insan üretimi nesneler veya topluluk ilişkileri, olağan işlevlerinin ötesinde yan anlamlar kazanmıştır. Yan-anlam olarak doğanın yeniden keşfi, aslında doğal durumların insani özellikler yüklenerek kavramlaştırılmasından başka bir şey değildir. Başta da belirtildiği gibi, ilkel düşüncede gerçek olan ile imge arasındaki belirsiz sınır bu durumu yaratmakta ve doğa insanlaştırılarak kültürün sağlam temelleri atılmaktadır. Teber, Engels' den alıntı yaparak, doğanın doğru yansıtılmasının son derece güç olduğunu ve ancak uzun bir deneyler sürecinden sonra gerçekleştirilebileceğini ileri sürmüş ve ilk insan için doğa güçlerinin yabancı, gizemli, olağanüstü nitelikte olduğunu dile getirmiştir. Bunun akabinde, insanoğlunun tüm uygar kavimlerin geçtikleri bir evrede bu güçleri cisimleştirme yoluyla kendine benzetip özümsediğini iddia etmektedir (Teber, 2003: 241). Bu görüşü destekleyen Ahmet Uhri ise, doğadaki her şeye insansı nitelikler yükleyerek onların davranışlarını ya da duruşlarını anlamlandırma gayreti içindeki ilk insanların dünyasını anlamamız gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Uhri, 2010: 39). Ancak bu veriler ışığında ilkel insanın içinde yaşadığı doğayı metaforik soyutlamalara dönüştürerek nesnelere aktarma süreci kuramsal bir şekilde açıklanabilmektedir.

1.3. İlkellerde İnsan Üretimi Nesneler ve Kültür Arasındaki İlişki

Sigmund Freud, insan ve nesne arasındaki ilişkiyi protezlere benzetmektedir. Protez insanda eksik olan vücut uzuvlarını taklit edecek şekilde üretilmiş araçlardır. Bu durumda, doğa içindeki insanın uzuvlarıyla yetersiz kaldığı eylemlerde ürettiği nesneler de bu tanıma benzer bir ihtiyacı gidermektedir (Freud, 2018: 50). Sloven düşünür Mladen Dolar ise konu hakkında şu ifadeleri dile getirmiştir:

> "İnsan, protezli tanrıdır. Tanrı olabilmek için ihtiyacınız olan tek şey protezlerdir. Ve böylece, doğaya hâkim olma dürtüsü, bu dürtünün tatmininin ötesinde, bir şey daha üretir: protezler. Bedeni kendi dışında sürdüren; dünyanın içine doğru uzatan bir tür "ara alan" oluşturur. Kültürün devreye girdiği alan da burasıdır" (Dolar, 2019).

Bu ifadeden hareketle düşünüldüğünde, aslında tanımlanan durum bir metafor bağlamında ele alınsa da, gerçekte tarihöncesi insanlardan günümüze kadar geçen kültürel süreçte nesneler hayati ihtiyaçlarımızı karşılayan protezler olmuşlardır. Childe ise başka bir noktadan şu ifadeleri öne sürmüştür;

> "Ateş, giysi, ev, tren, uçak, teleskop ve tüfeğin insan gövdesinin bir parçası olmadığını yineleyelim. İnsan dilediği vakit bunları bir kenara bırakabilir. Bunlar biyolojik açıdan insanın mirası değildir, ama üretimi ve kullanımı için gerekli yetenek ve beceriler, kanla değil söz ve yazıyla iletilen geleneklerimizin sonucudur" (Childe, 1978: 33).

Bu nedenle insanın ihtiyaçlarına göre üretilmiş nesnelerin olmadığı bir dünya hayal etmek imkânsızdır. Başka bir açıdan bakıldığında nesne, araç olmanın ötesinde başka bir şeydir. Elin, gözün, beynin ve sesin uzantısıdır. Yani toplum ile araç gereçler arasında bir metin ve yorum sistemidir.

Amerikalı düşünür John Dewey, eski dönemlere ait özenle yapılmış olan nesneleri bugün müzelerde sergilendiğini, fakat kendi zamanları içinde bu nesnelerin gündelik yaşamdaki süreçlerin değerleri arttıran faktörler olduklarını ifade etmektedir. İnsan üretimi nesneler dokunulmaz bir yere kaldırılmasının aksine kahramanlık işareti, klan üyeliğinin göstergesi, tanrılara tapınma, şölen, oruç, dövüş, avcılık ve yaşamın akışını ritmik olarak etkileyen bütün krizlerde etkin olarak yer almışlardır (Dewey, 2021: 21). Bu nedenle Marshall McLuhan, aracın (nesne, obje, imge) bir ileti olduğunu ileri sürmüştür (Gönenç, 2005: 25-30). Bu konu hakkında daha somut bir analiz ortaya koyan Malinowski'ye göreyse, insan amacına belirli bir çevre içinde ürettiği nesnelerle, doğrudan kurduğu işbirliğiyle ya da deneysel süreçleri düzenlemeye yarayan araçların ortaklaşa kullanımıyla ulaşmaktadır. Nesnel araçlar ile bu eylem gerçekleştirilirken, insanlar kendi kültürlerinden gelen ve öğrendikleri geleneksel teknikleri sürekli olarak kullanmaktadırlar (Malinowski, 2016: 129). Dolayısıyla bu etkileşim sürecinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesi sürekli olarak yeniden üretilmesi ile mümkün olmaktadır. Aksi halde hayvanlarda bile görülebilen pekiştirilmeyen bir alışkanlığın unutulması, sönümlenmesi ya da tümüyle kaybolması sürecine benzer bir durumun yaşanması olasıdır. İnsanların düzenli olarak yiyecek vermesiyle salt avlanma alışkanlıklarını kaybederek evcilleşen hayvanların durumu önemli bir örnek niteliği taşımaktadır. Bundan ötürü

kültürün biçimlendirdiği insan ihtiyaçları ve doyumu ile doğrudan veya dolaylı bağlarını kaybeden faaliyetlere ilişkin hiçbir eylem varlığını sürdürememektedir (Malinowski, 2016: 131). Bu nedenle ilkel kültürlerde insan yaşamı ve nesne, maddi ve manevi insan varlığının devam etmesi için temel şarttır.

Ian Woodward, insan ve nesne arasındaki ilişkiye yönelik yaptığı sosyolojik yorumda, nesnelerin sadece maddi özellikleriyle değil, anlatı ve mantık sistemlerindeki konumlarına göre tanımlanmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bu konumu nesnelere sağlayan şey teknoloji, kültür, din ve ekonomi ile ilgili toplumsal söylemlerdir. Nesneler onları tanımlamaya yarayan ilişkiler ağı içinde yer almaktadırlar. Zamanı geldiğinde nesneler ve insanlar topluluk ilişkileri sistemi içinde bu ağa anlam ve amaç vererek etkide bulunmaktadırlar (Woodward, 2016: 25). Fakat günümüz modern toplumlarında insan ve nesne arasındaki bu yaşamsal bağ zayıflamıştır ve yaşamsal anlamlarını yitirip tamamen tüketim nesnesi olarak algılanmaktadır. İlkel kültürlerde ise nesne hayati bir durum olarak önemini korumuştur, çünkü nesneler cisimleşmiş anlamlar olarak görülmektedir. Bu anlamlar yaşamın devamı için hayati öneme sahiptir ve her zaman kutsal ile ilişkilidir. Bu nedenle nesneler kutsalı içinde barındıran ya da onunla iletişimi sağlayan önemli araçlardır. Nesne dahil olmak üzere her şeyi bir amaç doğrultusunda yapan ilkel insanı Herbert Read şu şekilde ifade etmektedir;

> "Bir objenin yapılış amacını göremediğimizde ve onun yalnızca biçim ve renk güzelliği adına yapıldığını varsaydığımızda bile, bu sadece bizim bilgisizliğimiz olacaktır" (Read, 2018: 12).

Bu nedenle ilkel insanların nesnelerini üretirken dinsel veya büyüsel amaçlar edindikleri düşüncesi göz ardı edilmemelidir. Teber'e göreyse, insanlaşma sürecinin başlangıç dönemlerinde, insanlar doğada günlük yaşamlarında karşılaştıkları, fakat nedenlerini açıklayamadıkları, etkileyemedikleri, denetim altına alamadıkları çeşitli olayların, olağanüstü bir güç, büyük bir kuvvet tarafından yapıldığına ya da yönlendirildiğine inanmışlardır. Bu nedenle doğada var olduğuna inandıkları bu doğaüstü güçlerin, belirli zaman ve yerlerde bazı nesneler ile ilişkili olduğu ve bu nesnelerin büyük bir güç ile dolu olduğunu varsaymışlardır. Zamanla bu inanış toplulukların sosyo-ekonomik yapılarına uygun biçimde tanımlamış ve sürdürülmüştür (Teber, 2003: 244). Benzer bir görüş ortaya koyan Levy-Bruhl ise, kolektif düşünceden hareketle ilkel insanın

kendisini canlı-cansız bütün varlıklar ve çevresinde bulunan bütün nesneler ile bir bütün olarak gördüğünün önemine dikkat çekmiştir (Levy-Bruhl, 2006:17-18). İlkel insan kendisini doğadaki tüm canlı ve cansız varlıklarla bir bütünün parçası olarak gördüğü için, doğayı zihninde kavramsallaştırma noktasında kendisine benzetme yoluna gitmiştir. Bu algılama biçimi mistik düşüncenin temellerini oluşturmuş ve bir üst doğa olgusu ortaya çıkmıştır. Fischer'a göre bu bilinç yoluyla üst-doğa yaratmayı başaran insan, güçsüzlük duygusu ile birlikte güçlülük bilincini, doğa korkusu ile birlikte doğaya üstünlük sağlama yeteneğini nesneleri yaratıp kullanarak kazanmıştır (Fischer, 2015: 49). Dolayısıyla insan türü, doğa üzerinde kurduğu hâkimiyeti doğa nesneleri ve malzemeleri ile olan iletişimi üzerinden somutlaştırmıştır. Yani ezeli bir karşılaştırma olarak süregelmiş olan doğa ve kültür karşıtlığı bulanıklaşmış ve doğa kültürleştirilmiştir (Artun, 2015: 61). Franz Boas'a göreyse her kültür yalnızca sosyal ve coğrafi habitat tarafından belirlenen bir tarihsel süreç sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu gelişim aynı zamanda habitat içindeki insanların kendi yaratıcılıkları yoluyla doğadaki hammaddelerden ürettikleri kültürel nesnelerin de temelini oluşturan ana etmendir (Boas, 2021:15). Bu durum insan davranış biçimlerini de etkilemiş ve bireyin hangi kültürden olduğu fark etmeksizin, o zamana kadar kullanılagelen nesneler tarafından belirlenmiştir. Sonuçta miras alınan nesneler tüm dünyada tarihten süregelen yöntemler ile işlenmeye devam etmiştir (Boas, 2021: 12). Yine Boas, bu biçimlerin eski deneyimleri anımsattıkları ya da başlı başına bir imge olma özelliğine sahip olduklarından dolayı bir anlam barındırdığını ve bu noktada biçim ile anlamın bir araya gelerek zihinsel gündelik duyumsamaların ötesinde bir seviyeye ulaştığını öne sürmektedir. Bu durumda ilkel nesnelerin kökeninin ve asıl yapılış amaçlarının süsleme kaygısı olmadığını, aksine bu formların önemli birer işaret ya da simge olarak bir anlatım aracı olduğunu ifade etmektedir (Boas, 2021: 25- 28).

Bilimsel veriler insan türünün en eski varoluş etkinliklerinden birinin nesne üretimi olduğunu göstermektedir. Bu noktada insan ve onun ürettiği nesne arasında, kurgusal çevrenin oluşması bağlamında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Baudrillard'a göre, üstün niteliklere sahip teknik dünyada, nesnelerin tarihi gelişim süreci içindeki işlevsel, biçimsel ve yapısal çözümlemesi önemli bir konudur. Teknik gelişmeye bağlı olarak toplumsal yapı değişikliklerinden

bahsedilirken nesnelerin nasıl algılandıkları, işlevleri dışında hangi gereksinimlere yanıt verdikleri, işlevsel yapılarla iç içe geçen ve karşı karşıya kalınan zihinsel yapıların hangileri olduğu günlük yaşamdaki yerlerinin hangi kültürel sistemler üzerine oturtulmuş oldukları gibi durumlar önem kazanmaktadır (Baudrillard, 2014: 10). Baudrillard konuyu şu şekilde örneklendirmektedir;

> "İlkel insanın yalnızca batıda üretilmiş oldukları için bir kol saati ya da tükenmez kalem üzerine atlamasını saçma bir kozmik olaya benzetiriz. Çünkü nesnenin anlamından bihaber olan bu insanın tek amacı ne yapıp ne edip onu elde etmek, yani nesneyle çocuksu bir ilişki kurmak ve ona belli güçler atfetmektir. Onun açısından önemli olan nesnenin bir işleve değil bir erdeme sahip olması, yani bir göstergeye benzemesidir" (Baudrillard, 2014: 101-102).

Baudrillard'ın bu görüşünü sinema tarihinin kült yapımlarından biri olan "Gods Must Be Crazy" adlı film ile örneklendirmek yerinde olacaktır. Filmde Kalahari çölünde Bushmen kabilesinin modern teknoloji ile ilk kez bir kola şişe sayesinde tanışmaları sonucunda ortaya çıkan durum anlatılmaktadır (Şekil 3). Bu olayda Bushmen insanları ilk kez karşılaştıkları Coca-Cola markalı şişe formunun tanrılar tarafından gönderildiğine inandıkları ve zamanla şişeyi gündelik yaşamlarının önemli bir parçası haline getirdikleri olaylar dizisi yaşanmaktadır (Uys, 1980). Bu örnekten hareketle Radcliffe-Brown, insan ve nesne arasındaki ilişkiye "ayinsel değer" olarak adlandırdığı kavram üzerinden yaklaşmaktadır. Ona göre bu ayinsel ilişki söz konusu nesne ya da olaya karşı gösterilen davranışlarla ilgilidir. Örneğin kutsama ayinlerinde nesnelere/objelere ayinsel değerler atfetmek gibi bir amaç bulunmaktadır. Bu tür ritüellerde bir değere sahip olan nesneler, aynı zamanda insanları kötü şanstan, hastalıktan ve olumsuz sonuçlar doğuracak olaylardan koruyacak bir ayinsel kaçınma objesi haline dönüşmektedirler. Bu noktada "değer" kelimesi kişi ve nesne arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Bu ilişki, bir nesnenin kişi için bir değeri olması ya da kişinin nesne üzerinde bir çıkarı olması ile iki yoldan tarif edilmektedir. Dolayısıyla nesneye karşı gösterilen davranışlar burada tanımlayıcı olmaktadır (Radcliffe-Brown, 2020: 171).



Şekil 3: Gods Must Be Crazy filminden şişe ile karşılaşmalarını gösteren sahnelerden biri (Uys, 1980).

Bu konuya verilebilecek en ilginç örneklerden biri kargo kültüdür. Bu kült Pasifik Okyanusu'na yayılmış bulunan büyük ada sistemleri olan Melanezya, Mikronezya ve Polenezya'da ortaya çıkmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında, ABD ve Japonya'nın savaş alanına dönüşen Okyanusya'daki bu adalar, birdenbire askeri harekâtların ön cephelerine ve ikmal hatlarına dönüşmüşlerdir. Bu nedenle adalarda yaşayan ilkel topluklar yaşadıkları mekânların askeri üslere dönüşmesiyle birlikte, yığın halinde olarak adalarına kargo yoluyla getirilen ve daha önce hiç görmedikleri çok çeşitli malzemeler ve nesnelerle karşılaşmışlardır. Bu kargolar okyanustan gelen gemiler ve gökyüzünden gelen uçaklarla adalara ulaşmaktadır. Dolayısıyla okyanusun ve gökyüzünün sınırları hakkında bilgi sahibi olmayan yerli topluluklar için bu süreç "mana" yüklü yani sihirli kargolar fikrini oluşturmuştur. Fakat savaşın bitmesiyle ABD'nin adalardaki üstlerini kapatması bu topluluklarda büyük bir bunalıma neden olmuştur. Bu nedenle onlar için bilinen ve öğrenilen dünya bozulmuştur. Bu yeni dönemdeki güç ilişkileri ve zorluklar artık kargolarla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Bu evreden sonra kargolar, mitolojik başlangıçta olduğu gibi yeniden yerlilerin olacak ve nihai mutluluk ve kurtuluş böylelikle sağlanacaktır. Bu yolla kargoları kontrol edebilmek, onlara sahip olabilmek ve var olan koşulları değiştirmek için zorunlu bir durum haline gelmiştir (Gültekin, 2015: 79-80). Fakat kargoların nereden geldiklerine dair bir bilgiye sahip değillerdir. Bu noktada ilkel kültürlerde sıklıkla görülen ritüelstik taklit unsuru devreye girmiştir. Bazı kargo kültleri, bayrak direklerine tapınılması şeklinde gelişmiş olup, bazılarıysa kargoların geldiği mekânların taklidine dayanmaktadır. Bu nedenle uçaklarla ve gemilerle gelen kargolardan yararlanmak için, onların bakış açısından tanrıların gönderdiği ve kargoları taşıyan bu araçları çekebilecek yeni havaalanları, pistler, radyolar,

kontrol kuleleri inşa edilmiştir. Bambularla ve boyalarla inşa edilen pistler uçaklar için, konserve kutularından yapılan radyo ve telsizler ise Tanrılarla konuşabilmek için oluşturulmuştur (Şekil 4). Bu uygulamaların yanında Hıristiyan teolojisiyle harmanlanmış mitosları da bulunmaktadır. İncil'de ilk insanın veya İsa'nın aslında "siyah" olduğunu yazması ya da tanrının ilk kargoyu yerlilere verdiği, fakat beyaz insanların daha sonra bunu ellerinden aldığı gibi söylenceler ritüelin eylem boyutunu tanımlayan sözlü metinler olarak vücut bulmuştur. Bu yolla her bir nesnenin incelikli taklitleri üretilmiştir (Gültekin, 2015: 81). Bir bütün olarak bakıldığında, ilkel kültürlere özgü doğayı taklit boyutuna indirgeyerek yönlendirme arzusu, yakın tarihte yaşanmış olan kargo kültü üzerinden daha açık bir şekilde görülmektedir.



Şekil 4: Kargo kültü olarak bambu gibi doğal malzemeler kullanılarak oluşturulmuş bir uçak formu (Puiu, 2023: Web).

Dolayısıyla imgeleştirmeler ve soyutlamalar yoluyla ortaya çıkan insan yapımı nesnelere sadece bir görüntü olarak bakmanın dışında, toplumsal bir bilgi kaynağı olduğu gerçeğiyle bakılmalıdır. Bu nedenle ilkel, geleneksel veya endüstriyel herhangi bir işlevsel nesnenin zihinsel bir kullanım planına göre bilgi yüklenerek biçimlendirildiği bir tasarım pratiği söz konusudur. Bu durumda tasarım, nesneyi biçimlendirecek kültürel bilgiyi nesneye uygulama pratiği ile ilgilidir. Böylelikle form üreten insan, nesnede tanımlanabilir bir biçim ortaya koymak için malzemeye bilgi yüklemektedir. Bu bilginin kodları ise insanın içinde yaşadığı kültürün anlam dünyasında bulunmaktadır. Bu noktada, özellikle ilkel kültürlerde herhangi bir teknik uygulama ile somut bir nesne ortaya çıkarılırken, kodlayıcı bir imgelem sürecinin sonuçları cisimleşmektedir. Kültürel bir birikime sahip insan, doğanın insani talepleri karşılaması için ondan elde ettiği

malzemelere bilgi yükleyerek form vermektedir (Baştan, 2017: 901). Bu nedenle ortaya çıkan bilgi dolu bu tür nesneler maddi kültürü oluşturmaktadır.

Woodward'ın teknik tanımına göre maddi kültür, genellikle insanların algıladıkları, kullandıkları dokundukları ve taşıdıkları, içinde toplumsal faaliyetlerini gerçekleştirdikleri, yararlandıkları bir maddi nesneyi ya da maddi nesneler ağını tarif etmektedir. Yani maddi kültür somut olarak algılanabilen şeydir. Dolayısıyla beşeri kültürel pratiğin bir bileşeni olan fiziki ve maddi bir varoluşa sahiptir (Woodward, 2016: 23). Alan Barnard'a göreyse herhangi bir maddi kültür nesnesi, bir tür anlam bandırabilir. Bu nedenle temel olan simgesel kültürden ayrıştırılması gerekmektedir. Ona göre, üç kültür düzeyi bulunmaktadır. Bunlar insan elinden çıkan yapay nesneler olarak maddi kültür, kültürel anlamlar ve plastik değerler yüklenmiş nesneler olarak estetik kültür ve derin bir kültürel yapıya sahip olan simgesel kültürdür. Bu noktada diğer iki kültür türünün oluşumunda temel olan simgesel kültürdür (Barnard, 2016: 31). Ian Hodder'e ise, maddi kültürü, genellikle insan davranışının doğrudan bir yansıması değil, gerçekleştirilen davranışın bir dönüşümü olduğundan bahsetmektedir (Hodder & Hudson, 2010: 28). Bu yorum üzerinden Hodder daha geniş bir ifade ile maddi kültürü şu şekilde açıklamaktadır;

> "Materyal kültürü okurken daha sağlam bir zemine ayak basmaktayız, çünkü materyal kültür yazılı metin kadar soyut veya karmaşık değildir. Materyal kültür dilinin grameri veya sözlüğü yoktur. Materyal kültürün simgeleri, sözlü akranlarına göre çoğunlukla daha belirsizdir ve onlar hakkında söylenebilecekler genelde çok daha basittir" (Hodder & Hudson, 2010: 218-219).

Bu nedenle ilkel topluluklarda kültür, doğa ve nesne arasındaki ilişki, temelleri güçlü bir maddi kültür alanını ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada ilkel düşüncede insan türünün nesneler üzerinden doğa ile kurduğu iletişimin de irdelenmesi gerekmektedir. Ernst Fischer bu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir;

> "Doğal nesnelerden dış dünyayı etkileyip değiştirebilecek araçlar yapılması gibi heyecan verici bir buluş, durmadan deneyler yapan ve düşünmesini öğrenen ilk insanın kafasında yeni bir düşünceyi doğuracaktı: büyülü araçlarla olmayacak şeylerin de başarılabileceği, doğanın emek çabası olmadan büyülenebileceği düşüncesini. İlkel insan, bir şeyin benzerini

> yapma yoluyla doğa üzerinde sınırsız bir üstünlük kurabileceği sonucuna vardı" (Fischer, 2015: 50).

Bu nedenle Fischer sanat olarak tanımlanan eylemin aslında geçmişte bir büyü aracı olduğu düşüncesini ileri sürmektedir (Fischer, 2015: 51). Konuya bu noktadan yaklaşıldığında, ilkel düşüncede nesnelerin, günlük yaşam ritüellerinin, doğanın, dini inancın, topluluk ilişkilerinin oldukça girift bir biçimde iç içe geçtiği bir örüntü karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle nesne okumaları yapılırken, bu yapının göz önünde bulundurularak irdelenmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra, doğal bir canlı güdüsü olan hayatta kalma kaygısı, imge yaratımı ve dil ile biçimlendirilen ihtiyaç nesnelerinin ortaya çıkmasında baskın bir rol üstlenmiştir. Kurgu biçimleri olarak insan elinden çıkan nesneler, imge ve dil ile de yakından bir ilişki içerisindedir.

İnsan türü, işlevsel (gündelik, ritüel, teknolojik anlamda) olan bütün nesnelerini, yaşadığı çevrenin fiziki kurallarına göre biçimlendirmiştir. Sigmund Freud bu duruma "yabancılık" kavramı üzerinden yaklaşmıştır. Freud, insan türünün dış dünyayı, bilincinin yardımıyla ardı kesilmeyen tehditler olarak algılamasının, kaçınılmaz olarak yabancılık hissiyatını da beraberinde getirdiğini ve bu hissin, bütün bu tehditleri kontrol altına alacak olan kültürel çevrenin yaratımında etkili olduğunu düşünmektedir (Freud, 1996: 17). Burada bahsi geçen kurgulanmış kültürel çevrenin oluşumunda başat rolü üstlenen insan üretimi nesnelerdir. Bu nedenle nesneler insanın biyolojik varlığının ötesinde, zihinsel durumunun da sağlıklı işlemesi için oldukça elzem bir araçtır. Levi-Strauss nesneleri bu denli kutsallaştıran şeyin bu yaşamsal bağımlılık olduğunu dile getirmektedir. Hatta düşüncede bile olsa, insan yaşamındaki tüm nesnelerin ortadan kalkmasıyla, tüm insan düzeninin yıkılacağını belirtmektedir (Levi-Strauss, 2000: 35-36). Dolayısıyla insan türü, yaşamı yalnızca soyut düşüncede bir bütün olarak algılayarak hayatta kalma pratikleri geliştirmemiştir. Aynı zamanda soyut olanı, gerçek hayatta nesneler ile somutlaştırmışlardır. Bunu yaparken, geliştirdikleri tüm fikirleri malzemeye aktarmışlar ve soyut-somut ihtiyaçlarına cevap verebilecek nesneleri üretmişlerdir. Bu nedenle soyut düşünce ve nesne ayrılmaz bir bütündür. Aynı zamanda insanın biyolojik yaşamının itici gücü olan "anlam"ın temeli de bu bütünün üzerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yapının somut parçaları olan nesnelerin, ilkel toplulukların ötesinde modern yaşam için de ne kadar önemli olduğu gerçeği karşımızda durmaktadır.

Woodward da bu gerçeğe dikkat çekerek, nesnelerin kültürün bazı bölümlerini temsil ettiğini ve bir topluluk tarafından bu yolla tanındığı için kültürel ağırlığa sahip olduklarını ifade etmektedir (Woodward, 2016: 42). Bundan dolayı nesneler toplum içinde temsil gücüne sahiptirler ve buna göre değerleri belirlenmektedir. Günümüz modern toplumlarında da nesnelerle doğrudan maddi bir biçimde sürekli ilişki kurmakla kalınmamakta, bunun yanında nesnelerin imgeler olarak temsil edildiği küresel hareketlilik içinde olan bir dünyada yaşanılmaktadır. Bu nedenle tarih öncesi ya da günümüz fark etmeksizin nesnelerin toplumsal yaşamlarını anlamak, kültürlerin barındırdığı anlamların anlaşılmasının anahtarıdır (Woodward,2016:43).

2. BÖLÜM

TOPRAĞIN İNSANLAŞTIRILMA SÜRECİ

2. BÖLÜM

TOPRAĞIN İNSANLAŞTIRILMA SÜRECİ

"Doğaya bağımlı kültürlerde biçim içeriğin aynasıdır."[4]

Jale Nejdet Erzen

Toprağın insanlaştırılma sürecine değinmeden önce insan bedeninin algılanış biçimine dair açıklama yapmak gerekmektedir. Beden insanın ilk ve en doğal aracıdır. Dolayısıyla ilk teknik araçtır. Hareketlerimizin sadece bireysel olarak aldığı bütün eğitimle ve yerleşen tüm alışkanlıklar nedeniyle parçası olduğu toplum ya da topluluk tarafından biçimlendirilmektedir. Bu yolla beden toplumsallaşmaktadır. Bireydeki toplumsallaşma (habitus) yaşamın ilk yıllarında bireyin kazandığı düşünce, algı, değerlendirme ve aynı zamanda davranış, fiziksel uğraş ve kişinin kendi bedenine uyguladığı işlemler yoluyla insan bedenine nakşedilmiş bir dizi eğilim ve ön koşullar yüklemektedir (Aksoy, 2019: 92). Bu noktadan sonra nesnel olarak kültürel varlığa dönüşen insan bedeni kendini sürekli olarak yeniden inşa ederek maddi kültürün bir parçası haline gelmektedir. Bu minvalde Bruhl'un "Pars pro toto"[5] ilkesinden hareketle ilkel toplumlarda simgenin nesnesiyle neredeyse aynı töze sahip olacak şekilde bütünleştiği durumu düşünüldüğünde, insan bedeniyle doğanın temsil düzeyinde iç içe geçen metaforik bağlantıları açık bir şekilde görülmektedir (Lévy-Bruhl, 2016: 165). Burada "temsil etme" edimi bu süreç içinde kültürden kültüre değişimler gösteren, fakat işlevsel olarak benzer birçok anlamlandırmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlamlandırma süreci genellikle doğum ve ölüm olgularıyla ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle doğanın bir parçası olan biyolojik insan bedeninin kutsallaştırıldığı birçok gelenek ile karşılaşılmaktadır. Özellikle Neolitik dönemde ölüm sonrası uygulamalardan biri olan kafatasının alınması, dolaşımı ve uygun koşullarda muhafaza edilmesi uygulamalarının ölülerin anılmasında önemli bir ritüeldir. Ritüel amacıyla hazırlanan bu kafataslarının fiziksel ve sembolik açıdan nesneleştirilmesi birbiriyle ilişkilidir (Aksoy, 2019: 96). Bu uygulamaların örneklerine günümüz geleneksel kültürlerin birçoğunda rastlanılmaktadır. Genellikle ayinler bu noktada önemli veriler sunmaktadır. Ayin,

[4] Jale Nejdet Erzen, Çoğul Estetik, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, S. 23

[5] Bütün yerine geçen parça

özel bir etki meydana getirmek amacıyla bazı davranış, jest ve hareketlerin yapıldığı, söz ve ilahilerin söylendiği, objelerin üretildiği, yok edildiği ya da tüketildiği bir törendir. Örneğin, ölen kişinin cesedinin veya hayattayken sahip olduğu eşyalardan herhangi birinin etrafında ayin yapmak şu üç sonucu ortaya çıkarmaktadır. Birincisi ölüm, cesedin basitçe şekil değiştirmesinden ziyade ölümlülerin üstünde bir yolculuk, geçiş veya bir yere varış olarak algılanmaktadır. Bu durum halen yaygın bir inanış olan cennet ve cehennem gibi öte dünyaya ait olgular bağlamında varlığını sürdürmektedir. İkinci olarak bu durum ölenin yakınlarına bir avuntu ve teselli hissiyatı vermektedir, çünkü ölmüş olan bireyin öte dünyada yaşamaya devam edeceğini bilmek, yokluğunu kabullenmede etkin bir faktördür. Sonuncusu ise ölen kişinin ölümüyle rahatsız olan grubu, topluluğu ya da aileyi yeniden normal hayata döndürmektir. Bu üç evre, ölen bireyin öte dünyaya geçişinde ritüeller yoluyla sembolleştirilmektedir. Afrika'daki ve Asya'daki (özellikle Çin) geleneksel toplumlarda cenaze ayinlerinin oyun, dans, müzik yoluyla bir yenilenmenin tiyatrosu olarak sunulmasına oldukça sık rastlanılmaktadır (Thomas, 1987: 238). Diğer bir anlamlandırma biçimi olan doğum ile ise kadın bedeni metaforlaştırılmaktadır. Üst Paleolitik dönemden günümüz kültürlerine kadar kadın bedeni genellikle doğurganlık ve bereket olguları ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle tarih öncesi mesken alanları olan mağaralarda gebe kadınların bu alanları sıkça ziyaret ettiklerinin ve doğurganlık ile ilişkili ayinler yapıldığını ileri süren bilimsel teoriler bulunmaktadır. Bu düşüncelere göre, mağaraların belli bölümleri doğumların gerçekleştiği yerlerken, diğer bölümler topluluğun beraber törenler gerçekleştirdikleri alanlardır. Bu nedenle doğum ile ilişkili törenlerin yapıldığı bu alanların, ana tanrıça olarak algılanan toprağın rahmine benzetilmesinin kuvvetle muhtemel olduğu düşünülmektedir (Ateş, 2014: 67). Ölüm sonrası varlığına inanılan öte dünyaya girmek için ruhun yeniden doğması gerektiğine dair birçok gelenek bulunmaktadır. Bu nedenle rahme dönüş ile ilgili oluşan bu tür geleneklerde doğum teması ve kadın bedeni kültürel soyutlamaların konusu olmuştur. Buradan hareketle düşünüldüğünde toprağın insanlaştırılma süreci genellikle doğum ve ölüm ekseninde gelişim göstermiştir.

2.1. İlkel Toplulukların Toprak İle Kurduğu İlişki

Jale Nejdet Erzen'e göre doğaya bağımlı kültürlerde biçim içeriğin aynasıdır (Erzen, 2016: 23). Bu minvalden bakıldığında, bir nesne muazzam büyüklükte kültürel bir örüntünün sindirilmiş bir göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, malzeme ile gerçekleştirilen bütün pratiklerin içinde pişmiş toprak nesneler, düşünsel ve işlevsel yönden ilk bilgi yüklenen formlar arasında yer almaktadır. Bu nesneleri öne çıkaran en önemli özellik, insan türünün üzerinde yaşadığı toprağı imgeleştirmesinde yatmaktadır. Bu imgeleştirme, doğanın antropomorfik bir bağlamda ele alınması sonucunda toprağa insani özellikler atfedilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla pişmiş toprak nesnelerin kültürel göstergeler olarak ortaya çıkışlarından önce, ilkel düşüncenin toprak üzerine kurduğu soyutlamayı anlamak son derece önemlidir. Örneğin, toprağa dair en bilinen anlamlardan biri, tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar ulaşan ana kültüdür. Eliade' ye göre, toprak, tanrı, tanrıçalar ve Büyük Ana ile ilgili bir çok inanç, mit ve ritüel günümüze kadar ulaşmıştır. Bir anlamda evrenin temeli ve özü olarak görülen toprağa değişik inançsal değerler yüklenmiştir. Birçok kültürde toprağa saygı gösterilmektedir, çünkü toprak sürekli bir döngü içindedir ve her şey ondan gelip tekrar ona geri dönmektedir (Eliade, 2005: 284). Bu tür soyutlamaların temel nedeni, bilinç düzeyinden dolayı çevresi hakkında yüksek bir algılayış becerisine sahip olan insanın, sürekli olarak oluşturduğu metaforik bağlamlarla doğayı ve ölümü anlama çabasıdır. Modern dünya açısından bakıldığında, insan türü yaratılışta etkin bir rol oynamamıştır. Baba, çocuklarına biyolojik anlamda değil, sadece kanuni olarak baba olmaktadır. İnsanlar birbirlerine yalnızca anneleri vasıtasıyla bağlıdırlar. Dolayısıyla da bu ilişki ağı, temelleri sarsılmaya uygun bir yapı olarak görülmektedir, çünkü bu ilişkiler en başta tercihlere bağlıdır. Fakat ilkel insanlar, kutsal dışı anlayışın kavrayabileceği doğal çevrelerine, modern insandan daha fazla ilgi duymuşlardır. Onlar sadece mecazi anlamda değil, gerçek anlamda doğanın bir parçasıdırlar. Onlara göre, anne rahmine büyü ile atılmadan önce, ya su hayvanları (balık, kurbağa, timsah, kaz, vb.) tarafından getirilmişler, ya da kayalar arasında, mağaralarda veya derin yarıklarda gelişmişlerdir. Belki de doğmadan önce hayatlarına suda, kristallerde, taşlarda veya ağaçlarda başlamışlardır. En ileri oluşturdukları düşüncede, yakınlardaki kozmik bölgelerden birinde, çocuk ataların ruhları gibi insan öncesi

formda ve karanlıklar içinde yaşamışlardır (Eliade, 2005: 288-289). Dolayısıyla ilkel düşüncenin çevresini anlamlandırmada insanileştirme yoluna gitmesi birçok duruma sirayet ettiği gibi, kadın ve toprak arasında da doğurganlık üzerinden bir ilişki oluşturmuştur. Aynı durum günümüz ilkel kabilelerinde olduğu gibi, Anadolu coğrafyasında da halen varlığını sürdürmektedir. Carol Delaney 1980'li yıllarda Orta Anadolu'da gerçekleştirdiği antropolojik araştırmalar sonucunda, kadın ve toprak arasındaki ilişkiye dair önemli tespitlerde bulunmuştur. En önemlilerinden biri, o güne kadar Anadolu'da halen kadının bir tarla gibi görülmesi ve doğurganlığının ön planda tutulmasıdır. Kadını kapatmakla tarlanın çitle çevrilmesi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Onun bedeni kutsaldır ve tarlaya ekilen tohumlar gibi, onun da bedeninden evlatlar vereceğine dair sarsılmaz bir inanç sürdürülmektedir (Delaney, 2014: 58). Her ne kadar günümüzde bu denli ileri düzey bir inanış kalmamış olsa da, Anadolu'daki bu anlayışın izlerini ilkel kültürlere kadar sürmek mümkündür. Özellikle Eliade'nin araştırmaları, ilkel kültürlerde kadının toprakla bir tutulduğunu göstermektedir. Örneğin birçok kültürde kısır kadınların tarlaya sokulmaması, aksine tarlaların işlenmesinde doğurgan kadınların rol alması, yine kadınların sütlerini toprağa akıtarak verimliliği arttıracağına yönelik ritüelik eylemlerde bulunması gibi durumlar bu ilişkinin kuvvetini göstermektedir (Eliade, 2005: 306). Toprak ile kadın arasında oluşan bu durumun izleri Paleolitik döneme kadar izlenebilmektedir. Doğurganlığın Üst Paleolitik insanlarının zihninde önemli bir konu olarak yer ettiğine dair bilimsel düşünceler bulunmaktadır. Özellikle bu döneme dair çevresel ve iklimsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda, ortalama insan ömrünün kısa olduğu ve bu nedenle doğum olgusunun da büyük bir önem kazanması ile sonuçlandığı fikri güç kazanmıştır. Bu dönem mezarlarında çoğunlukla çocukları ile gömülmüş olan kadın iskeletlerinin ortaya çıkarılması bu teoriyi doğrular niteliktedir (Ateş, 2014: 103). Bu nedenle doğum ve toprak ile ilişkili ritüellerin oluşmasında Paleolitik dönem insanları metaforik bağlamları oluşturacak kavramsal zemini hazırlamış olabilirler. Bu tür ritüeller ise özellikle dünyanın her yerinde bulunan yerel kültürlerde halen etkisini sürdürmektedir. Bir başka durum ise özellikle Neolitik kültürün oluşması ile birlikte toprakla yaratılan bu ilişkinin tarım faaliyetlerinin önemli bir parçası haline gelmesidir. Bu noktada kültür ile güçlenen bu yapı kurumsal bir görünüme sahip olmuştur. Terry Eagleton kültür kavramının etimolojik olarak doğadan

türeyen bir terim olduğunu belirtmektedir. Kültür kelimesinin Latince kökü, tarımda gelişimden ikamet etmeye, tapmaktan korumaya kadar birçok anlama gelen "colere"dir. Kısaca tarım ve kültür her yönden diyalektik bir alışveriş içerisinde olmuştur (Eagleton, 2016: 9,10). Bu etimolojik bağ toprak, tarım ve kültür arasındaki sıkı ilişkiyi göstermektedir. Bunun en önemli göstergelerinden biri, Peru'da yaşamış olan Nazca kültürünün And dağlarının yamaçlarında oluşturdukları devasa boyutlu yeryüzü çizimleridir (jeoglif). Bu çizimler Rio Grande de Nazca ve daha küçük Ingenio ve Palpa nehirleri arasında özellikle And Dağları yamaçlarında, çorak plato üzerinde çizilmiş geniş ağlar, spiral, radyal desenler, çizgiler ve temsili figürlerdir (Şekil 5). Çizgiler, yüzeydeki taşların çıkarılarak altındaki daha açık kum ve çakılı ortaya çıkarmak suretiyle yapılmıştır. Bu çizimler o dönemin teknolojisi göz önünde bulundurulduğunda, insan tarafından yapılmış olabileceğine inanılamayacak kadar büyük boyutlu imgelerdir. Bundan dolayı uzaylıların yaptığı gibi birçok spekülasyon ortaya çıkmıştır ve bu spekülasyonların halen birçok taraftarı bulunmaktadır. Fakat yapılan birçok araştırma göstermiştir ki, bu çizimler bir tür mimari ve anıtsal yapı türü uygulamalardır. Kendi dönemi içinde doğa karşısındaki insanın olumsuzluklarla başa çıkışının ayinsel ifadeleridir. Yapılan çalışmalar Nazca çizgilerinin çoğunluğunun öncelikle dağ, su ve verimliliğin ibadetiyle ilişkilendirildiğini göstermiştir. Dolayısıyla dağ ibadeti, bölgenin dinleri için temel oluşturmuştur. Yağmur bulutları dağlarda oluştuğundan dolayı, And Dağları yaşam kaynağı olarak görülmüştür ve yağmur tanrısının burada yaşadığına inanılmaktadır. Bu nedenle çizgilerin ve figürlerin çoğunluğu, su kaynakları ile ilişkili tanımlama işaretleri olarak, dağlarla bağlantılar kurmaktadırlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, doğanın antropomorfik özelliklerine bağlı olarak dünyanın animistik bir şekilde algıladığını göstermektedir. Bu karşılıklılık sistemi içinde, toprak ve su, hayvanlar ve bitkiler ve mevsimlerin değişen döngüleri, toplumun organizasyonu ve tüm önemli bireysel ve toplumsal etkinliklerin bir parçası haline gelmektedir (Townsend, 1985: 123-124). Bu nedenle tarım kültüründe ortaya çıkan ritüel ve inanışların tam anlamıyla anlaşılabilmesi için, insan türünün toprakla gerçekleştirdiği ilk deneyimleri incelemek gerekmektedir.



Şekil 5: "La Orca de Piedras Gordas" olarak bilinen Nazca figürü.

(The Guardian, 2020: Web).

2.2. Toprağın İmgelem Yolu ile İnsanlaştırılma Süreci

Kültür tarihinin en uzun dönemi olarak sayılan Paleolitik Çağ'da insan türü, soyutlama pratikleri ile ön plana çıkmaktadır. Uhri'ye göre, günümüzden yaklaşık 40.000 yıl önce, insanın hayvansal durumunun yıkılmaya başlaması ile ortaya çıktığı düşünülen kültürel patlamanın bir sonucu olarak doğan antropomorfik düşünce sayesinde, insanoğlu öncelikle doğadaki cansız maddelere ve yağmur, rüzgar gibi doğa olaylarına insansı karakterler yüklemeye başlamışlardır (Uhri, 2010: 39).

Bu anlamlandırma sürecinde toprak yaradılış ile ilgili düşüncelerde, ölüm ve ölü gömme ile ilgili geleneklerde etkin bir rol oynamıştır. Bu nedenle anropomorfik düşünce sistemi yaratılış mitoslarının temelini oluşturmuştur. Dünya çapında neredeyse tüm insan topluluklarında, yaradılışın nasıl gerçekleştiğine dair çeşitli anlatılar mevcuttur. Bu noktada, birçok topluluk yaratılışta kilin insanın hammaddesi olduğuna inanmaktadır. Günümüzde üç büyük semavi dinin inananları halen topraktan yaratılışa inanmaktadırlar. Bu nedenle kaos efsanelerinde diğer tüm maddelerin oluştuğu ana madde olan "Prima Materia"yı şekillendirilecek malzeme genellikle kildir. Prima materia olarak kil ve toprak, toprak dalgıcı efsanelerinde (earth-diver myths) hayati öneme sahiptir. Bu dalgıç genellikle bir yaratıcı güç tarafından dünyanın temellerini oluşturmak için derin sulara dalması görevi verilen bir hayvan ya da mitolojik bir varlık olmaktadır. Bu hikaye dünyanın hangi toprak parçasından büyüyeceğini bulmak için ana sulara dalışı içermektedir. Bu durum ile ilgili diğer örnekler ise, Dogon insanlarının tanrısı Amma, bir parça kili uzaya fırlatır ve burada dünyayı

oluşturur. Böylece kuzey üstte, güney altta ve doğu-batı kolları her iki taraftan bir beden gibi yayılmıştır. Hindistan'da yaşayan Gond halkının yaratıcısı, bir kargayı yaratmak için toprak kullanmıştır ve bu karga daha sonra dünyayı tohumlamıştır. Salishan kızılderilililerin yaratıcısı, dünyayı yaratmak için bir parça kil hamurundan bir küre formu yapmıştır. Kuzey Amerikalı Huron, Cherokee Mohawk, Seneca, Onondaga ve Tuscarora mitlerinde bazen trajik bir yolculuk yaparlar ve yaratıcının temsilcisi olarak bu çamur topundan dünyayı suların yüzeyinde büyütme sürecini başlatırlar. Aynı şey birçok Orta Asya yaratılış efsanesi için de geçerlidir. Hindistan'da yaşayan Birhor (Birhul) insanlarının yaratıcısı, dalgıç olarak bir sülük gönderir. Suların tabanından biraz çamur yutar, yüzeye çıkar ve onu yaratıcının eline tükürür. Bu minik çamur parçasından yaratıcı varlık dünyayı oluşturur (Leeming, 2010: 312-313).

İnsanın yaradılış hikayelerinde de toprak, toz, çamur veya daha sık görülen kil oluşum malzemesi olarak kullanılmaktadır. Bilinen en eski yaradılış efsanesi ise, Mezopotamya'da yaşayan Sümer Uygarlığına aittir. Sümer Tanrıları insanları çamurdan yaratmışlardır. Ancak bunu yaparken tanrılar sarhoşlardır. Bundan dolayı yoksul insanlar kusurlu bir yaratılışa sahip olmuşlardır. Çin'de ise tanrıça Nügua, insanları yaratmak için sarı toprağı yoğurmuştur. Orta Asya'da yaşayan Altaik topluluğunun yaratıcısı, suda yüzen az miktardaki çamurdan insanları yaratmıştır. Amerika'nın yerli halkı olan Hopi'nin tanrıçası Örümcek Kadın insanı çamurdan şekillendirmiştir. Afrika'daki Efe topluluğunun yaratıcısı, ilk insanı kilden biçimlendirip deriyle kaplamıştır. Madagaskar'ın Malagasy halkının yaratıcısı, kızının çamur bebeklerine hayat vermiştir. Peru'nun And Dağları çevresinde yaşayan Jivaro insanlarının tanrıçası toprağın üzerine nefesini vererek bir çocuk yaratmıştır. Kıskanç bir kuş olan Auhu, kil çocuğu kırmış ve kırık parçalar dünyayı oluşturduğunda, çamur çocuklar sonsuza dek acı ve hastalık çekmiştir. Bazı Moğol halkları tarafından anlatılan yaratılış hikayesi oldukça ilginçtir. Yaratıcı, insanları çamurdan yaratmış ve sonra onları köpeğin koruması altında kurumaya bırakmıştır. Ancak yaratıcının hilebaz ve kötü kardeşi köpeği kandırmış ve dikkatini dağıtmıştır. Bu durumdan faydalanarak figürlerin üzerine tükürmüştür. Bu nedenle bu figürler sonra sonsuza dek acı ve hastalık çekmiştir (Leeming, 2010: 312-313). Güney Afrika'nın etnik gruplarından biri olan Tswana halkının geleneksel inancında eskiden tüm insanlar yeraltında yaşamaktaydı. Onlara göre insanlığın ilk atası olarak kabul edilen Matsieng, kaya ve topraklar

yumuşakken yeraltından sürünerek yeryüzüne çıkmıştır. Aynı zamanda yeraltından çıkarken yanında tüm sığırları ve diğer insanları da getirmiştir. Bu inançtan kaynaklı olarak Botswana bölgesi çevresinde birçok hayvan ve insan ayak izleri kayalara işlenmiştir. Bu izler genellikle bir su kaynağı yakınında bulunmaktadır. Bu yüzden, kayaların bir zamanlar yumuşak olduğuna inanılmaktadır. Kamerun'daki Bakweri insanları da, atalarının yeraltından geldiğine inanmaktadırlar. İnanışlarına göre, Dünya dönmeye başladığında, ilk insan o kadar büyük bir kuvvetle dışarı atıldı ki, Kamerun dağlarının eteğine düştü. Yarım insan anlamına gelen "Epasa Moto" belinden aşağı kaya ve geri kalanı insan olan ve kızdığında ateş püskürten bir tanrıdır. Vücutları kille kaplı insanlar kendilerini kurban olarak sunarak ona tapınmaya gitmişlerdir (Ekosse, 1994: 142). Benzer bir yaratılış hikayesi Eski Türk kültürlerinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Altay ve Yakut kültürlerinde insanın topraktan yaratıldığına dair anlatılar bulunmaktadır (İnan, 2017: 12-17). Bu efsanelerden birine göre, ilk çağda yağmurdan dolayı oluşan seller Karadağcı olarak adlandırılan bir dağdaki mağaraya çamur sürükleyip getirmiştir. Bu çamurlar insan kalıbına benzeyen yarıklara dökülmüştür. Bir süre bu yarıklarda kalan su ve toprak, güneşin kızgın sıcaklığında pişmiştir. Bu mağara kadının karnı görevini görmüş ve pişen yığının üzerinde dokuz ay boyunca ılıman rüzgarlar esmiştir. Böylece dört element unsuru gerçekleşmiştir. Dokuz ay sonra bu yarıktan insan şeklinde bir varlık çıkmıştır. İlk insan "Ay Atam" adını verdikleri ilk erkektir. Sonrasında aynı süreç tekrar işlemiştir ve "Ay-va" adını verdikleri ilk kadın yaratılmıştır (İnan, 2017: 18). Eliade, Demirciler ve Simyacılar adlı çalışmasında ilkel kültürler ile ilgili verdiği bir örnekte, mağara ve kovukların Yeryüzü Ana'nın rahmine benzetildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla mağaraların tarih öncesine uzandığı kanıtlanan ritüel biçimleri, anneye mistik bir dönüş olarak açıklanabilmektedir. Mağaralardaki mezarlar ve aynı yerlerde kutlanan erginleme ayinleri bu teoriyi destekleyen kanıtlar sunmaktadır (Eliade, 2011: 43). Bu bilgiler ışığında toprağa, işlevselliğinin yanında bir yan-anlam olarak anne kavramının yüklendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle tarım kültürü ile ortaya çıkan inanışlar bu düşünceleri destekleyen güçlü veriler sunmuştur. Bu durum ise toprağın ölüm ve ölü gömmedeki etkin rolü içerisinde bahsedilmektedir.

Toprağın ölüm ve ölü gömme geleneklerinde etkin bir rol oynadığı durumu ise bölüm başlangıcında bahsedildiği üzere Paleolitik Çağ'da insan türünün

soyutlama pratiklerine tekrardan değinmek gerekmektedir. Özellikle bu dönemin mağara resimleri incelendiğinde hayvanların insanüstü varlıklar olarak işlendiği göze çarpmaktadır. Aynı şekilde kadının doğurganlığının bir bereket sembolü halini aldığı da görülmektedir. Bir diğer önemli nokta, tarih öncesi insanların ölüm olgusu ile ilgili geliştirdiği geleneklerdir. Antropomorfik düşünce ile bu durum giderek uykuda görülen rüyalarda gidilen yerlerin ya da görülen nesnelerin gerçeklikle karıştırılması sonucunda, bedenden çıkıp ortalıkta dolaşan bir ruh tasarımına yol açmıştır. Dolayısıyla, bedenden çıkıp dolaşan bir ruh tasarımı, insanın yaşarken veya uykudayken ruhun bedene tekrar dönmesi ile son bulduğu, öte yandan insan ölüp bedeni çürüdüğünde ise serbest kaldığı düşüncesini yaratmış olabileceği muhtemel bir durumdur (Uhri, 2010: 39). Günümüz modern insan bilinci için bile gerçeğin ve gerçek olmayanın birbirine karışarak yanılsamalar yarattığını bildiğimiz rüyaların, hatta gündüz düşleri olarak tanımlanan yarı uyku durumlarının, ilkel bilinç için ne kadar etkin bir deneyim olabileceğini tasavvur etmek çok zor olmayacaktır. Bu teorilerden yola çıkılarak düşünüldüğünde, bu gibi deneyimlerin ölüm olgusu içinde ele alınarak gelenek haline gelebileceği ve ritüellerin de bu minvalde gelişmiş olabileceği olasılığı yüksektir. Örneğin, Neandertallerin gün yüzüne çıkarılan mezarlarında bulunan iskelet kalıntılarının hocker duruş şeklinde konumlandırılmış olması manidardır, çünkü bu ölü gömme geleneği toprağın algılanış biçimine ve öte dünya inancının oluştuğuna dair önemli ipuçları sağlamaktadır (Şekil 6-7). Bu konuda kesin bilimsel bir veri olmasa da, toprağa atfedilen dönüştürücü güç fikri hissedilmektedir. Uhri, tarih öncesi dönemlerde ölüm olgusunun algılanış biçimi üzerine yaptığı bir çalışmada şu ifadelere yer vermiştir:

> "Neanderthal insanın ölüsünü gömdüğünü düşünmek yanlış sayılmaz. Ancak bu gömme ediminden nasıl bir anlam çıkarılacağı konusunda tartışmaların halen devam ettiğini aklımızın bir köşesinde tutarak ve ihtiyatlı biçimde Neanderthal insanının ölüm bilincine sahip olduğunu bir başka deyişle ölümün başka hiçbir olguya benzemediğinin farkına varmaya başlayan ilk canlı olduğunu şimdilik kaydıyla söyleyebiliriz" (Uhri, 2010: 31).

Dolayısıyla, ölüm bilincinin insan zihninde sonu temsil eden bir kaygıya dönüşmesi, ölü gömme uygulamalarının ortaya çıkmasına neden olduğuna dair görüşler mevcuttur. Ancak açılan bu mezarlarda karşılaşılan bulgular, bu gömü biçiminde ayinsel bir değer olduğunu göstermektedir. Bu nedenle gerçekleştirilen

bu uygulamalar, din olgusunun ortaya çıktığına dair güçlü veriler sunmaktadır. Yine Uhri bu süreci şu şekilde ifade etmektedir:

> "Ayin ya da ritüelin sosyoloji ve antropolojide, içsel tutarlılığı olan, sistemleştirilmiş ve genellikle bir mitos ya da gizemselleştirilmiş bir tarihin yeniden canlandırılmasına yönelik ritler süreci şeklindeki tanımı burada devreye girmekte ve kutsallıkla ilişkisi bulunan ritler, ölü gömme uygulaması sırasında ardı ardına sıralanarak bir ritüeli oluşturmakta, dolayısıyla tekrar vurgulanacak olursa, din olgusunun yavaş yavaş doğmakta olduğu izlenimi edinilmektedir" (Uhri, 2010: 31).



Şekil 6: Hoker (Cenin) pozisyonunda ölü gömme geleneğinden bir örnek, Çatalhöyük (Catalhoyuk, 1999: Web).



Şekil 7: Hoker (Cenin) pozisyonunda ölü gömme geleneğinden bir örnek, Neolotik Dönem, Faynan Vadisi, Güney Ürdün (Mithen, 2015: 93).

Bu veriler üzerinden yola çıkarak düşünüldüğünde, insan türünün toprak ile ilk deneyiminin, mağaralarda yaşamış olan Neandertallerin ölülerine olan bağlılıklarından dolayı onları toprağa gömmeleri ile başladığını ileri sürmek olasıdır. Gordon Childe' e göre de, bedenlerinin ilkelliğine rağmen Neandertaller manevi bir kültüre ihtiyaç duymuşlardır. Ölen yakınları için ölenin dirileceği ya

da ölüm durumunun sona ereceği gibi ölü gömme ritüelleri geliştirmişlerdir (Childe, 1974: 56). Bunun yanında Childe, mezarlarda çoğu kez kırmızı toprak boyasıyla (kırmızı aşı boyası) boyanmış kemiklerin, ölünün yas tutan yakınlarının solmuş deriyi canlılığı belirten eski rengine kavuşturarak, yiten hayatı geri getirme gibi bir çabayla cesedin üzerine kırmızı toz serptiklerini dile getirmiştir (Childe, 1974: 63-64). Bu noktada aşı boyasının tarih öncesi toplulukların anlam dünyasındaki sembolik karşılığını irdelemek gerekmektedir. Aşı boyası ya da toprak boyası; sarı, kırmızı ve kahverengi tonlarında olabilen mineral pigmenttir. Boyanın rengi, içerdiği mineral oranına göre değişmektedir (Kekeç, 2022: 140). İşlevsel yönden bakıldığında bazı bilimsel çalışmalar, kırmızı aşı boyasının taş aletlerin sapa takılmasında ve deri hazırlanmasında kullanılan bir malzeme olduğunu ortaya koymaktadır (Kolankaya-Bostancı, 2012: 29). Genel olarak aşı boyasının tarih öncesi dönemlerde virüs ve bakterilere karşı koruma amaçlı kullanılan bir malzeme olduğu kabul edilmektedir. Gerçekleştirilen bilimsel çalışmalarda, aşı boyasının Afrika'daki bazı kabileler tarafından halen kullanıldığı görülmüştür. Bu kabilelerde hayvan yağı ile karıştırılarak vücuda sürülmektedir. Buradaki amaç hem kötü kokmamak hem de böceklere karşı koruma sağlamasıdır. Aynı zamanda vücut kokusunun engellenmesi avlanma faaliyetini yakın mesafeden yapmak zorunda olan avcılara büyük bir avantaj sağlamaktadır. Aşı boyasının yabani hayvanlardan ve onların kalıntılarından geçebilecek hastalıkları kontrol etmeye yönelik bir işlevselliği olduğu da düşünülmektedir (Kolankaya-Bostancı, 2019: 196, 197). Fakat işlevsel özelliklerinin ötesinde, sembolizmin ve ritüellerin ilk kanıtı, arkeolojik kayıtlarda kırmızı aşı boyası formunda görülmektedir. Kırmızı renk yaşam, yeniden doğuş, bereket, dönüşüm ya da statüyü temsil eden güçlü sosyal ve kültürel bir sembol olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca arkeolojik veriler, kırmızı aşı boyasının, sembolik buluntuların süslenmesi, mezarlarda sembolik kullanımı, kadın figürinleri ve mağara resimlerinin boyanması gibi farklı bölgelerde çeşitli kullanımlara sahip olduğunu göstermektedir (Kolankaya-Bostancı, 2012: 29). Bu noktada, Antik Yunan kültüründe kırmızı renkte killi toprağın ana tanrıçanın kanını sembolize etmesi gibi inanışların bu pratikle algısal benzerlikler göstermesi olası görünmektedir (Eliade, 2011: 43). Bu bilgiler her ne kadar bilimsel veriler sağlasa da birer varsayım oldukları unutulmamalıdır. Bu noktada etnolojik çalışmalar karanlıkta kalan noktaları açıklamada yol gösterici olmaktadır. Özellikle Levy Bruhl'un

gözlemlerinden yola çıkarak verdiği bir örnekte, Hindistan'da yaşayan yerlilerin taşların ölümsüzlüğüne inandıklarını belirtmektedir. Bu insanlar için kemikler ne anlam taşıyorsa, toprak için de taşlar aynı anlama sahiptir. Bu nedenle taşlar toprağın bir parçası olarak düşünüldüğünden, toprağa gösterilen saygının aynısını hak etmektedirler. Hatta, sömürge döneminde Hindistan'da, Avrupa'dan gelen işçiler taş ve kayalara balyozla vurduklarında yerlilerin bundan son derece rahatsız olduklarını belirtmişlerdir. Verilen bir başka örnekte Hollanda sömürüsü altındaki Yeni Gine'de bir yol yapımı esnasında dinamitle patlatılan bir kayanın havaya uçurulmasından dolayı, yerliler ülkedeki bütün yüzey çatlaklarının salgın bir hastalık gibi hareket edeceğine inandıklarını ifade etmiştir (Levy-Bruhl, 2006: 29).

Özellikle tarım kültürü ile ortaya çıkan inanışlar bu düşünceleri destekleyen güçlü veriler sunmuştur. Levant'taki Neolitik dönem, dünyadaki yerleşik tarım topluluklarının en erken görünümünü işaret etmektedir. Avcılık-toplayıcılıktan tarıma geçiş, 20.000 ila 10.500 yıl önce başladığı düşünülmektedir. Sonuncusu, Çanak-Çömleksiz Neolitik B (PPNB) döneminin başlangıcını işaret ederken, bu dönemde evcilleştirilmiş tahıllar, koyun ve keçilerin ortaya çıkmaya başladığı görülmüştür. Bununla birlikte yerleşik tarım yaşam tarzına geçişle, ekonominin, teknolojinin, mimarinin, sosyal organizasyonun, ideolojinin ve kültürün en geniş anlamıyla tüm yönlerini kapsadığı bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu sürecin bir parçası olarak yaşam ve ölüme yönelik tutumların dönüştüğünü gösteren arkeolojik kanıtlar, evcilleştirilmiş ürünlerin hasat edilmesi ve ardından ekilmesinin yeniden doğuş sürecini manipüle etmekle temel olarak ilişkili olduğunu göstermektedir (Mithen, 2015: 82). Dolayısıyla bu gibi gelenekler dünyayı bir anne, gömülmeyi ise rahme yeniden dönüş olarak gören anlayışın ifadeleridir (Ateş, 2014: 78). Her ne kadar bu tür teoriler disiplinlerarası birçok araştırmanın bir sonucu olarak mantıklı ve geniş kabul gören düşünceler olsalar da, ihtiyatlı olmak adına bu yorumların birer teori olduğunu belirtmek önem arz etmektedir.

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere mitlerin yaratıcısı ilkel insan zihninin, dünyanın oluşumu için temel inşa malzemesi olarak kili seçmiş olması şaşırtıcı değildir, çünkü yaşamın temel kaynaklarından biri topraktır. Dolayısıyla yaratıcı güçlerin insanları yaratmak için kil kullanması normal bir bağlam olarak görülmektedir ve insanların kilden biçimlendirildiği inancı, onları toprağın bir

parçası haline getirmektedir. Bu bağlantı, kültürdeki mitler yoluyla insanlara aktarılarak, hayatta kalmanın zor olduğu bir dünyada oluşabilecek izolasyon hissinin yerine aidiyet duygusu vermektedir (Leeming, 2010: 313). Bu aidiyet duygusuyla bir parçası olunan doğaya ve toprağa, ritüeller yoluyla bir iletişim ağı oluşturulmuştur.

2.3. Toprağa Nesnel Olarak Biçim Kazandırılması

Ernst Fischer, uzun bir bilişsel gelişim sürecinin sonucunda oluşan mağara resimlerinden önce, aynı türden bir hayvanı ürkütüp öç almasını engellemek için yapılan bir uygulamadan bahsetmektedir. Bu uygulamada, kabaca kil ayaklar üzerine gerilmiş bir hayvan derisi bulunmaktadır. Bir grup araştırmacı Fransa'nın Haute-Garonne bölgesinde bir mağara keşfetmişlerdir. Bu mağaradaki geçitlerden birinin ortasında kilden yapılmış bir hayvan betimi bulmuşlardır. Bu betimde kabaca işlenmiş ve ön ayaklarını gererek çömelmiş bir hayvan figürü dikkati çekmektedir. Bu hayvanın özelliği kafasının kopuk oluşudur. Figür genel ayrıntıları ile bir ayıyı andırmaktadır. Sonrasında figür çevresinde yapılan araştırmalarda figürün ön ayakları arasında bir ayının kafatası bulunmuştur. Bu uygulamanın bir ritüel olması kuvvetle muhtemeldir. Benzer bir örnek olarak Afrikalı Kuluballi topluluğunda kilden yapılmış başsız bir hayvan figürü etrafında şekillenen bir ritüel olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla bu kil parçalar insanlık tarihinin ilk plastik örnekleri arasında yer almaktadır. Muhtemelen imge yardımı ile gerçeklik üzerinde bir üstünlük sağlama amacı ile üretilmişlerdir (Fischer, 2015: 185-186). Ancak en etkili örneklerden biri Fransa'nın Ariege bölgesinde yer alan St. Girons Tuc d'Audaubert mağarasında bulunmuştur. Bu mağaranın kutsal salonunda kilden üretilmiş iki bizon heykelciği ve onların etrafında yaklaşık olarak elli ayak izi bulunmuştur (Şekil 8-9). Bu bulgular mağarada kutsal bir törenin yapılmış olabileceğine dair kanıtlar sunmakta ve bizon heykellerin de kutsal nesneler olarak konumlandırıldıklarını göstermektedir. Ünlü kâşif H. Breuil mağaranın killi toprağı üzerinde zamanla kurumuş bu izlerin çoğunlukla on beş yaşında çocuklara ait olduğunu ve bu nedenle bu alanda erginleme törenlerinin gerçekleştirildiği fikrini öne sürmüştür (Ateş, 2014: 67). Bu noktada, yapılan bu ayinsel uygulamalarda, kil malzemenin kullanımına yönelik bir anlamlandırma olup olmadığına dair kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır (Şekil 8-9). Romalı yazarlar Primus ve Statins'den alıntı yaparak korkunun ilk olarak tanrıları

yarattığı fikrinden yola çıkan Radcliffe-Brown, bazı durumlarda bir olayın veya bir aktivitenin sonucundan endişe duymanın, bir topluluğun herhangi bir teknik araçla belli oranda kontrol edemeyeceği başka bir olaya bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bunun sonucunda topluluk, kendilerine iyi şans getireceğine ve güven vereceğine inandığı bazı ayinler gerçekleştirmişlerdir (Radcliffe-Brown, 2020: 86). Bu bir kişinin, yaşanabileceğinden korktuğu kötü bir olaydan çekinmesi sonucunda, bunu engellemek adına muska benzeri kutsallaştırılmış nesneler taşıması ile eşdeğer bir durumdur. Dolayısıyla kilden yapılmış olan bu tür formların veya duvar resimlerinin aynı kaygıların bir sonucu olarak ayinsel araçlara dönüşmüş olma ihtimali olasıdır.



Şekil 8: Kilden şekillendirilmiş bizonlar, Tuc d'Audoubert Mağarası (Carole Fritz, 2015: 1316).



Şekil 9: Kilden şekillendirilmiş bizonlar profil görünüş, Tuc d'Audoubert Mağarası (Cooper, 2000: 7).

Toprak üzerine yan anlamlar yaratabilecek diğer bir kültür biçimi, kafatası kültü geleneğidir. Ian Kuijt, bu uygulamaya hafıza ve bellek kavramları üzerinden yaklaşarak, hafıza ve onun maddeselliğinin dinamik olduğunu ve bireyler ile

grupların davranışları aracılığıyla aktif şekilde üretildiğini dile getirmektedir. Bu nedenle bellek hatırlama eylemleri sonucunda şekillenip sürdürülmektedir. Anlam ve buna bağlı olarak hatıralar, bireylerin deneyimlerini tanımlamaktadır. Dolayısıyla hafıza ve gelenek, bir objenin kimliğini tek başına koruyamamaktadır. Bu nedenle anlamı üreten objenin rutinleşmiş uygulamalarda sürekli olarak kullanılması ve yaşama dâhil edilmesi gerekmektedir (Kuijt, 2019: 263). Buradan hareketle Kuijt, kafatası gibi maddi objelerin insan belleğinin metaforu olarak işlev gördüklerini ve atalara tapınmanın odak noktası olduklarını ileri sürmektedir. Bu noktadan bakıldığında hatıralar maddi hale dönüşmekte ve bireyin kimliği ile geçmişinin yeniden yaratımı olarak ortaya çıkmaktadır (Kuijt, 2019: 266). Her ne kadar Alain Testart'ın ortaya sürdüğü örneklerle Yakın Doğu kültüründeki kafatası uygulamalarının düşmanlara ait olabileceği düşüncesi bir tartışma yaratmış olsa da, bu fikre dair kanıtların yetersizliği ata kültü olarak oluşturulmuş olabilecekleri fikrini güçlü tutmaktadır (Kuijt, Özdoğan, & Pearson, 2009: 117-127). Bu düşüncelerden yola çıkarak, Anadolu ve Mezopotamya coğrafyalarında yapılan arkeolojik kazılarda bulunan insan tarafından sıvama yoluyla yeniden biçimlendirilmiş insan kafatasları, bu kültürlerde ölmüş olan ataya olan saygının ve onu yaşatma arzusunun bir göstergesi olabileceği düşüncesine dayanmaktadır (Şekil 10-11). Gerçekleştirilen bu eyleme metoforik olarak bakıldığında, kil malzemenin kolay şekillendirilebilir plastik yapısı dışında, toprağın kutsal sembolik anlamının da bu noktada etkin bir rol oynayabileceği düşüncesidir. Çatalhöyük' ün eski kazı başkanlarından Hodder, kerpiç evlerin duvarlarını yeniden sıvama işleminin önemli bir sosyal ve simgesel role sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yapılar içinde manevi anlamda önemli olanların sıva kalitesinin daha detaylı olduğunu ve özellikle defin platformlarının çevresine özen gösterildiğine dair veriler sunmaktadır. Dolayısıyla sıva işleminin yenileme olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle duvarların sıvanması eylemini, insan kafataslarının yeniden etlendirilmesi ve ardından sıvanması ile ilişkilendirmektedir (Hodder, 2018: 125). Özellikle Çatalhöyük evlerinin duvarlarını ayakta tutan destek kolonlarının altında yerleştirilmiş olan bir kafatası bu düşünceleri destekleyen bir kanıt niteliği taşımaktadır (Hodder, 2018: 229). Bu durum Çatalhöyük insanlarının geniş ahşap kolonlarla desteklenmiş duvarlarını aynı zamanda atalarının kemiklerini kullanarak manevi bir koruyuculuk kazandırma arzularını göstermektedir (Hodder, 2018: 116). Eliade'ye göreyse, bu

tür inşaat ayinleri ölünün yaşamı ya da ruhunu binaya aktarmaktadır. Yapı da aynı nedenle sunulan ölünün yeni mimari bedeni haline gelmektedir (Eliade, 2011: 43). Muhtemeldir ki bu dönemin insanlarının düşünce dünyasında, kolon tabanlarına yerleştirilen kafatasları ve duvar yapılarında bulunan kemikler metafiziksel anlamda duvarları taşıma ve destek görevini üstlenmektedirler. Dolayısıyla kafataslarının kil ile etlendirilmesi eyleminin toprağın dönüştürücü niteliğinin bir soyutlaması olarak görülebileceği düşüncesi güç kazanmaktadır. Bu bilgiler ışığında Çatalhöyük örneği, toprağın insan zihninde soyutlanması yoluyla metaforik bağlamaların nasıl yaratıldığına ve bunun maddi kültüre nasıl dönüştüğüne dair önemli bulgular sunmaktadır. Bu uygulama insan, toprak, inanç ve ritüel arasındaki sıkı ilişkiye referans veren bir nitelik göstermekte ve bu kültürün izleri, Neandertallerin ölülerini toprağa cenin pozisyonunda ilk gömdükleri zamana kadar sürülebilmektedir. İngiliz antropolog Edward Evan-Pritchard nesne ile gerçekleştirilen bu tür eylemlerin çok eski ataların veya üstün kişilerin esprileri üzerinden tanrısallık kazandığını ifade etmektedir. Bu noktada ince düşünce yaratabilme anlamında espri kavramı ilkel pratiklerin derinliğini göstermektedir. Bu nedenle ölü gömme geleneklerinde karşımıza çıkan pratikler espri kavramı ile de örtüşmektedir (Evan-Pritchard, 1999: 31)

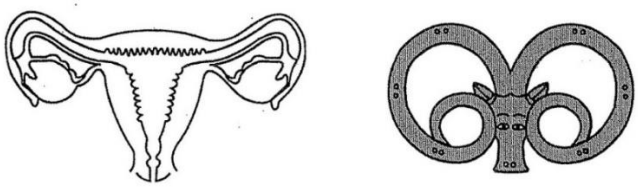


Şekil 10: Suriye'deki Tell Aswad yerleşkesinde bulunan Çanak Çömleksiz Neolitik B dönemine ait sıvanmış kafatasları (Benz, Gebel, & Watkins, 2017: 6).



Şekil 11: Sıvalı kafatasını kucaklamış şekilde yerleştirilmiş bir iskelet, Çatalhöyük (Hodder, 2019: 155).

Bir diğer önemli örnek boğa, inek ve öküz gibi boynuzlu hayvanlar ile kadın ve toprak arasında kurulan sembolik anlamlardır. Özellikle bu sembolizmin Çatalhöyük yerleşkesinde uygulandığına dair önemli kanıtlar görülmektedir. Mehmet Ateş'e göre bu dönemin insanlarının sembolik düşüncesinde, insan doğumunun gerçekleştiği organik öğelere benzer görünümlere sahip bazı hayvanların kutsanmış sayılması muhtemeldir (Ateş, 2014: 123). Sembolleştirme doğum ile ilgili olduğundan, sürekli olarak insan gövdesi ile betimlenen ana tanrıçanın, kutsal sayılan doğurganlık özelliği inek başıyla temsil edilmiştir (Ateş, 2014: 119). Üst Paleolitik dönemlerden gelen ve köklü bir kült olan boğa/inek kültü Çatalhöyük'te son derece yaygın olarak rastlanılan maddi kültür öğelerinden olmuştur. Hayvanın cinsiyeti bütün olarak gösterilemediğinden dolayı dikkat çeken durum baş kısmının kazandığı sembolik görüntüdür. Örneklerde hayvanın baş kısmının gövdesinden koparılarak rahim biçimi ile arasında sembolik bir eşleştirme yapıldığına dair teoriler bulunmaktadır (Ateş, 2014: 122) (Şekil 12). Kadın, boğa, öküz ve toprak arasında dolaylı fakat bir o kadar güçlü olduğu görülen bu bağ, sabanın keşfiyle görünürlük kazanmıştır. Bu nedenle Eliade, sabanın keşfi ile tarım faaliyetlerinin, cinsel birleşme ile özdeşleştirildiğini ileri sürmüştür (Eliade, 2003; 58).



Şekil 12: Rahim bölgesi ile boğa veya öküz gibi boynuzlu hayvanların biçimsel olarak benzerliklerini gösteren bir örnek (Ateş, 2014: 122).

Bu konuya paralel olarak Çatalhöyük'te en baskın görülen materyal kültür nesneleri bukranialardır (sıvanmış yabanboğası, yabanöküzü, yabankeçisi gibi hayvanların kafatasları ile boynuzları). Genel anlamda Bukrania kültü, boğa kültü başta olmak üzere tarım inançları (tarımsal-hayvansal verimliliğin arttırılması için) ve tanrısal korumayı almak amacıyla, kurban edilen hayvanın kafatasının, asıldığı yeri kutsadığı düşüncesi olarak tanımlanmaktadır (Kılıç & Turgut, 2016: 777). Bu kült ile ilgili pratikler günümüz Anadolu kültüründe halen devam etmektedir. Kurban bayramından sonra yapıların belirli bölümlerine bereket, şans, refah gibi beklentilerin karşılanması amacıyla asılan koç boynuzları örnek olarak gösterilebilir. Bu geleneğe yönelik farklı bir noktadan konuya yaklaşan Hodder, insan ve hayvan bağlantılarının, doğanın egemenlik alanının yabanıl, tehlikeli ve saldırgan boyutlarının ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Doğanın ardı kesilmez saldırılarını şiddet içeren sembolik imgelerle anlamlandırmanın, insan topluluğu içerisinde ortaya çıkan şiddeti yönetme ve boşaltma yolu olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle herkesin karşısına çıkıp savaşabileceği ve intikam alabileceği bir kurban gerekmektedir (Hodder & Meskell, 2018: 70-71). Bu kurban Anadolu coğrafyasının en güçlü hayvanlarından biri olan boğadır. Bu nedenle Hodder, sıvanmış boğa başları gibi bukraniaları, geçmişi anmaya yönelik bir şölenin nesneleri olarak açıklamakta ve bunların evin içerisinde ve ritüel sembolizmde yüceltilmesine sosyal açıdan önem verildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla hayvan başları, boynuzları, dişleri ve pençeleri bu kamusal etkinliklerin uzun süreli anıları olarak görülüyor olmaları muhtemeldir (Hodder & Meskell, 2018: 73). Neolitik dönemin maddi kültürüne bakıldığında, Üst Paleolitik dönemde de görülen benzer geleneklerin, bu türde bir anmanın uygulamaları olabileceği fikrini güçlendirmektedir.

Günümüz örnekleri üzerinden bakıldığında toprak ve insan arasındaki kavramsal ilişkinin halen devam ettiğini gösteren kanıtlar mevcuttur. Bu nedenle büyük öneme sahip başka bir ifade biçimi mimaridir. Yerel yapı gelenekleri doğayla bütünleşirken iklim ve arazi değişikliklerine uyum sağlamaktadır. Bu yaklaşımın en önemli yönlerinden biri, yerleşimlerin doğal çevreleri ile ilişkisidir. En ilkel barınma şekli, ağaç dallarının bir strüktür oluşturduğu ve kil ile kaplı olan kovan veya kubbe şeklindeki kulübedir. Bu yapı biçimi Doğu Afrika'da su kaynaklarına yakın yerlerde bulunmaktadır. Steplerde, genellikle Togo'nun

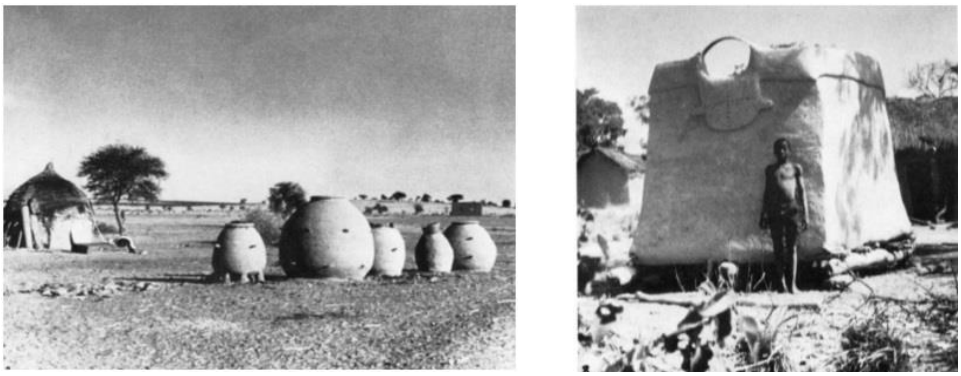
Bapende, Kongo'nun Azande kabilelerinde ve Gine Kıyısı'ndaki topluluklarında kullanılan daire taban üzerine oturtulan bir kubbe veya odanın içine dikilen sütunlar üzerine yerleştirilmiş bir kubbe sistemiyle ön plana çıkmaktadır. Duvarlar örülü dallardan yapılmakta ve kil ile sıvanmaktadır. Kongo'da ve Gine sahilinde farklı bir tarz daha bulunmaktadır. Bu yapılar dikdörtgen bir çatıya sahiptir ve genellikle bitki ürünlerinden yapılmaktadır. Duvarlar, resimsel soyut süslemelerle kaplanmaktadır. Mali'de bulunan başka bir mimari tarz ise "tembe" olarak adlandırılmaktadır. Kereste ile dallardan yapılmış ve kille sıvanmış düz bir çatıdan oluşmaktadır. Odalar labirent oluşturacak şekilde yönlendirilmiştir. Bu farklı yaklaşımların yanı sıra, Şad Gölü'nün güneyindeki Musgum topluluğunun yapıları kendine özgü bir soyutlama yaratmıştır. Bu yapı, yüksek bir kubbe biçimindedir ve yüzeyinde kabartmalarla duvarları süslenmiş bir toprak yapıdır. Bu ifade biçimleri, bu bölgelerin soyutlama becerilerinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Bu yapılara biçimsel olarak bakıldığında Afrika'da yaşayan toplulukların, formlarını oluştururken sadeliğe önem verdikleri ve önemli buldukları unsurları vurgulamayı tercih ettikleri görülmektedir. Fakat sadece soyut süslemeci bir anlayışa sahip değildirler. Aynı zamanda anlamsal yönü kuvvetli metaforik bağlamlarla yapıları inşa ettikleri bilimsel çalışmalarla da desteklenmiştir (Gárate, 1977: 82).

Yerel ve geleneksel Afrika mimarlığı üzerine araştırmalar yapan Amerikalı mimar ve araştırmacı Labelle Prussin, özellikle Batı Afrika'nın topografyası içinde yapısal olmayan ve değişime uğramamış doğal göstergeler bulunduğunu ileri sürmekte ve bu göstergelerin bölge insanının inanç sistemi için anlam ve amaç ile dolu olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı Afrika toplulukları bu konuda ilkel pratiklere en okunabilir örnekleri vermişlerdir. Konu bağlamında Prussin topraktan inşa edilen yapıları temel alarak şu bilgileri aktarmıştır;

> "Doğa unsuru Afrika'nın düşünce dünyasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Doğayı metaforlar yaratma yoluyla kavrayan insan yeteneği çevresine kutsallık kazandırmaktadır. Doğa ile insan yapımı çevrenin arasındaki ilişki estetik algının bağlamını göstermektedir. Bu etkileşimde toprak malzeme bölge insanı için önemli bir yapı kaynağıdır. Birçok kültürde yer alan toprak ana betimlemesindeki gibi, toprak zenginliğin, refahın, verimliliğin ve yaşamın akıcılığının temelidir. Dolayısıyla Afrika halklarına miras olarak bırakılan sembolik mesajlar ve

> dışavurumcu yetenek, toprakta şekil bulup biçimlenmiştir" (Prussin, 1982: 204).

Bölge yaşamına yerleşmiş olan tarım kültüründen dolayı, toprağın doğurganlığına dair gelişen inanç, dinsel yaşamın da ayrılmaz parçalarından biri haline gelmiştir. Bu ilişki ile görsel algının birlikteliği, bu toplulukların işlevsel formlarında kendisini göstermektedir. Özellikle mimaride yarattıkları özgün biçimler en öne çıkan örneklerdendir. Bu örneklerin en başında gelen toprak mabet kültürü, bir model olarak Afrika'nın inanç sistemi içinde halen önemini korumaktadır. Bir diğer husus bu tür yerel kültürlerin, bütün fiziksel zorluklara rağmen esas motivasyon kaynağının üzerinde yaşadıkları toprağa kan bağı ile bağlı oldukları inancından gelmektedir. Bu merkez düşünceden yola çıkarak atalarının geleneklerini devam ettirmektedirler. Bu noktada, ata kültü dini yaşayışın odak noktası haline gelmiştir. Birçok örnekte bu toplulukların atadan gelen gelenekleri sürdürdüğü görülmektedir. Bu nedenle anlamların titiz ve bilinçli bir şekilde yaratılması gerekmektedir. Böylece basit gündelik yaşamları anlamlı bir dünyaya sahip olmaktadır. Dolayısıyla, bu düşünce şekliyle yaptıkları her bir toprak yapının altında derin anlamlar bulunmaktadır. Örneğin, Afrika insanının yaşamında tarım oldukça önemlidir ve hasat dönemi bittikten sonra bir sonraki döneme kadar mahsulleri depolamaları gerekmektedir. Bu durum modern toplumlarda normal bir gerekliliktir. Fakat Afrika insanı için toprağın doğurganlığını temsil eden kerpiç tahıl ambarları bir yaşam kaynağı olarak görülmektedir (Şekil 13). Bölge insanının gözünde, ağzına kadar dolu olan bir ambar hamile bir ambardır ve bu en basit haliyle doğurganlığın insan yapımı bir sembolüdür. (Prussin, 1982: 205-209). Toprağa atfedilen bu kutsallık, yapıları inşa eden insanların yaşamlarını tamamıyla kuşatmaktadır. Dolayısıyla toprağa verilen bu değer ve geçmişe bağlılık bir gelenek olarak sürdürülmektedir. Geleneksel olarak topraktan inşa edilen yapılar kutsal sayılmasının yanında amorf ve hareketli formlara da sahiptirler. Aynı zamanda bu yapılar biyolojik bir canlı olarak görüldüğünden dolayı antropomorfik özellikler kazanmışlardır. Dolayısıyla yapıların içindeki çeşitli alanlar insan vücudunun bölümleri ile ilişkilendirilmektedir (Prussin, 1982: 204-209).



Şekil 13: Batı Afrika'dan kerpiç ambar örnekleri

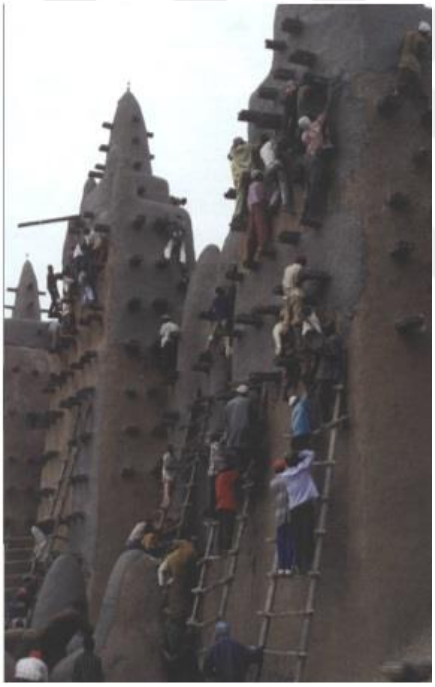
(Prussin, 1972: 161-163).

Bilimsel veriler göstermektedir ki, Afrika'da inşa edilen birçok toprak yapının arka planında geçmişe ait çok katmanlı sembolik anlamlar bulunmaktadır. Bu bölgelerde ideal bir toprak yapının (anıt, mabet, ev veya tahıl ambarı) formu kararlaştırırken geçmişten gelen birikimin göz önünde bulundurulması bir zorunluluktur. Bu nedenle Afrika'da topraktan yapılan bu formların biçimsel süreklilikleri için insanın katılımına ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla insanın katılımıyla bu toprak formlar sürdürülebilir ve hareketli bir niteliğe sahip olmaktadırlar (Prussin, 1982: 204-209). Bu konuda özellikle Batı Afrika'da Sahel Sudanez mimari tarzında kerpiç ile inşa edilen camiler önemli örneklerdendir. Bu camiler her ne kadar coğrafi nedenlerden dolayı topraktan inşa ediliyor olsalar da, toprağın kutsal bir imge olarak bu yapılara yan anlam kazandırdığı toplumun gerçekleştirdiği ritüellerinden anlaşılmaktadır. Örneğin bir kerpiç yapı yağmurdan kaynaklanan aşınmaları engellemek için her yıl düzenli olarak sıvanmalıdır. Bu işlem yapının uzun ömürlü olması için teknik bir zorunluluktur. Fakat Mali'nin en önemli mimari yapılarından biri olan Djenne Ulu Cami'nin, her yıl muson yağmurları başlamadan önce, bir dini tören niteliğinde duvarları halk tarafından balçık ile sıvanmaktadır (Granquist, 1993: 132-134) (Şekil 14-15). Yalnızca bu örnek bile teknik gerekliliği olan yapısal işlemlerin, kültürle birleşerek nasıl soyutlandığını ve altında yatan anlamsal tabakaların nasıl ayinsel bir yan anlama dönüştüğünü göstermektedir.



Şekil 14: Djenne Ulu Camii, Mali

(Prussin, 1968: 33).

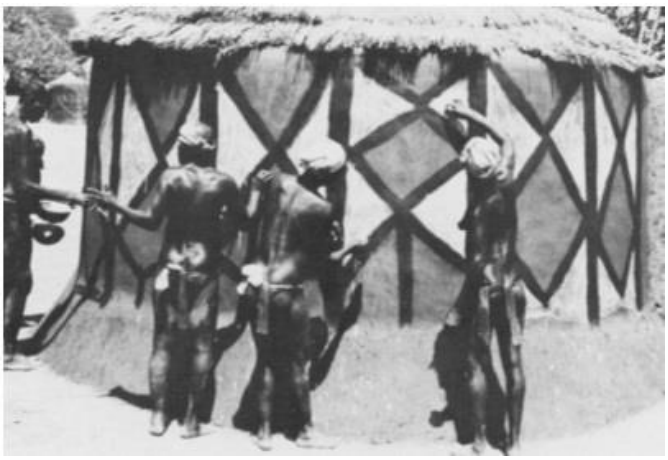


Şekil 15: Djenne Ulu Camii'nin sıvama töreninden bir görüntü, Mali

(Marchand, 2015: 9).

Afrika bölgesinin gündelik yaşamında toprakla süregelen metaforik ilişki aynı zamanda ikamet edilen gündelik konut yapılarında da etkisini göstermektedir. Gana'da yaşayan Gurunsi halkı özgün yapı formları ile ön plana çıkmaktadır. Ortak bir dil etrafında birleşmiş on bir kabileden oluşan bu topluluk çoğunlukla kerpiçten inşa ettikleri kulübelerde yaşamaktadırlar. Bu özgün tasarımlara sahip toprak konutlar, Afrika geleneğinde sıkça görülen tarih öncesi

sembolik motifler ile detaylı bir şekilde bezenmiştir. Gurunsi halkı içinde bulunan Kassane kabilesinin yaşadığı Tiebele köyü bu tür yapılardan oluşmaktadır (Şekil16-17). Köy yerleşimi bölge olarak Gana ve Burkina Faso sınırları arasında yer almaktadır (Smith, 1986: 52). Yerel halk için bu evler hem form hem de inşa eylemleri açısından sembolik anlamlara sahiptir. Örneğin, kare planlı evler yalnızca evli çiftler, dikdörtgen planlı evler ise bekâr olanlar için inşa edilmektedir. Diğer yönden Çatalhöyük yapı planına benzer şekilde, köyde bulunan birçok yapının duvarları soğuk dönemlerde ılık kalması ve kavurucu yaz sıcaklarından korunmak için birbirlerine yakın inşa edilmiştir. Bu düzende tasarlanmış kerpiç evler ayrıca rakip kabilelerin saldırılarına karşı da bir savunma sistemi görevi görmektedir. Gurunsi halkına özgü bu yapılar, Afrika'nın birçok bölgesinde tasarım ve dekor tekniği yönünden varlığını hissettirmektedir. İlkel düşünce sisteminde olduğu gibi Afrika sanatları da bir amaca ve anlama hizmet ettiğinden dolayı, geleneksel düzlemde sanat icra etme kaygısı güdülmemektedir. Gurunsi halkı yerel dilde nesneleri güzelleştirme anlamına gelen "Bambolse" kavramını gerçekleştirdikleri eylemin temeli olarak görmektedir. Aynı şekilde toprak evlerin inşası ve dekor süreçleri de bu kavram çatısı altında ortaya çıkmaktadır. Yeni konutlara ihtiyaç duyulduğu zaman, köyün erkekleri inşaatın yalnızca dış yüzeyinden sorumludurlar ve yapının iç kısmının oluşturulmasında daha yaşlı olan insanlar çalışmaktadır. Giriş kapısı her zaman batı yönüne doğru konumlandırılmak zorundadır. Bu bölüm erkek alanı anlamına gelen "Zanore" terimi ile tanımlanmaktadır ve yapının iç kısmı da kadın alanı olarak belirtilmektedir. Yeni konutlar inşa edilmeden önce, bir kâhine danışılarak hasat dönemine girilmeden evin yeri belirlenmektedir. İnşaat tamamlandıktan sonra, kadınlar evin iç ve dış dekorasyonunu yapmaktadırlar. Toprak evlerin dış yüzey bezemeleri her dört yılda bir tekrar dekore edilmektedir ve bu işlem sırasında yine köyün kadınları çalışmaktadır (Smith, 1986: 52-58).



Şekil 16: Kadınlar tarafından dış yüzeyine motifler işlenen bir Gurunsi yapısı (Smith, 1978: 40).



Şekil 17: Kassena kabilesine ait bir yapı örneği (Smith, 1989: 65).

Bir diğer örnek Hindistan'da her yıl düzenlenen Ganesh Chaturthi Festivali'nde gerçekleştirilen ritüellerde inşa edilen kil heykellerdir. Ganesh Chaturthi, Hindistan genelinde en popüler Hindu festivallerinden biri olup, Tanrı Ganeşa'nın doğum günü olduğuna inanılan günde gerçekleştirilmektedir. Hint mitolojisinde Ganeşa, Ana tanrıça Parvati (Shakti) ile dört büyük tanrıdan biri olan Shiva'nın çocuğudur. Mitolojiye göre Shiva'nın aksine Shakti bir çocuk istemektedir ve kendi kendine bir tane yaratmaya karar verir. Vücudunu zerdeçal ve yağ ile kapladıktan sonra, cildinde kuruyan karışımı (kiri) kazıyıp ovuşturur ve biçimlendirir. Böylece erkeğin yardımı olmadan yaratılan anlamına gelen Viyanaka adını verdiği bir çocuk yaratır. Ona mağarasının kapısını koruması ve kimseyi içeri sokmaması için emir verir. Shiva'yı hiç görmemiş olan Vinayaka, onu içeri girmesine izin vermez. Bu durum Shiva'yı çok öfkelendirir ve üç dişli

mızrağını kaldırarak Vinayaka'nın başını keser. Shakti bunu öğrendiğinde, acısından dolayı teselli bulamaz ve oğlunu geri ister. Onu sakinleştirmek için, Shiva Vinayaka' nın başsız bedenine bir filin başını yerleştirir ve onu diriltir. Shiva ona bütün varlıkların efendisi anlamına gelen Ganesha ya da Ganapati adını verir. Diğer hikayelerden birinde Ermişler, işlerinin kolay gitmesi için Shiva'dan bir tanrı yaratmasını dilerler. O da Parvati'nin yüzüne bakar ve derin düşünceye dalar. O anda yüzünün çevresindeki parlaklıktan güzel bir yaratık ortaya çıkar. Parvati bu yaratığı kıskanır ve öfkeye kapılarak onu fil başlı ve şiş göbekli bir yaratık haline getirir. Bir başka hikayede annesi Parvati, oğlunun güzelliğiyle çok övünmektedir. Sani'den (Satürn gezegeni) oğluna bakmasını ister. O arada Sani'nin ne kadar güçlü bakışları olduğunu unutmuştur. Sani çocuğun başına bakar bakmaz çocuğun başı yanarak kül olur. Brahma, Parvati'ye üzülmemesini, hemen bir baş bulup yerine koyarsa, oğlunun yaşayacağını söyler. Parvati'nin bulduğu ilk baş ise bir filin başıdır. Diğer bir hikaye, Parvati banyo yapmaya gittiği sırada oğluna, kapıya göz kulak olmasını, kimseyi içeri almamasını söyler (bu oğul, bedenindeki kirden yaratılmış bir yaratıktır). Shiva, Parvati'nin banyosunun önüne gelir. Oğlu onu içeri sokmaz. İkisi de diretirler. Sonunda Shiva oğlanın başını keser. Parvati çok üzülerek Shiva' dan, derhal onu iyileştirmesini ister. O da emrindekilere, buldukları ilk canlının başını getirip çocuğun bedenine eklemelerini ister. Bu tek dişli bir fil başıdır (Kaya, 1997: 70, 71). İkonografik olarak incelendiğinde Ganeşa, kısa, şişman ve sarı renkte bir figür olarak tasvir edilmektedir. Dört kolu, tek hortumlu ve tek dişi olan bir fil başına sahiptir. Üç elinde el baltası, kement ve bazen bir deniz kabuğu (istiridye) tutmaktadır. Dördüncü elindeyse genellikle Hint mutfağında popüler top şeklinde bir tatlı olan laddu tutmaktadır (Ghatak, 2019: 925). Her zaman yanında bir fare ile gösterilmektedir. Bu özellikleriyle Ganeşa bilgelik tanrısıdır ve hayat hikayesinden dolayı engellerin aşıcısı olarak kabul edilmektedir (Kaya, 1997: 70). Genellikle jestleri üzerinden armağanlar veren bir tanrı olarak gösterilmektedir. Bu nedenle bu gün, annesi Parvati'nin onu anlatılarda vücudundan elde ettiği tozdan (kirden) yarattığı gün olarak Ağustos ve Eylül aylarında kutlanmaktadır. Genel inanışa göre, Ganeşa on gün boyunca toprakları ziyaret ederek inananları kutsamaktadır. Festivallerin temel öğesi olan kil heykeller, etkinlikler başlamadan çok önce ustalar tarafından farklı boyutlarda yapılmaktadır. Özel olarak dekore edilen bu heykeller festival süresince oluşturulmuş geçici yapılara ve evlere

yerleştirilerek, on gün boyunca kutsanmakta ve tapınılmaktadır. Festivalin on birinci gününde, kil figürler bir törenle suya bırakılmakta ve inananlar Tanrı'nın bir sonraki yılın erken döneminde geri dönmesi için dilekler eşliğinde dans edip şarkı söylemektedirler (Agarwal, 2022: 504-506) (Şekil 18). Fakat bu etkinlikler sonunda, kil heykelleri süslemede kullanılan boyalar ve aksesuarlar büyük bir çevre kirliliği yaratmaktadır. Bu da bolluk ve bereket için yapılan bu ritüelin çelişkili yanını göstermektedir. Bundan dolayı bugün, çevreye daha duyarlı heykellerin yapılması için birçok çalışma yürütülmektedir.



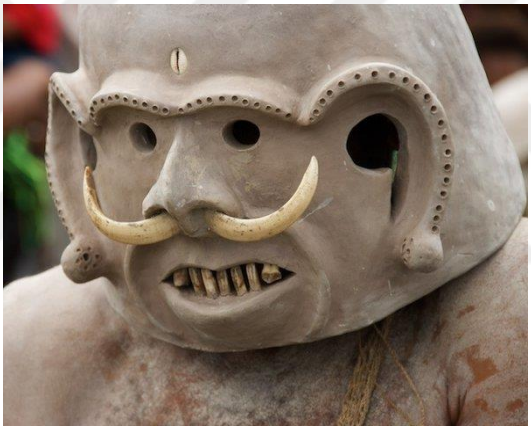
Şekil 18: Ganesh Chaturthi Festivali'nde suya bırakılan Ganeşa heykeli (Ghoshal, 2016: Web).

Bir diğer uygulama olarak, Papua Yeni Gine'nin Holosa[6] olarak da bilinen Asaro kabilesinin "Çamur Adamları" toprak ile ilginç bir ritüel geliştirmişlerdir. Bu insanlar kilden yapılmış maskeli başlıkların ön planda olduğu geleneksel bir kostüm giyen kişilerdir. Papua Yeni Gine'nin Doğu Dağlık Bölgesi'ndeki Goroka köyü yakınlarında yaşamaktadırlar. Asaro başlığı gri renkli kilden yapılmaktadır (Şekil 19). Son derece plastik olan bu kil, bölgeye yakın dere yataklarından çıkarılmaktadır. Daha sonra köye getirilen kil zanaatkârlar tarafından şekillendirilmektedir. Katmanlı kil halkaları iç ve dış taraftan parmaklar ile düzeltilerek oval şekilli bir kafa formu ortaya çıkarılmaktadır. Sonrasında gözler, kulaklar ve burun dahil olmak üzere yüz hatları şekillendirilerek oval şekilli kafaya yerleştirilmektedir. Grotesk etkiler taşıyan kil maskede göz çukurları, kulaklar, burun ve ağız bölümleri açık bırakılmaktadır. Bazen çıkıntılı gri bir dil ile büyük boşluklarla bir dizi domuz dişi dudaklara yerleştirilmektedir. Alın ve yanaklar bazı durumlarda desenler ya da

[6] Asaro dilinde hayalet anlamına gelmektedir.

rölyefler eklenerek görünüm güçlendirilmektedir (Mel, 2016: Web). Bu kil başlıkların nasıl ortaya çıktığı ile ilgili çok net bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Papua Yeni Gine ve Pasifik bölgesi ile ilgili çoğu seyahat rehberi ve popüler kitapta, efsanevi Asaro Çamur Adamları'nın varlığından bahsedilmektedir. Bu anlatılardan birine göre hikaye şu şekilde aktarılmaktadır;

> "Birçok kabile savaşlarından birinde, Asaro halkı büyük bir kıyım yaşamıştır. Hayatta kalanlar nehrin çamurlu kıyılarına sığınmış ve orada gece oluncaya kadar saklanmışlar. Bütün vücutları çamur ile kaplı bir şekilde sessizce uzaklaşmaya çalıştıklarında, düşman tarafından fark edilmişler ve öldürülenlerin intikamını almak için gelen hayaletler oldukları sanılmış. Bu nedenle düşman paniğe kapılmış ve kaçmış. Asaro insanları da bu olayda istemeden yaptıkları makyajın etkisiyle bunu bir savaş stratejisi ve bir tür psikolojik savaş olarak geliştirmişler. Daha sonrasında çamur maskeleri yaratmışlardır" (Otto & Verloop, 1996: 353).



Şekil 19: Mudmen olarak adlandırılan bir Asaro kabilesi üyesi ve taktığı kil başlık (Mel, 2016: Web).

Fakat Danimarkalı antropolog Ton Otto'nun 1996 yılında bu gelenek üzerine yaptığı araştırmaya göre hikayenin aslı bambaşkadır. 1800'lü yılların sonunda Asarolu bir kabile üyesinin köyden ayrılarak gittiği başka bir bölgede "bakime" isimli bir uygulamayı öğrenmesiyle bu geleneğin başlatılmış olması muhtemeldir. Bakime geleneği en basit tanımlamayla rakip kabileden birisinden intikam almak için birinin kendisini kamufle etmesidir. Bu kamuflaj bir tür ağaçtan elde edilen beyaz özsu ile bütün vücudun kaplanması yoluyla yapılmaktadır. Bu gelenek daha sonra Asarolu insanlar tarafından "girituwai" adını verdikleri bir yönteme dönüştürülmüştür. Bu yöntemde başın üzerine sıkıca oturtulan bambu ve liflerden ördükleri bir çuval parçasını çamurla sıvamışlardır. Görüşü kolaylaştırmak için

göz bölgesinde delikler açılmıştır. Bu noktada ağacın öz suyundan yapılan kamuflenin çamur ile yapılan bir yönteme dönüşmesi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Otto, bu yöntemin asıl malzemeye ulaşılamamasından dolayı daha bol bulunan kil ile geliştirildiği düşüncesindedir. Aynı zamanda Otto, bu geleneği münferit bir olgu olarak görmemektedir. Bu nedenle bölgede gerçekleşen kabile savaşlarında benzer uygulamalar görülmektedir. Örneğin Hagen Dağı'nda erkekler savaşa giderken kendilerini gizlemek ve daha heybetli görünmek için vücutlarını kömürle karartmaktadırlar. Bu uygulama savaş sırasında savaşçılara eşlik eden ata ruhlarıyla ilişkilendirilmiştir. Aynı zamanda bölgede yüzün ve vücudun çamur ile kaplanması bir yas ifadesidir. Başka bir ritüelde Waghi halkı kendilerini beyaz kille kaplayarak ve kaba maskeler takarak ellerine aldıkları bitki demetlerini sallar ve kendilerinden geçmiş bir vaziyette sağa sola koştukları belirtilmektedir. Bu ritüelde ruhları taklit ettikleri söylenmektedir. Bu açıklamalar aslında Mudmen geleneğinin gizlenme, hayalete benzer görünüm kazanma, yas ve intikam gibi olguları içerdiğini göstermektedir (Otto & Verloop, 1996: 355-356). Asaro dilinde hayalet anlamına gelen ve bu maskeli adamları tanımlamak için seçilen bir isim olan Holosa'nın ilk görüldüğünde ortaya çıkardığı korku söylencelerde, hikayelerde ve şarkılarda anlatılmaktadır. Bu yeni isme uygun bir ritüel de geliştirilmiştir. Bir tür dans performansına benzeyen temsillerinde minimum düzeyde hareket vardır. Hareketler yavaştır, çünkü bir çamur adamın bacaklarının kırık olduğu ve ölüm sonrası kemiklerin kırılganlığına sahip olduğu söylenmektedir. Yaprakların tutulması ve çürüyen etin kendine çektiği hayali sinekleri korkutmak için savurma hareketleri yapılması gibi metaforik anlamlar kullanılmaktadır. İntikam unsuru, silahların tehditkâr bir şekilde tutulmasıyla korunmaktadır. Komşu kabileler onlara Holosa adını vermiştir. Fakat yerel halk ve turistler onları çamur adam olarak adlandırarak kültür endüstrisinin bir parçası haline getirmişlerdir. 1970'li yıllarda popüler kültürün evrensel düzeyde genişlemesiyle, bu kültür de tüketim kültürünün bir parçası haline gelerek asıl amacından uzaklaşmıştır. Turistlerin köy ziyaretleri, reklamlar, devlet destekli tanıtım ve kültürel pazarlama teknikleri içinde bu gelenek bir gösteriye dönüştürülmüştür (Otto & Verloop, 1996: 357). Hatta Australian Museum' da Asaro kabilesi üyelerinin Holosa kil maskesi yapımını göstermeleri için bir sanatçı rezidansı bile düzenlenmiştir (BBC, 2016: Web) (Şekil 20-21).



Şekil 20: Australian Museum' daki sanatçı rezidansı etkinliği için ilk defa Papua Yeni Gine sınırları dışına çıkmış olan dört Mudmen (BBC, 2016: Web).



Şekil 21: 1991 yılında yapılan bir reklam afişi

(Otto & Verloop, 1996: 371).

Sonuç olarak toprak ile ilişkili gerçekleştirilen bu örnekler, insan üretimi nesnelerin ve eylemlerin başlangıcından son biçimlerine kadar, ortak olarak kabul görmüş imgeleştirmeler içinde temsiliyetlerini kazandıklarını göstermektedir. Bu ortak var oluş içinde nesneler yüzey-form, temsil-sunum, imge-nesne, malzeme-kavram, doğa-kültür, düşünsel-fiziksel deneyimler, vücut-akıl gibi olgular ile kavramsallaştırılmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi bu durumu Lévy-Bruhl "Pars Pro Toto" ilkesi (bütün yerine geçen parça) ile tanımlamaktadır. Bu ilke, tarih öncesi dönemlerden ilkel kültürlere kadar insanların kullandığı simgeleştirmelerin ya da sembolleştirmelerin, sadece kavram ve nesne arasında

kurulan bir ilişki olmadığını, aynı zamanda töz birliğine kadar giden bir bütünleşme üzerine kurulduğunu ifade etmektedir (Lévy-Bruhl, 2016: 165). Bu minvalde toprakla kurulan ilişki ilk olarak insan türünün imgelem ve soyutlama yetisi sonucunda gelişim göstermiştir. Sonrasında işlevsellik dışında toprağın yan anlamlar kazanmasıyla (doğaya insani özellikler atfedilmesi) birçok ritüel biçimi ortaya çıkmıştır. Toprak üzerine oluşturulan bu soyutlamaların, gündelik ihtiyaçlar için yapılan işlevsel bir yapıda ya da pişmiş topraktan bir nesnede yan anlamlarını koruduğunu göstermiştir. Dolayısıyla doğa güçleri karşısında duyulan korku, hayvanın yenilgiye uğratılmasından duyulan sevinç, ölülere duyulan saygı ve bereket uygulamaları gibi insan eylemleri, bu düşünceleri uyandıran objelere nesnel olarak sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle bu nesnelerin imgesel bilgisi aynı zamanda insanın toplumsal olarak kendisinin de bilgisi haline gelmiştir (Kagan, 1993: 207-208). Günümüz modern toplumlarının aksine ilkel insan, doğa nesnelerine insan üzerinden kazandırdığı kutsallığı gündelik yaşama entegre etmiş ve bu bilgiyi insan üretimi nesnelere aktarmıştır. Bu noktadan hareketle pişmiş toprak nesneler bu düşünce yapısını görebilmede ve anlayabilmede önemli bir maddi kültür olarak karşımızda durmaktadır.

3. BÖLÜM

PİŞMİŞ TOPRAK NESNENİN ARDINDAKİ İLKEL KÜLTÜREL SÜREÇ

3. BÖLÜM

PİŞMİŞ TOPRAK NESNENİN ARDINDAKİ İLKEL KÜLTÜREL SÜREÇ

"Düşündüklerimiz ya da inandıklarımız nesneleri görüşümüzü etkiler"[7]

John Berger

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında çalışmanın ana konusu, bir insan üretimi olarak pişmiş toprak formların oluşumunda etkin rol oynayan imge, kavram ve anlamın bu nesnelere nasıl biçim kazandırdığı üzerinedir. İlk bölümde bahsedilen insan, imge ve nesne arasındaki ilişki üzerinden bir nesne olarak pişmiş toprak formlar incelendiğinde, insan yapımı nesnelerin kimliklerini çok yönlü bir şekilde ortaya koyduğu, fakat arka planlarında var olan faktörlerin tam anlaşılabilmesi için, direkt olarak görünür olamayan anlamların çözümlenmesinin önem arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Burada amaçlanan genel bir sanat eseri çözümlemesinden ziyade, maddi kültür alanını oluşturan insan yapımı nesnelerin ardında bulunan çok katmanlı anlam tabakalarının, nesnelerin biçimlerinde ve işlevselliklerinde oluşturduğu değişimleri tanımlamaktır. Bu nedenle doğa, insan, kültür ve nesne birlikteliği kapsamında, bu tür nesnelerin mevcut gündelik kullanımların yanında kazandıkları yan anlamlar önemlidir.

3.1. Kültürel Verilerin Nesnel Olarak Kalıcılık Kazanması Bağlamında Pişmiş Toprak Nesne

Bilimsel verilere göre, kilin teknolojik gelişmelerle ilk kez pişirilmeye başlandığı Neolitik dönemden itibaren pişmiş toprak nesneler toplumsal yaşamın her alanında kullanılagelen işlevsel araçlar olmuşlardır. Bu işlevsellik yalnızca gündelik ev içi uygulamalar ile sınırlı kalmamıştır. Özellikle sosyo-kültürel bağlamda insanlık tarihi boyunca toprak ile kurulan soyut ilişki birçok inancın oluşmasına neden olmuştur. Toprak ile ilgili bu inançlar, aynı zamanda toprak malzeme ile üretilen birçok nesneye anlamlı formlar kazandırmıştır. Bu anlamlar pişmiş toprak nesnenin biçiminden yüzeyindeki uygulamalara (bezeme, rölyef vb.) kadar işlenmiştir. Bu uygulamaların temelinde salt doğa unsuru yer almaktadır, çünkü doğa her türlü insan amacının benzemeye çalıştığı kusursuz bir modeldir. Bunun yanında biçimsel söylevin bir parçası olarak bir yan anlama

[7] John Berger, Görme Biçimleri, Metis Yayınları, (Çev.: Yurdanur Salman), 2008, İstanbul, s. 8

dönüştürülen doğadan hiçbir zaman vazgeçilememiştir (Baudrillard, 2014: 78). Bu nedenle günümüz modern toplumlarının gündelik yaşam pratiklerinin aksine, geleneksel kültürlerin gündelik yaşam pratikleri özünde farklı ve doğa ile daha sıkı bir ilişki içindedir. Bu ilişki, kaçınılmaz olarak bütün nesnelere yansımaktadır. Bu nesneler arasında pişmiş toprak nesneler yan anlamların en yoğun görüldüğü maddi kültür alanı olarak ön plana çıkmaktadır. Fakat bu yan anlamlar kazandırılmadan önce nesneler ya da şeyler herhangi bir yerde kendi başlarına bir kendilik durumu içinde bulunmaktadır. Örneğin, doğa içinde bulunan herhangi bir kaya, manevi ya da fiziksel bir insan müdahalesi olmaksızın kendi varlık alanı içine karışmaktadır. Fakat insanların şeyleri nasıl tanımladığı, algıladığı ve kategorize ettiği onları nasıl kullandıklarıyla yakından bağlantılıdır. İnsanların şeyleri bildiklerini iddia ettikleri ve onları kullanışlı hale getiren farklı yollar, diğer şeylere bağlanan farklı yolların açılmasına neden olmaktadır (Hodder, 2018: 31). Bu noktada Heidegger'in testi üzerinden verdiği örnek önemlidir. Testi, yapıldığı malzemeye bir duruş kazandırılması ile topraktan yaratılmıştır. Yani bir nesne, insan ile mesafeli olacak şekilde tasarlanmış ve insana karşı olacak şekilde düzenlenmiş bir şeydir. Daha açık bir ifadeyle, testi içine ne konulursa onu kapsar, ardında da o sıvıyı dışarı boşaltır. Su ve şarap, bir membadan, yağmurdan ya da toprakta yetişen üzümden elde edilmektedir. İnsanların susuzluğunu gidermek için ya da tanrılar şerefine boca edilmek için kullanılmaktadır. Yani testi, insanları, tanrıları, yeryüzünü ve gökyüzünü birbiriyle ilişkilendiren bir bağlantı noktasına dönüşmektedir. Bu nedenle testiyi bir şey yapan, bu bir araya getirme durumudur (Hodder, 2018: 24,25).

Bu noktada Marcel Mauss'un potlaç ve kula kavramları konuya açıklık getirme noktasında değer teşkil etmektedir. Ona göre potlaç anlık değiş tokuş ritüeli olarak tanımladığı bir armağan sistemidir. Kula ise armağan değiş tokuşunun kutsallaştırıldığı bir sistemdir. Bu sistemde ev sahibi hediyeler vermekte ve kabul etmektedir. Böylelikle potlaçın yarattığı bağlılığın kabul edildiği ortamda armağanı veren kişi, dost ya da düşman ayırmaksızın cömertliğini göstermek zorundadır. Hediye vermeksizin potlaç ritüeli gerçekleşmemektedir. Buna benzer şekilde hediye olmadan ortama gitmenin de bir anlamı yoktur. Diğer bir durumda kabile ya da topluluk içinde sırası gelen kişinin beraberindeki kişilere bir potlaç sunması zorunludur. Bu nedenle bütün bu

değiş tokuş eylemi bir mücadeleye dönüşmektedir (Mauss, 2018: 22-24). İlerleyen süreçte ilk armağan ile karşı armağan alışverişi veren eli yüceltirken alan eli alçatmaktadır. Dolayısıyla armağan alan, armağan verenin bağımlılığı altına girerek ona tabi olmaya başlamaktadır (Mauss, 2018: 28-29). Buraya kadar potlaç hakkında verilen bilgiler, veren elin elde ettiği mülkiyet hakkının ortaya çıkışı ile ilgilidir. Bu mülkiyet ilişkisi ya da potlaç günümüz dünyasında halen varlığını başka biçimlerde devam ettirmektedir. Duruma farklı bir yönden yaklaşıldığında potlaçın insan ve tanrı arasındaki iletişimde de etkin olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mauss'un Maori hukuku üzerinden verdiği örnek açıklayıcıdır. Bu hukukta, şeyler üzerinden kurulan bağın, ruhlarla bağı olduğundan dolayı o şeyin kendisinin de bir ruhu vardır. Bundan dolayı birisine bir şey sunmak, kendinden bir şey sunmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle alınan şey karşı tarafın özünden bir parça olduğu için bunun geri verilmesi hayati zorunluluktur, çünkü alınan şeyi elde tutmak, büyüsel ve dini olarak kişiyi ele geçirdiğinden tehlikeli ve ölümcüldür (Mauss, 2018: 92). Bu örnek insan ve tanrı arasındaki alışverişin önemine dair kesin veriler sunmaktadır. Burada veren el, mistisizmim egemen olduğu çağlarda doğa, totemizmin egemen olduğu dönemlerde ise tanrısal varlıklardır. Bu veren eller sayesinde insanlar elzem olan hayati ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar ve bu hediyelerin karşılığında hediyeler sunmak zorundadırlar. İlkel kültürler göz önüne alındığında bu dönüşüm son derece doğaldır, çünkü insanların anlaşmak zorunda oldukları ilk varlık grupları ölülerin ruhları ve tanrılardır. Bu varlıklar şeylerin ve mülklerin gerçek sahipleridir. Bu nedenle potlaç yapılması zorunlu bir ritüeldir. Özellikle adak sunma yoluyla yok etme zorunlu olarak verilen bir bağıştır. Temelde bakıldığında bu karşılıklı alışverişin arka planında yine mülkiyet hakkının korunması durumu ortaya çıkmaktadır. Bu da tanrılardan satın almak gerektiğine ve tanrıların şeylerin karşılığını geri vermeyi bildikleri inanışını güçlendirmektedir. Örneğin, mal sahibi gerçekte kendisine ait ama ruhlara ait olduğunu düşündüğü mallar üzerinde eylemler gerçekleştirmek için onu satın almalıdır. Kendi ağacını kesmeden, kendi toprağını sürmeden ya da kendi evinin direğini dikmeden önce tanrılara bedelini vermek zorundadır. Ancak bu yolla bu varlıkların kişiye ya da mülke zarar vermesi engellenebilir (Mauss, 2018: 101-102).

Bu nedenle dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, ilkel kültürlerin gerçekleştirdikleri eylem ve davranışların temelinde ayinsel kaçınmaların ve ayinsel yasakların bulunmasıdır. Söz konusu bu tür geleneklerde bir ayinsel yasak, ihlali halinde kişinin ayinsel statüsünde arzu edilmeyecek değişikliklere neden olacağına inanılan bir davranış kuralıdır. Bu nedenle böyle bir ihlalden sonra söz konusu olan kişinin başına büyük veya küçük talihsizlikler geleceği fikri ağır basmaktadır. Bu duruma neden olan eylemler bir cesede dokunmak, onu taşımak veya onun üstünden geçmek, kırık bir tabaktan bir şeyler yemek, bir kadının menstrüel atığı ile temas etmek gibi birçok eylem olabilmektedir. Bu nedenle kişi bazı tedbirler almaya başlamakta ve bu tedbirler yine ayinsel eylemler olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak sergilenen bu karşı ayinsel eylemlerle bu tür tehlikelerden korunulmakta ve eski ayinsel statüye kavuşulmaktadır. Bu durum semavi dinlerde yasaklı olarak görülen bazı hayvanların etlerinin yenmesi ya da bazı davranışların yapılması durumda günah sayılacağı gibi kurallarla benzerlik göstermektedir (Radcliffe-Brown, 2020: 165-167). Bu noktada Radcliffe-Brown, din ve büyüyü ayrı birer yapı olarak tanımlamaktadır. Frazer'den alıntı yaparak din yapısını, doğa ve insanı kontrol ettiğine inanılan insanüstü güçlerin yatıştırılması ve avutulması olarak tanımlamaktadır. Büyü ise nedensellik kavramının hatalı bir şekilde uygulanmasıdır. Bu tanımlara göre kötülüklerden korunmak için tuz dökmek büyüsel, kutsal sayılan günlerde et yenmemesi dini bir mesele olarak görülmektedir (Radcliffe-Brown, 2020: 168).

Dolayısıyla pişmiş toprak nesneler ilkel kültürlerde totem ve tabu olguları üzerinden birer potlaç nesnesine dönüşmektedirler. Heidegger'in testi örneğinde ifade ettiği gibi, bazı formlar insanlar ve tanrılar arasında alışverişin sağlandığı sunuların araçlarıdır. Bu nedenle tarih öncesi dönemlerden itibaren üretilmiş olan gerek bezemeli ya da kabartmalı kap formlarının gerekse zoomorfik ya da antropomorfik kap formlarının bir araya getirme durumunun nesneleri olmaları anlamında biçimlerini kazandıkları ifade edilebilmektedir. Bu nedenle ortaya konan bu düşünceler pişmiş toprak formların işlevlerine ve algılanış biçimlerine yönelik arka planlarında yer alan kültürel olguların anlaşılmasında önemli veriler sunmaktadır.

3.2. Bir Ritüel Aracı Olarak Pişmiş Toprak Nesne

Neolitik Çağ ile birlikte, insan türü en büyük devrimlerinden biri olan tarımı gündelik yaşama dâhil etmiştir. Toprağın ekilip biçilmesi fikri ile birlikte toprağın büyük zorluklarla temizlenmesi, yabani otlardan arındırılması, tohum atılması, ekilip biçilmesi gibi süreçler kaçınılmaz olarak insanlar ile toprak arasında bir mülkiyet ilişkisi yaratmıştır. Sonucunda bu sıkı ilişki insanların ayrıcalıklı bir ilişkiye sahip olduklarını söylediği şeylere dönüşen çeşitli formların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Hodder, 2018: 53). Bu durumun en önemli göstergeleri toprağın bereket, doğum ve ölüm gibi kavramlar ile ilişkilendirilmesinde görülmektedir. En önemli göstergelerden biri pişmiş toprak küpler (pithos) içine hocker pozisyonunda yerleştirilen ölü gömme biçimleridir. Batı ve Orta Anadolu'da en yaygın mezar tipi, büyük boyutlu bir saklama kabı olan pithoslardır. Bazı pithoslar iki metreye kadar ulaşabilmektedir. Bu tür kaplara ölü gömme pratiği, Anadolu'da kökenleri Neolitik döneme kadar uzanan bir gelenektir. Fakat Erken Tunç Çağı ile birlikte bu nesneler hem yerleşkelerde depolama amaçlı hem de nekropollerde ve ev içlerinde bir tür gömü tipi olarak kullanılmıştır (Şekil 22). Arkeolojik kazılarda gün yüzüne çıkarılan birçok pithos örneğinde birden fazla bireyin birlikte gömüldüğü saptanmıştır. Dolayısıyla bu pithosların birkaç kez yeniden açılarak kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca pithosların toprağa belli bir açıyla (15-45 derecelik açılarda) gömülmüş olmaları, tekrar açma işlemine dair bir fikir sunmaktadır. Bu noktada pitosların gündelik yaşam faaliyetleri içinde besin depolama amaçlı kullanılan nesneler oluşu, birden fazla bireyin aynı pithos içine gömülmesi pratiği ile bir anlam birlikteliği de oluşturmaktadır (Durgun, 2019: 323, 324). Bu dönem topluluklarının tabiatı soyutlama yoluyla kurdukları anlam tabakaları üzerinden bakıldığında, bu nesnelerin bazı yan anlamlar kazandıkları görülmektedir. Bu anlamlar doğum, ölüm, bereket gibi olgular temelinde toprak ile ilişkilendirilerek soyutlanmış ve nesneye aktarılmıştır. Bu düşünceyi Mehmet Ateş şu şekilde yorumlamaktadır;

> "Kişisel ve evrensel olanı benzeştirme tutumu mitolojik anlatıların temel yöntemidir. Bu çözümlemede kadının doğurgan rahmi küplerle de özdeşleştirilmiştir. Küp, kazan, çanak ve çömlek, "Büyük Ana" nın bir sembolüydü. Tanrıçalarla kişiselleştirilen doğanın tükenmez rahminin sembolü olan "çömlek" veya "küpler" sık sık doğurgan ve besleyen kadının sembolleriyle süslenirdi. Hatta bazı

> durumlarda ölüler bile bu küplerin içine defnedilirdi. Bu konumda küp, tanrıçanın doğurgan, koruyucu ve büyütücü rahmi-göbeği olarak algılandığından ölülerin böylesi küpler içine yerleştirilmeleri de bu düşünceyi güçlendirir" (Ateş, 2014: 217).

Benzer düşünceler ortaya koyan Uhri ise, pişmiş toprak kaplar içine yapılan gömünün antropolojik olarak ne anlama gelebileceğini ve o dönem insanının ölü gömme sırasında uyguladığı ritüel içinde bu tip mezarların önemini anlamanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Uhri, Mellart'dan da alıntı yaparak konunun önemine dikkat çekmektedir:

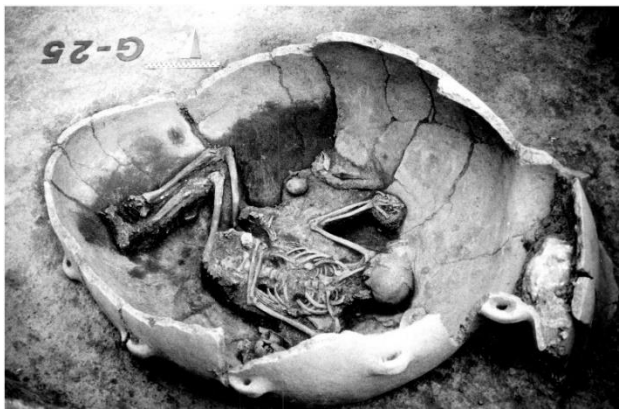
> "Hiçbir arkeoloğun ayırdına varamayacağı, ölen kişinin kişisel dilek ve gereksinimleri, akrabalarının saygı ve sevgisi, olası soyut dini etkenler, ölüm şekli gibi soyut ya da kanıtlanması güç konuların yanı sıra, topluluğun tam olarak şekillendirilemeyen ancak varlığı kabul edilen, toprağın bereket ve verimliliği ile kadının doğurganlığı arasında kurulan ilişki gibi konular özellikle pişmiş toprak gömüler için aydınlatıcı olabilecek bazı nitelikler taşıdığından ister istemez bazı yorumlara girilmelidir" (Uhri, 2010: 31).

Bu nedenle form açısından hamile bir kadını andıran pithosların, öteki dünyada yeniden doğuşu temsil ettiği yolunda bir yorum yapmak olasılık dâhilindedir. Bu tür bir yorumlama sadece bir çıkarsamaya dayalı olduğundan dolayı böyle bir tanımlamayı destekleyecek somut veriler bulunmamaktadır. Bu konuda yazılı belge olmaması ve tarih öncesi dönem insanının düşünce dünyası hakkında bilimsel verilerin bulunmaması bu tür bir yorumun kanıtlanamaz yanıdır. Bir başka ifadeyle sadece maddi kültür kanıtları tarih öncesi dönem insanının ruh ve düşünce dünyasını anlamada destekleyici unsurdur (Uhri, 2010: 31). Bu noktadan hareket edilerek düşünülürse, burada pişmiş toprak gömülerin direkt olarak ana rahmini işaret ettiği ileri sürülebilir ve pişmiş toprak nesnelerin gündelik kullanım eşyası olması yanında, bu tür kullanımlarıyla da kazandığı yan anlam tartışmaya açılabilir. Yine Uhri'ye göre:

> "İlk olarak bereket kültünün, kadının doğurganlığının, doğadaki mevsimsel ya da günlük devinimlerin, güneşin her gün yeniden doğuşu, ayın hareketleri, mevsimlerinin birbirini izlemesi gibi doğal tarih zekâsı ile ayırdına varılan gerçeklerin hep bir dairesel devinim içinde olması ve ölüm sonrasında bir öteki dünyanın bulunması gerekliliğine olan inanışı birbiri ile kaynaştırdığımızda, ortaya ölüyü tekrar öteki dünyada canlandıracak ve o soyut ya da paralel dünyada yaşamasını

> sağlayacak uygulamaların çıktığını belirtebiliriz" (Uhri, 2010: 105).

Kısaca daha önce değinilen insanın doğayı anlama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkan antropomorfik düşünce sistemi burada daha da şekillenmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım insanın tersine çevrilemez olan ölüm olgusunu tersine çevrilebilir hale getirme çabasının bir yansımasıdır. Bu durumda, pişmiş toprak gömülerin sanki yeniden doğuşu sağlayacak öte dünya anneleri gibi görülmesi ve bu tekrar doğuşun güneşle ya da güneşin yeniden doğmasıyla ilintili olması durumu, ilk insanların gözünden düşünüldüğünde muhtemeldir (Uhri, 2010: 105). Bunun yanında pişmiş toprak kap formları, kremasyon işlemi (ölen bireyin bedeninin yakılması) sonrasında küllerin konduğu kutsal nesneler (urne vb.) olarak da kullanılmıştır. Bu işlem Üst Paleolitik dönemden kalkolitik döneme kadar hemen her kültürde görülen doğurgan yumurtadan yeniden doğma beklentisinin bir göstergesidir. Hitit inançları gereği kralların yakıldığı bilinmektedir. Törenlerle yakılan bedenlerin kemikleri ve külleri pişmiş toprak kaplara konulmuştur. Bunlar genellikle kuş gagalı kap formları olmaktadır. Bu kaplar gömülürken gagalarının doğuya doğru konumlandırılmaktadır (Ateş, 2014: 218).



Şekil 22: Pithos gömü, Bakla Tepe Höyüğü

(Şahoğlu, 2016: 172).

Buraya kadar verilen bilgilerde belirtildiği gibi bu nesnelere yüklenmiş olan anlamları kanıtlaması son derecede zor olsa da, günümüzde özellikle dünyanın birçok bölgesinde halen geleneksel yapılarını koruyan yerel kültürler hakkındaki antropolojik ve etnolojik araştırmalar okunabilir veriler sunmaktadır. Ancak bu veriler doğrultusunda geçmiş maddi kültürün okunabilmesi ve üzerine fikir yürütülebilmesi muhtemel hale gelmektedir. Bunun nedeni günümüze kadar

ulaşan bu kültürlerin, soyut ve somut anlamda arkaik yapıya benzer bir yaşam sürdürmeleridir. Bu noktada çanak çömlek formları ele alınmalıdır, çünkü bu nesneler kültürel kalıpların ifadesi için bir araçtır. Çevresel, işlevsel ve teknolojik etkiler çömlek tarzlarını etkilerken, kültürel ve dini etkiler seramik formların evrimini ve sembolik anlamlarını etkilemektedir. Dolayısıyla maddi kültürünün sosyal ve tarihsel bağlamlar içinde irdelenmesi gerekmektedir (Berns, 1989: 32). Örneğin Chewa kültürü bu konuda zengin veriler sunmaktadır. Günümüz Malavi, Mozambik ve Zambiya bölgelerinde bulunan Chewa kültüründe toprak ile kurulan ilişkinin, çömlekçilik faaliyetlerini anlam örüntüleri ile dönüşüme uğratması ve yaşamın vazgeçilmez bir unsuru haline getirmesi önemli bir örnektir. Bu kültürde çömlekler işlevsel nesnelerdir (Şekil 23-24). Yemek pişirmek, depolamak ve su toplamak için kullanılmaktadır. Gözenekli kaplar, suyu soğutmak için "buzdolabı" görevi görmektedir. Ancak Chewa kültürü için bu gündelik kullanımlar, daha geniş, daha karmaşık ve kozmolojik bir yorumun yalnızca bir parçasıdır. Örneğin ideal bir çömlek, iyi bir evliliğin işareti olarak yorumlanmaktadır. Bunun aksine, hasarlı bir çömlek, sorunlu bir evliliğin işareti olarak görülmektedir. Aynı zamanda kırık çömlekler, ölüm ve sosyal ilişkilerdeki kopuklukların (annenin ölümü, toplumdan dışlanmak, aile içi sorunlar vb.) metaforlarıdır. Daha ileri bir örnekte evli erkek eşinin yemek yaptığı çömlekten yemek zorundadır. Başka bir kadının yemek yaptığı çömlekten yemek, keskin bir biçimde yasaktır ve aile içinde büyük sorunlar doğurabilir. Erkek eşine iyi ve dayanıklı çömlekler üretmek ile görevlidir. Ayrıca Chewa toplumunda anneye ait olan çocuklara çok küçükken sadece kendi annelerinin çömleklerinden yemek yemeleri öğretilmektedir. Ancak yetişkinliğe adım atan erkek çocukların yemesi yasaklanmıştır. Yenmesi halinde ensest ilişki ile suçlanmaktadırlar, çünkü bu çömlekler evlilik ile ilişkilendirilmiş ve toplum kültüründe yer etmiş anlamlı nesnelerdir. Yetişkin erkek çocuklar sadece evlendiklerinde kendi eşlerinin yemek pişirdikleri çömleklerden yemek yiyebilmektedirler (Kilgore, 2017: 67). Bu gelenek çok uç bir örnek olarak görülebilir. Fakat örnekten de anlaşılacağı gibi çömlek bu noktada gündelik mutfak kültürünün bir parçası olmasının ötesinde evlilik kavramının nesnel karşılığı halini almıştır. Bu uygulamalar yalnızca evlilik ile ilişkili değildir. Bir kadın öldüğünde, çömleklerinden biri genellikle kırılmakta ve onunla birlikte gömülmektedir. Bazen de ölen kadının mezarının üzerine kırık çömlekler serpilmektedir (Kilgore, 2017: 67). Bazı etnografik kültürlerde bellek, geçmişin

unutulması aracılığıyla tanımlanıp şekillendirilmektedir. Bu durum, gelip geçici anıtların veya daha özenli objelerin yapılıp sonradan tahrip edilmesi, çürümeye bırakılması ve erişilemeyecek yerlere konması gibi pratikleri barındırmaktadır (Kuijt, 2019: 266). Bu duruma benzer bir pratik olarak Chewa kültüründe objelerin, ölü gömme ritüellerinin bir parçası olarak kasıtlı bir şekilde kırıldığını göstermektedir. Nesnelerin kırılmasının, bu dünyada kullanılan objelerin ölüler dünyasından ayrılması ile ilişkili bir anlamlandırma olabileceği olasılık dâhilindedir, çünkü bu kırılmış nesnelerin diğer mezar objelerinden farklı bir işlevi veya anlamı olduğu açıktır (Durgun, 2019: 326). Buradan hareketle Neolitik dönemden itibaren Anadolu ve Mezopotamya'nın ölü gömme geleneklerinde görülen pitos gömü biçimi ile anne karnının ilişkilendirilmesinin, rahim ve yeniden doğuş gibi anlamları oluşturmuş olabileceği düşüncesi Chewa kültürünün gelenekleri ile benzerlikler göstermektedir. Chewa kültürü konusunda kapsamlı araştırmalar yapan Antropolog Dr. Laurel Birch Kilgore çanak-çömlek ile kadın arasında kurulan ilişkiyi şu şekilde ifade etmiştir;

> **"**Çıraklık yaptığım Chewa kadınları, çanak-çömleklerin rahim (mimba) gibi hamile bir kadın şeklinde olduğunu söylediler. Hamilelik sırasında cinsel ilişki yasak olduğu gibi, geçmişte çömlekçilerin çömlek yapımının kritik aşamalarında, (örneğin çömleklerin pişirilmesi sırasında) cinsel ilişkiye girmek de yasaktır. Çünkü çömlek üretiminin teknolojik süreci kadının doğurganlığı, doğum ve yeni hayatın yaratılması ile ilişkilidir. Çanak-çömleği biçimlendirme ve onu rahim benzeri bir şekle sokma süreci gizemli bir süreçtir" (Kilgore, 2017: 67).

Benzer şekilde Merkez Afrika'da Bakitara ya da Bayoro olarak bilinen halkın (Roscoe, 1923) madencileri yerin sahibi ruhları yatıştırmak ve çalışmaları sırasında özellikle cinsel olmak üzere birçok tabuya uymak zorundadırlar. Ayinsel arılık önemli bir rol oynamaktadır. Başka bir örnekte Haitili yerliler altın bulmak için temiz olmak gerektiğine inanmaktadırlar. Bu nedenle maden aramaya uzun süre oruç tuttuktan ve cinsel perhiz yaptıktan sonra başladıkları bilinmektedir (Eliade, 2011: 60). Bu örnekler toprağın ana tanrıça kültü üzerinden kadın imgesi ile kavramsallaştırıldığını kanıtlar nitelikte önemli etnolojik göstergeler sunmaktadır. Bu noktada benzer örnekler Anadolu coğrafyasında da karşımıza çıkmaktadır. Prof. Güngör Güner'in 1972-1976 yılları arasında Anadolu'daki ilkel çömlekçilik zanaatı üzerine gerçekleştirdiği araştırmalar sonucunda önemli bulgular elde edilmiştir. Örneğin, Kastamonu'ya 13-14 km uzaklıkta bulunan

Küçüksu köyünde çömlekçilik ile uğraşan kadınlar, bu zanaatın onlara Hz. Fatma'dan miras kaldığını dile getirmişlerdir. İnanışlarına göre Hz. Fatma bir gün aş pişirecek kap bulamadığı için çaresizlikten çamuru oymuş, onu pişirmiş ve aş pişirmek için kullanmıştır. Bu nedenle bölgenin kadınları için pişmiş toprak kaptan yemeğini yemek sevap olarak görülmektedir. Aynı zamanda bölgede, çömlekçiliğin ilk ustalarının kadınlar için Hz. Fatma, erkekler için de Hz. Ali olduğuna dair güçlü bir inanç bulunmaktadır (Güner, 1988: 47). Pişmiş toprak kap formları Anadolu insanının ölüm ile ilişkili ritüellerinde de yer almaktadır. 1970'li yıllarda Ordu ilinin Ünye ilçesinde "Ölü Çömleği" olarak bilinen formlar üretilmiştir. Bir ibrik ve dört çömlekten oluşan bu pişmiş toprak nesneler ölülerin yıkanmasında kullanılmıştır. İnsanın topraktan yaratıldığı inancı ile bağlantılı olarak ölünün de toprak kaplar ile yıkanarak son yolculuğuna uğurlamanın sevap olduğuna inanılmaktadır (Öney, 2020: 624). Anadolu'da yaygın bir şekilde görülen diğer bir gelenek testi kırma ritüelidir. Bu gelenek genellikle düğün, kına gecesi ve asker uğurlamaları ile ilgili merasimlerin bir parçasıdır. Kırılan testi ile bolluk, bereket, şans, huzur gibi beklentilerin gerçekleşeceğine dair genel bir inanç mevcuttur. Aynı zamanda kırılan testinin çıkardığı sesin kötü ruhları kovacağına da inanılmaktadır. Bu gelenek günümüzde halen uygulanmaktadır (Öney, 2020: 625). Görüldüğü üzere bir kültürde kırılan ya da kırık olan çömlek kötü bir duruma işaret ederken, diğer tarafta başka bir kültürde bereket ve bolluk gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir.



Şekil 23: Pişirim sonrası çömlekleri çıkaran Chewa kadınları

(Kilgore, 2007: 67).



Şekil 24: Malavi Nkhoma pazarında satılan Chewa küp ve çömlekleri (Kilgore, 2007: 69).

Chewa kültürüne benzer bir başka kültür olan Gurunsi, Kuzeydoğu Gana'nın Frafra kültür grubuna ait bir halktır. Bu kültür dünyayı iyiliksever bir tanrı olarak gördüğünden dolayı, toprağa da mistik güçler atfetmektedir. Aynı zamanda atalarının ruhlarıyla birlikte dünya, dini ve sosyal yaşamın dengesini sağlayan düzenleyici bir güçtür. Bu nedenle çömlekçi de dünya ile özel bir ilişkiye sahip olarak görülmektedir. Gurunsi'nin çömlekçisi ve ürettiği kap formları, toplumsal uyumun korunmasında önemli unsurlar olarak yer almaktadırlar. Afrika'nın birçok bölgesinde olduğu gibi, çömlek üretiminde kadınlar ön saflarda yer almaktadırlar. Gurunsi kültüründe kap formları gündelik, dini ve ticari olmak üzere üç faaliyet alanını kapsamaktadırlar. Özellikle ritüel için üretilenler çok katmanlı sembolik anlamlara sahiptirler. Fred T. Smith'in çömlekçiler ile yaptığı görüşmeler sonucunda "duko" olarak adlandırdıkları çömleğin, dünyanın bir hediyesi olarak gördükleri bilgisini aktarmaktadır, çünkü "duko" onlar için suyu, yiyecekleri ve millet birasını daha iyi tatlandırmaktadır. Aynı zamanda "duko", yaşam ve geleneklerin bir koruyucusudur. Çömlekler dini ritüellerde de kullanılmaktadır. Örneğin bir hayvan öldürüldüğünde ateş üstüne yerleştirilen çömlek, ölen hayvanların ruhlarını yatıştırmak için bir törenin odağını oluşturmaktadır. Bir insan öldüğünde de, "kalenga" adı verilen cenaze çömleği tören sırasında ölen kişinin odasının girişine konmakta ve aile misafirperverliğinin bir sembolü olarak kullanılmaktadır. Bir kadın öldüğünde ise "laar" adını verdikleri yemek kabı, kişiliğinin bir sembolü olarak görüldüğünden dolayı cenazesinde kırılmaktadır. Bu, ailenin ölen kişiden ayrıldığı anlamına gelmektedir. Seramik parçaları, bir yandan kadın ve ailesiyle, diğer yandan ise dünya ile bir bağlantı oluşturmaktadır. Kırılan çömleğin parçaları, çömlek yapımında kullanılan kilin içine koyulmak üzere öğütülmektedir. Bu işlemle

birlikte, öğütülen parçalar yenilenmekte ve başka bir yaşam döngüsünün parçası haline gelmektedir (Şekil 25-26). Gurunsi insanları için kap kavramı yalnızca çanak çömlek formlarını kapsamamaktadır. Avlular, ev odaları, ambarlar, tapınaklar ve mezarları da içeren geniş bir kavramdır. Örneğin, mezarlar ölünün kalıntılarının bir deposu olarak değil, aynı zamanda bir kap biçimindeki formlar olarak da kabul edilmektedir. Bu nedenle bir kap formunun muhafaza edici işlevsel özelliği ölü gömme ritüelinde sembolik bir anlama dönüşmektedir (Smith, 1989: 61-62). Bu anlamlandırma biçimi, tarih öncesi dönemlerde görülen pithos gömü geleneği hakkında ileri sürülen teorileri güçlendiren bir başka örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

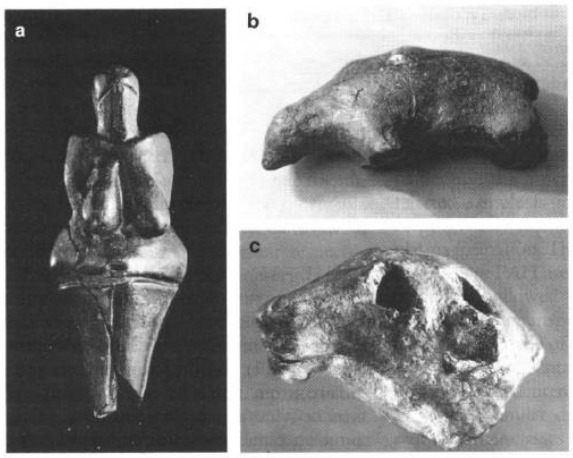


Şekil 25: Gurensi kadınlarının çömlek üretiminden bir görünüm (Smith, 1989: 63).



Şekil 26: Üzerinde kırık çömlek parçaları bulunan atalara ait kutsal bir yapı örneği (Smith, 1989: 61).

Bir diğer önemli konu ana kültüne bağlı olarak yapılmış olan pişmiş toprak figürinlerdir. Bilinen en eski pişmiş kil figürinler, yaklaşık 26.000 yıl önce keşfedilen Dolni Vestonice ve Pavlov gibi Paleolitik Çağ yerleşkelerinden gelmektedir. Görünüşlerinden dolayı "Venüs Figürinleri" olarak bilinen bu figürinler genellikle toprak ana figürleri, üreme ve doğurganlıkla ilişkilendirilen dişi güçlerin sembolleri olarak yorumlanmıştır (Şekil 27). Benzer figürinler, İspanya'dan Urallar'a kadar Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, fildişi veya kireçtaşından oyulmuş olarak bulunmuştur. Bu gelenek devamında pişmiş kil figürinleri, yaklaşık MÖ 19000'de son buzul çağının zirvesinde, Sibirya'nın donmuş çöllerinde yaşamış olan avcı-toplayıcılar arasında, Kuzey Afrika ve İspanya'daki diğer taş alet kullanan topluluklar arasında yapılmıştır. Levant'ta yaklaşık on bin yıl önce ortaya çıkan ilk tarım topluluklarından bazıları da heykel ve figürinler için kili kullanmışlardır. Kil figürinleri, Jericho'nun en eski katmanlarında da bulunmaktadır. Genellikle bu nesneler duvar nişleri yer alan küçük odalarda bulunmuştur. Yüzleri katkılı harçla modellenmiş insan kafatasları da benzer bağlamlarda görülmüştür (Ekosse, 1994: 140).



Şekil 27: 111 milimetre boyundaki Dolni Vestonice dünyada bilinen en eski pişmiş toprak figürinlerden biridir. Ayrıca aynı bölgede ayı figürini ve dişi aslan başı bulunmuştur. Günümüzden 29.000 ila 25.000 yıl öncesine tarihlendirilmektedirler (Vandiver, Soffer, Klima, & Svoboda, 1989: 1004).

Bu figürinler, Durkheim'ın ifade ettiği gibi ortaya çıkan ruh tasarımlarının atalarla ilişkilendirilmesi ve insanın yaşamak için ortaklığına ihtiyaç duyduğu nesnelere aktarılması sonucunda ortaya çıkmış formlar olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla muhtaç olunan bu ruh tasarımlarına onları temsil eden nesneler

üzerinden sunular ve dualar yapılmaya başlanmıştır (Durkheim, 2018: 56). Bu noktadan düşünüldüğünde bu figürinler, en eski kutsal varlık tasarımlarından biri olan ana tanrıça yaratma eylemimin bir parçası olarak, bereket ve doğurganlığın bir simgesi halini almışlardır. Bu nedenle toprağın yüceltilmesi, bereketin ve verimliliğin simgesi haline getirilen Ana Tanrıça düşüncesinin ilk ortaya çıkışının ilkel kültürlerdeki ana soy zincirinin bulunduğu anaerkil dönemlere rastladığına dair genel bir kanı bilim dünyasında hâkim olmuştur (İndirkaş, 2001: 3). Ritüel amaçlı kullanıldığı düşünülen bu formlar için Uhri, Anadolu'da yaratılış olgusunun keşfedildiği, bir başka ifadeyle kadın ile erkeğin birleşmesi sonucu doğum olayının gerçekleştiğinin farkına varılmasıyla başlamış olabileceğini ileri sürmektedir (Uhri, 2010: 190). Basit bir tanımla ifade etmek gerekirse, kadının bedeninden başka bir insan bedeninin hayata dâhil olması olayı, ilkel zihinde tarifi mümkün olmayan bir durum halini almıştır. Dolayısıyla bu doğa olayı ilkel zihinde metaforlaşarak toprağın verici ve dönüştürücü yapısı ile ifade bulmuştur. Uhri konuyu şu şekilde ifade etmiştir:

> "Neolitik figürinlerin ilgi çekici niteliği kadınları temsil edenlerinin kilden, bir başka deyişle toprak kökenli malzemeden yapılmasına karşın, erkek betimlemelerinin mermerden olmasıdır. Bu dikkat çekici olgunun nedenleri üzerine üretilen önerilere göre, kadının doğum-bereket-ölüm üçgenindeki yeri ile toprağın doğum, bereket ve ölümle olan ilişkisi ya da benzerliği bir tutulmakta, bir başka deyişle Kadın'ın hem hayat veren hem de hayatı alan, dolayısıyla yaratan olarak toprakla özdeşleştirilmesi nedeniyle kadın figürinleri topraktan yapılmaktadır" (Uhri, 2010: 190).

Lynn E. Roller ana tanrıça kavramının kökeni üzerine yaptığı araştırmalarda, antik çağlarda bu kavramın yazınsal metinlerde sıklıkla görüldüğünü, fakat tarih öncesi dönemlere ait bulguların bu şekilde tanımlanmasının tartışma konusu olduğuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle tarih öncesi evrenin kalıntıları olan bu figürinlerin, Akdeniz ve Mezopotamya uygarlıklarının inanışlarında bulunan ana tanrıçalarının kökeni olabilecekleri savının ve toprakla ilişkilendirilmesinin detaylı bir açıklamaya ihtiyacı bulunmaktadır. Bu konuda Orta Anadolu buluntuları önemli ipuçları sağlamaktadır. Özellikle Çatalhöyük ve Hacılar yerleşkelerinde bulunan figürinler önemli örneklerin başında gelmektedirler (Roller, 2004: 49) (Şekil 28). Bu yerleşkeleri kazan James Mellaart, figürinleri ilk yorumlayan kişi olarak onları Yunan ya da Roma Kybele kültlerinin arketipleri

olarak yorumlamıştır. Bu nedenle birçok bilimsel yazında bu yorum kabul görür bir bilgiye dönüşmüştür (Mellaart, 1967: 201). Roller da tarih öncesi dönemlerde kadın doğurganlığının simgesel bir yanı olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu simgeciliği dinsel yorumun ötesinde, bu dönem topluluklarının ekonomik ve sosyal yaşamlarının simgeleri olarak görmenin daha doğru bir tanımlama yapma noktasında yararlı olabileceğini düşünmektedir (Roller, 2004: 49).



Şekil 28: Ana Tanrıça heykelciği, pişmiş toprak, Çatalhöyük, Ana Tanrıça tahtta oturmakta ve doğum yapan bir kadını betimlemektedir, tahtın iki yanında kutsal sayılan hayvanlar yer almaktadır

(Anadolu Medeniyetler Müzesi Kataloğu, 1997: 27).

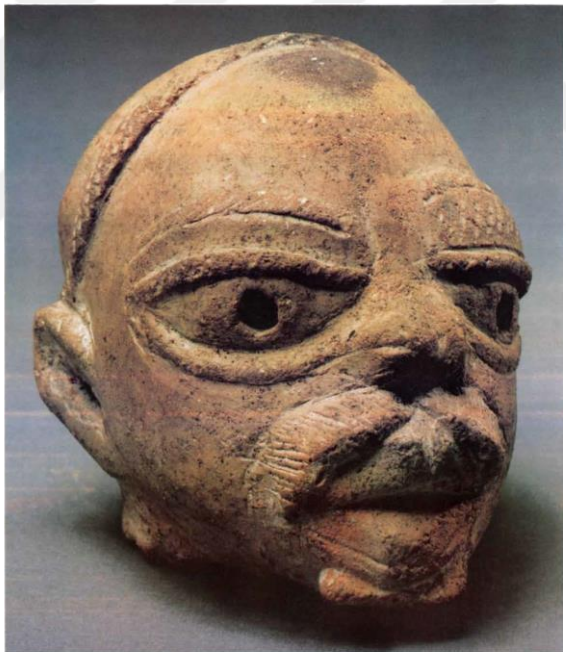
Pişmiş toprak kap formları ve figürinlerin maddi kültür nesneleri olarak en etkin şekilde görüldüğü bölgelerden biri Afrika'dır. Afrika'da toprağın sosyal ve ekonomik ortamlarda kullanımı yaygın ve çeşitlidir. Dolayısıyla yaşamın birçok alanında etkin bir rol üstlenmektedir. Toprak ile ilgili birçok gelenek halen bu bölgede uygulanmaktadır. Güney ve Orta Afrika'da bazı erken ticaret dönemlerinde pişmiş toprak formaları bir para birimi olarak kullanılmıştır. Örneğin Kongo Krallığı'nın seramik kullanarak ticaret yapan topluluklardan biri olduğu bilinmektedir. Başka bir örnekte Rowzi Krallığı, krallığın mahkemesindeki sunaklara pişmiş toprak formlar yoluyla vergi ödenmesine izin vermiştir. Bu bilgiler ışığında pişmiş toprak nesneler Afrika'da halen büyük sosyal ve ekonomik bir değere sahiptir. Kil sadece ticari bir meta olarak değil, aynı zamanda dini uygulamalarda da önemlidir. Bu da dünyanın birçok kültüründe olduğu gibi, Afrika'da da birçok insanın kilin yaradılışta önemli bir rol oynadığına

inanmasından kaynaklanmaktadır. Bunların örneklerini Nijerya'nın bazı bölgelerinde, Haiti ve Brezilya'da uygulanan doğaüstü güçlerle iletişim kurmayı ve bu güçlerin insan yaşamına etkisini anlamayı amaçlayan "voodooism" de görülmektedir. Bu inanışta kil, rahipleri, rahibeleri ve ibadet edenleri süslemek için kullanılmaktadır. Ayrıca kurban, sunak ve libasyon için kil kaplarını da kullandıkları gözlemlenmiştir. İgbolar gibi birçok grup, ruh ya da ata ruh figürleri yapmaktadırlar. Kongo'daki Bakongo, talihsizlikleri belirlemek ve düzeltmek için "minkisi" adı verilen bir nesne kullanmaktadır. Bu nesne kâhinler tarafından, ruh kuvvetlerini tespit etmek ve karşı koymak için önem arz etmektedir. Beyaz kil (kaolen), minkisinin bileşiminde yer almaktadır. Kilin, ruhun bulunduğu yerlerden alındığına inanılmaktadır. Minkisinin ve kahinin gözlerinin beyaz kil ile "aydınlatıldığına" dair bir inanç bulunmaktadır (Ekosse, 1994: 141-142). Görüldüğü üzere yaygın bir kültür biçimi olarak kil figürinleri Afrika'nın birçok farklı bölgesinde bulunmuştur. Genellikle Tanzanya'nın Zigua ve Pare kabilelerinde olduğu gibi ergenlik törenleri ve inisiyasyon uygulamalarıyla bağlantılı olarak kullanılmışlardır. Yaban ve evcil hayvanlar, insanlar ve diğer temsil edilmeyen formlar dahil olmak üzere, Güney Afrika'nın çeşitli arkeolojik sitelerinde 200'den fazla farklı yerde kil figürinleri ortaya çıkarılmıştır. Bunlardan bazıları Botswana'da bulunmuştur. En iyi örnekler, Zimbabwe geleneğine ait yerleşkelerden gelmektedir. Bunlar MS 10. ve 16. yüzyıllar arasına tarihlenmektedir. Bölgedeki en erken tarihli figürinler, ancak MS 200'den sonra kurulan yerleşimlerden gelmektedir. Kil figürinlerinin anlamı ve sembolizmi her zaman net değildir. Muhtemelen, farklı figürinlerin farklı anlamları bulunmaktadır. Bunların zamanla değişmiş veya gelişmiş olabileceğine dair düşünceler mevcuttur. Zimbabwe'deki figürinlerin yakın tarihli bir çalışmasında, erkek ve dişi genital organ oymalarını içeren insan figürinlerinin çoğunun muhtemelen doğurganlık ritüelleri ile ilişkili olarak kullanıldığı öne sürülmüştür. Ancak, zaman içinde bireysel ev temelli doğurganlık törenlerinden toplum odaklı törenlere bir kayma olduğu gözlemlenmiştir (Ekosse, 1994: 142-143). En özgün pişmiş toprak figürinler, Nijerya'nın Jos Platosu'nun batısındaki Nok vadisinde görülmektedir. 1930'larda ve 1940'larda çakıl ve kalay madenciliği sırasında keşfedilen figürinlerin çoğu, boyunlarından kırılmış ve ince işlenmiş insan başlarından oluşmaktadır (Şekil 29). Kollar, bacaklar ve başsız gövdeler de bulunmuştur. Bununla birlikte, tam figürinler nadirdir (Ekosse, 1994: 142). Bu

figürinler, portreler ve çanak-çömleklerin madencilik faaliyetleriyle ilişkili olduğu bilgisi yayıldıktan sonra, rastlantı yoluyla bulunan bu nesnelere tapılmaya değer anlamlar atfedilmiştir. Hatta kutsal alanlara yerleştirilmiş ya da kutsal alanlara tekrar gömülmüşlerdir (Shaw, 1981: 154). Bir teoriye göre Nok figürinlerini üretenler yoğun bir şekilde demir üretimi yapmışlardır. Bu nedenle tarım ve demir dökümhaneleri için kömür üretimi ile ilişkilendirilen genel orman kesimi faaliyetleri ve genel ormansızlaşmanın yayılmasının sonucu olarak yaygın bir tabaka erozyonuna yol açtığını öne sürülmektedir. Bundan dolayı, Nok figürinlerini gömen koşulları yaratan iklimsel faktörlerin insan faktörleriyle birleştiği ileri sürülmektedir (Shaw, 1981: 165). Bu nesnelerin sembolik anlamlarına bakıldığında, olası işlevlerini oluşturan birkaç teori bulunmaktadır. İlk olarak, çoğunun kalay madenciliği yapılan alüvyon yataklarında bulunmuş olmasıdır. İkincisi, bazıları bir yerleşim yeriyle ilişkilendirilmiştir. Üçüncüsü, bir kısmı demir ve metal döküm fırınlarıyla iç içe geçmiştir. Son olarak, Katsina Ala'da bulunan altı Nok kafası ve diğer parçaların keşfi etrafındaki koşullar, pozitif bir kanıt olmamasına rağmen, bunların kutsal yerlerde ya da bir tapınakta yer almış olabileceklerini düşündürmüştür. Örneğin, bazı figürinler oldukça küçüktür ve üzerlerinde delikler olduğu görülmüştür. Bu da onların kolye veya muska olarak kullanılmış olabileceğini göstermektedir. Diğer başka teorilerde, doğaüstü güçleri sembolize eden birçok figürin tanrıları manipüle etmek için kullanılmıştır. Örneğin gıda tedarikinin sürdürülmesi bugün bile hayati bir ihtiyaçtır. Bu nedenle tapınaklar tarım alanlarının üzerine veya yakınına yerleştirilmiştir. Tarım sisteminde her bir yeni alan tarıma açıldığında, yeni bir tapınak kurma yeni figürinlerin sipariş edilmesini gerektirmiştir. Çürümeye terk edilmiş eski tapınaklar mevsimsel seller ile alüvyonların içine sürüklenmiştir. Benzer şekilde, teknik demir döküm prosedürlerine muhtemelen büyüsel ve dini ritüeller eşlik etmiştir. Bu nedenle pişmiş toprak figürinler Taruga fırınlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu tür hipotezlerin çoğaltılması mümkündür (Shaw, 1981: 165-166). Yeni çalışmalar Nok nesnelerinin tarihini, nesneler test edildikçe geriye doğru götürerek, MÖ 900'ün başlarından MS 700'lere kadar uzanan erken dönemlere tarihlendirilmiştir. Arkeolojik araştırmalarda yapılan birçok keşif, MÖ 500'lere tarihlenen demir döküm alanlarının yakınlarında bulunmuştur. Yeni teorilerde bu nesneler statü göstergesi olarak düşünülmüştür, çünkü bu nesnelerin çoğunda karmaşık süslemeler yer almaktadır. Bu nedenle süslemeli figürinlerin

çoğunun önemli siyasi liderleri temsil ettiği düşünülmektedir. Diğer Nok figürin konuları arasında hastalıklar ve bölgede yaşayan hayvanlar görülmektedir. Ayrıca pişmiş toprak figürinlerin neredeyse tümü kırık olarak ele geçmiştir. Bu durum bir yıkım ritüelinin gerçekleştirilmiş olabileceğini işaret etmektedir (Lamp, 2011: 49). Benin'de ise, figüratif tören kapları genellikle Bini topluluğunda denizlerin ve nehirlerin tanrısı olan Olokun'a adanmış şenliklerin sunaklarında merkezi nesnelerdir. Olokun, Benin'de en çok ibadet edilen tanrıdır. Bu eril tanrı, yaratıcılığı teşvik etme ve doğum ile ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle, tüm Bini kadınları eski zamanlarda evlerinde Olokun'a adanmış bir sunak oluşturmuşlardır. Bu sunaklar arasında nehir kilinden yapılmış ve Olokun törenlerinde erkek ve kadın inananları tasvir eden dekoratif tören kapları bulunmaktadır. Ayrıca kurumsallaşmış büyük sunaklarda rahiplerin ve rahibelerin yaptıkları büyük ölçekli çamur figürler de yer almaktadır. Benzer bir gelenek Yoruba topluluğunun pişmiş toprak kap formlarında da görülmektedir. Yoruba kadınları nehir tanrısı Erinle'ye saygı gösteren kült kap formları üretmişlerdir. Diğer bir örnek Kenya'da yaşayan İgbo topluluğunun pişmiş toprak figürinleridir. Yam bitkisi ile ilişkilendirilen Yam ruhu olan Ifijioku, genellikle domuz olarak tasvir edilmekte ve yemekle ilişkilendirilmektedir. Bu öneminden dolayı adına sunular yapılmaktadır (Berns, 1993: 136-137). İlginç ritüellerden biri Nijerya'da yaşayan Dakakari halkına aittir. Dakakari insanları Nijerya'nın tepelik bölgelerinde yaşamakta ve kendilerine özgü mezar kültleri ile bilinmektedirler. Bu mezarlar genellikle çevresi duvarlarla çevrili ve bazen çatıyla örtülüdür. Mezarlar genellikle evlerin yakınında veya köy mezarlıklarında bulunmaktadır. Dakakari mezarlarının özelliği, mezarların üzerine yerleştirilen süs eşyaları ve çeşitli pişmiş toprak objelerdir (Şekil 30). Bu objeler çoğunlukla çanak-çömlek ve figürinlerden oluşmaktadır. Bu pişmiş toprak objeler genellikle özel ritüellerle ilişkilendirilmekte ve mezar sahiplerine atfedilen anlamları temsil etmektedirler (Şekil 31). Aynı zamanda mezarlara konan çömlekler yoluyla sunular verilmektedir. Böylelikle ruhların bunlardan yararlandıklarına inanılmaktadır (Fitzgerald, 1944: 43-45). Yine Nijerya'nın kuzeydoğusunda bulunan Gongola Vadisi'nde yaşayan Longuda kadınları, "Kwandalha" adlı bir iyileştirme kültü için antropomorfik ve zoomorfik kaplar üretmektedirler. 1968 yılında Longudalı çömlekçilerden alınan bilgilere göre, sunaklarda yer alan bazı Kwandalha kapları hastalıkların teşhis edilmesi için kullanılmaktadır (Şekil 32). Diğerleri ise ayinsel

işlemler ile hastalığın hasta olan kişiden kaba aktarılması için kullanılmaktadırlar. Bu işlemler sırasında belirlenen hastalıklar kapların biçiminde ifade edilmektedirler. Aynı bölgede yaşayan Jen (Jango) topluluğu tarafından sunaklarda tutulan ve daha çok yıllık av törenlerinde kullanılan "Ku'chan" adlı figüratif kaplar bulunmaktadır (Şekil 33). Kaplar, dua edilen, kurban sunulan ve bir ibadet yeri işareti olan ağacın dalına ya da dibine yerleştirilmektedirler. Ağacın altında, önemli topluluk liderleri olan erkeklerin toplu mezarları bulunmaktadır. Yıllık dualar sırasında "millet beer" adı verilen mısırdan yapılan yerel içkilerini kaplara dökmekte ve öğütülmüş mısırı üzerlerine serpmektedirler. Kutsal alanların koruyuculuğunu üstlenen Jen erkekleri, kapları sadece büyük avlarda öldürülen av hayvanlarının intikamcı ruhlarından korumayı amaçlayan ritüellerde kullanmaktadırlar (Berns, 1993: 137-138).



Şekil 29: Nijerya'da kalay cevherli alüvyon birikintilerinde dört metre derinlikte bulunan yaklaşık 10.5 santimetre yüksekliğinde pişmiş toprak büst

(Shaw, 1981: 155).



Şekil 30: Bir Dakakari mezarı

(Fitzgerald, 1944: 58).



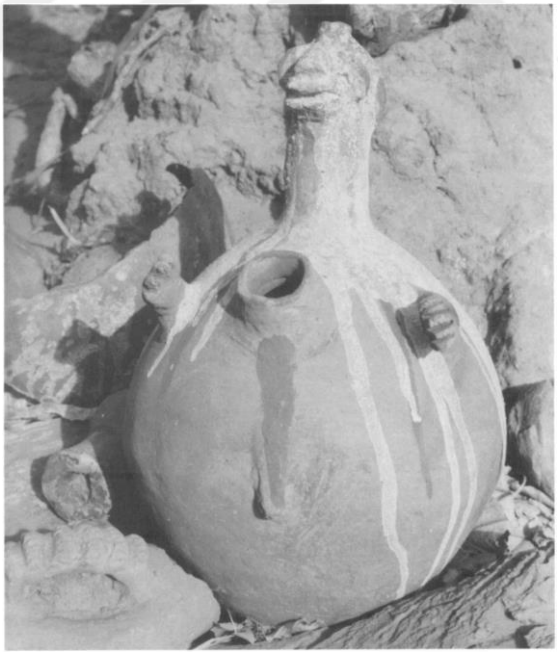
Şekil 31: Dakakari kadın mezar figürini

(Berns, 1993: 139).



Şekil 32: Bir Kwandalha kap örneği

(Brooklyn Museum: Web).



Şekil 33: Jen topluluğuna ait Ku'chan adlı figüratif kap örneği

(Berns, 1993: 142).

Benzer bir kültür ile de Orta Amerika'da karşılaşılmaktadır. Meksika'nın çeşitli bölgelerinde genellikle ortak sembollere ve ikonografiye sahip olan Olmec tarzında pişmiş toprak bebek figürinleri ortaya çıkmıştır. Bu formlar "hollow babies" ya da "hollow figurines" olarak tanımlanmıştır (Şekil 34). Bu figürinlerin amaçlarına yönelik bilgilerin ortaya koyulmasında büyük zorluklar yaşanmış olmasına rağmen, bunların halka açık törenlerde veya gösterilerde ikonik ritüel eşyalar olarak hizmet eden ideolojik anlamlar yüklenmiş nesneler oldukları düşünülmüştür. Bu düşüncenin oluşumunda, benzer özelliklere sahip bu nesnelerin farklı bölgelerde ortaya çıkmış olması, bunların bölgesel bir kült olarak kullanılmış olabileceği fikrini desteklemektedir. Natüralist bir tarzda biçimlendirilen bu bebeklerin en genel özelliklerinden biri, farklı boyutlarda olsalar da her zaman bacakları iki yana açılmış veya asimetrik pozisyonlarda bir oturuş şekli göstermeleridir. Oturan bebeklerin kolları, her iki elin dizlerin üzerine yerleştirilmesi ya da her iki kolun havada olmasına kadar çeşitli duruşlarda bulunabilmektedir. Bazılarında bir parmak ağızda görülmektedir. Bu duruşların birbirinden farklı ritüel jestleri veya sembolleri temsil ettikleri düşünülmektedir. Genellikle cinsiyet belirtilmemiştir. Olmec tarzı bu figürinler gerçek bebeklerin aksine, bebek özelliklerine sahip yetişkinleri temsil etmektedirler. Bazı kas yapılarının belirtilmiş olması bunların bebek temsilleri olmadığının göstergesidir. Dolayısıyla bu bebek özellikleri, insan olmayan veya doğaüstü özellikleri temsil etmenin bir yolu olarak kullanılmıştır. Bu da bebeklerin, bebek ve yetişkin özelliklerini çok belirgin bir karışım haline getirmektedir. Aynı zamanda gerçekçi bebek özellikleri ile insan olmayan özellikler arasındaki çizgi de bulanıklaşmaktadır. Elde edilen veriler doğrultusunda bu nesnelerin belirli amaçları olabileceğine dair bazı teoriler ortaya konmuştur. Bunlardan biri ritüel amaçlı toplumsal statüyü belirtmek için kullanılmış oldukları yönündedir. Bir başka teori topluluğa açık törenlerde, yükselen elitleri veya şefleri kutsal atalarla bağlantılı hale getirmenin bir aracı konumunda görülmüş olmalarıdır. Diğer bir teori de topluluk liderleri doğaüstü güçlerle sıkı sıkıya bağlantılı olan atalarıyla iletişim noktasında bu nesneleri araç olarak kullanmış olabileceği düşüncesidir (Blomster, 1998: 309-323). Bu açıklamalar her ne kadar birer teori olsalar da, bu nesnelerin ayinsel bir değer taşıdıkları biçimsel özelliklerinden hissedilmektedir.

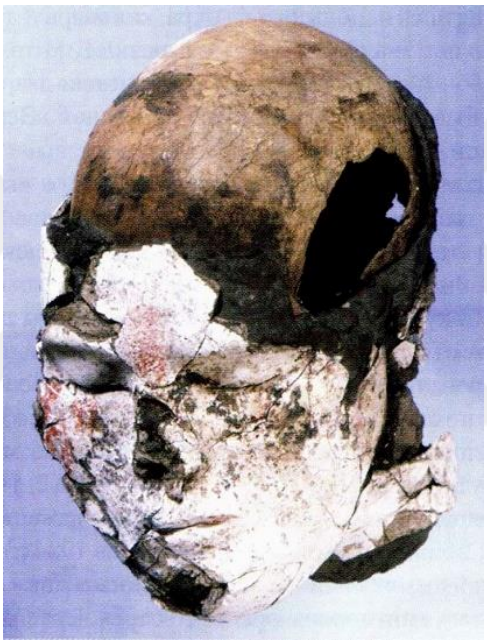


Şekil 34: Bir "Hollow Baby " örneği

(Blomster, 1998: 310).

Bir diğer örnek, MÖ 10. ve 7. yüzyıllar arasında Sibirya'nın Minusinsk Havzası'nda yaşamış olan Tagar kültürüne aittir. Tagar Kültürü, zengin mezar yapısı ve bronz işçiliğiyle tanınmaktadır. Tagar mezarları, genellikle taş sandıklar içinde bulunan çok çeşitli eşyalarla doludur. Bu mezarlar genellikle toprak altında, bazen de taş hücreler veya ahşap yapılar içinde bulunmaktadırlar. Mezarlar genellikle çeşitli bronz eşyalar, silahlar, takılar ve günlük kullanım eşyaları ile süslenmiştir. Uzun süren arkeolojik araştırmalar sonucunda, Tagar kültürüne ait mezar buluntuları arasında kil ile kaplanmış ve sonrasında dış yüzeyi alçı ile sağlamlaştırılmış birçok insan kafatası ile karşılaşılmıştır (Şekil 35). Fakat 1970'li yıllarda ilginç bir örnek gün yüzüne çıkarılmıştır. Bulunan bu pişmiş toprak insan büstünün içinde ilk belirlemeler doğrultusunda bir insan kafatası olduğu düşünülmüştür. Sonrasında x-ray taramasıyla incelenen büstün içinde bir koyun kafatası bulunması birçok tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışmaların ortak noktası öte dünya inancına dair bir ritüel nesnesi olduğu yönündedir. Bu teori Neolitik Dönem yerleşkelerinde ortaya çıkan kafatası kültünün bir uzantısı olarak görülmüştür. Fakat bu formun kavramsal belirsizliği koyun kafatasının insan büstüyle ne tür bir metaforik bağlam oluşturulduğu noktasında karmaşıklaşmaktadır. Bu nedenle birçok teori ortaya atılmıştır. Bunlardan biri koyun ya da koç gibi hayvanların bu dönemde yaşamış olan

insanların hayatlarında önemli bir yere sahip olmasıyla ilgilidir. Birçok antik kültürde koyun ve koçların tanrılarla ilişkilendirildiği bilinmektedir. Bu nedenle koyun ve koçun kutsal varlıklar olarak görüldüğü fikri öne sürülmüştür. Bunun dışında şans ve bereket olguları da bu noktada güçlü bir teori olarak ortaya atılmıştır. Şaman ritüellerinde görülen insan ve hayvan arasındaki ruhsal etkileşimlerin de bir başka etken olduğu ileri sürülmüştür (Prokhozheva, 2020: Web). Dolayısıyla nadir soyutlamalardan biri olan bu formun yapılış nedeni, Tagar kültürü hakkında ortaya çıkacak yeni bulgular sonucunda netliğe kavuşacaktır. Fakat bu süreçte bilinen tek şey bu nesnenin güçlü bir ayinsel değeri olduğu gerçeğidir (Şekil 36).



Şekil 35: Dış yüzeyi kil ile biçimlendirilmiş alçı ile kaplanmış ve dekorlanmış bir kafatası örneği, Sibirya

(Prokhozheva, 2020: Web).



Şekil 36: İçinde koyun kafatası bulunan bir pişmiş toprak insan büstü, Sibirya (Prokhozheva, 2020: Web).

Bir başka örnek ise Hindistan'nın Madhya Pradesh eyaletinin Jhabua bölgesindeki her köyün belirli bir ibadet yeri olan Baabdev alanlarıdır. Baabdev yağmur tanrısı Indra olarak da kabul edilmektedir. Yerliler, her yıl Deepawali ve Diwasa festivalleri zamanlarında, yani dolunayın olmadığı bir gecede Baabdev'e tapınmak için iki kez bir araya gelmektedirler. Köyün bereket ve refahını sağlamak için, horozlar, keçiler, domuz, kedi, kırmızı mercimek, arpa veya yerel mahsulleri Baabdev'i memnun etmek için sunmaktadırlar. Bhil kabilesinin yaşadığı bölge, su kıtlığı olan bir bölgedir ve su taşımak için büyük çaba harcamışlardır. Bu nedenle topraklarına su getiren Tanrı kutsal kabul edilmiş ve tüm köy tarafından tapınılmıştır. Topluluğun inancına göre, Kral Rani Kajal, bölge halkının refahı için Yağmur Tanrısı veya Baabdev'e ilk kez bir dağda tapınmıştır. Bu zamandan itibaren, herhangi bir tepenin ya da dağın üzerindeki yer Baabdev olarak adlandırılmış ve buralarda ritüeller gerçekleştirilmiştir. Ancak Baabdev'in bir heykeli bulunmamaktadır. Yalnızca sembol olarak bir taş, bir aslan ve birçok yerde ahşap bir at yerleştirilmiştir. Bu nedenle bu yerler, yıllar içinde alana sunulan pişmiş toprak at figürinlerinin yığılımı nedeniyle uzaktan görülebilir bir hale gelmiştir (Madhya Pradesh Tribal Museum, 2024: Web) (Şekil 37-38).



Şekil 37: Baabdev için adanan hayvan biçimli sunu kaplarından oluşan yığının bir canlandırması

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 38: Hayvan biçimli sunu kaplardan oluşan yığından bir görünüm

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

Görüldüğü üzere verilen örneklerin genelinde bulunan ortak nokta, çanak-çömlek formlarının ve figürinlerin doğa, toprak, bereket, refah, ölüm ve atalar ile ilişkilendirilen ritüellerde metaforik bağlamları yaratan ve onları temsil eden nesneler olmalarıdır. Bu nedenle yerel topluluklarda pişmiş topraktan yapılmış objeler geleneksel olarak önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca pişmiş toprak, günlük kullanım eşyalarından dini ritüellerde kullanılan objelere kadar çeşitli amaçlar için kullanılmıştır. Bu nedenle, toprak ve doğa ile yakından ilişki içinde olan bu tür topluluklarda toprağa ve doğaya yönelik antropomorfik yaklaşım pişmiş toprak nesnelere anlamlarını kazandırmıştır. Fakat bu anlamlar günümüze kadar ulaşamamıştır. The Fowler Müzesi Müdürü Marla C. Berns'e göre, genellikle dini veya kutsal bağlamlarda kullanılan kap formları ve figürinler, İslam ve

Hristiyanlık kültürleri ile birlikte oluşan değişimlerden fazlasıyla etkilenmişlerdir. Berns, 1989 tarihli yayınında Kuzeydoğu Nijerya'da halen kutsal ve antropomorfik kaplar yapan ve kullanan on beşin üzerinde topluluk olduğunu belirtmiştir. Fakat dini dönüşümlerin hızlanması, bu maddi kültürün birçok topluluk tarafından terk edilmesine ve bazı durumlarda kasıtlı olarak yok edilmesine yol açmıştır (Berns, 1989: 36). Berns, Batı dünyasının müzelerine götürülen geleneksel toplulukların maddi kültür nesnelerinin genel analizini oluştururken, bunu yalnızca Afrika özelinde sınırlandırmamış, aslında farklı coğrafyalara ve zamanlara ait diğer tüm geleneksel topluluklar için genel bir analizi ortaya koymuştur. Bu analizi kendi ifadesiyle şu şekilde aktarmıştır;

> "….kökeni ve gerçek tarihi, onu Afrika'dan çıkaran ticari işlemler süreci nedeniyle kaybolmuştur ve 'kimliği' sadece keskin bir etnik etiketle sınırlıdır. Bu, sanat olarak 'kurtarılmış' olabilir, ancak kültürel ve tarihsel bir belge olarak kaybolmuştur" (Berns, 1989: 36).

3.3. İlkel Pratiklerde Bir İfade Aracı Olarak Form ve Yüzey

Üç boyut ve iki boyut tarih öncesi dönemlerden itibaren insan türünün algılama biçiminde yer alan unsurlardır. Bu algılama yoluyla objeleri ve imgeleri ortaya çıkarmak için birçok üretim pratiği geliştirilmiştir. En temelde bakıldığında bu pratikler dekor ya da süsleme terimleri içinde ele alınmaktadır. Süsleme, objeleri özel kılan bir forma dönüştürmektedir. Aynı zamanda objeyi görsel haz alınan bir hale getirme yeteneği, yüceltme gücünü de beraberinde oluşturmaktadır. Bu nedenle dekor, kavramsal içerik ve form arasında belirgin bir ilişkiyi nesnelleştirmektedir (Trilling, 2002: 12). Dolayısıyla bir zamanlar süslemenin anlamının ne olduğu kolayca görülebilmektedir. Bu nedenle hiçbir kültürde boş veya gelişigüzel bir süsleme pratiği olmamıştır. Bunun daha çok metafizik veya büyüsel işlevlere yönelik amaçları olduğu ileri sürülmüştür. Bu durum tarih öncesi dönemlerin ve yakın geçmişteki geleneksel kültürlerin, nesne ve imge üzerinden oluşturdukları maddi kültürden anlaşılabilmektedir. Hatta günümüzde bile bir yargıcın sadece cüppesini giydiğinde yargıç olduğu ya da bir kralın sadece tacı tarafından yetkilendirildiği düşünülürse, burada süslemenin gücüyle yüceltilen nesnenin etkisi daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Dolayısıyla özgün bir eşyanın veya bir şeyin süslenmesinin, onun amacını gerçekleştirmek için zorunlu

olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kavramlar üzerinden süslemeler sürdürülebilir olduğunda, batıl inanç biçiminde hayatta kalan geleneklerin bir parçası olarak değerlendirilmektedir (Coomaraswamy, 1939: 378-381). Bu da tanrı kavramının nesnelleşmesinde başat bir rol üstlenmektedir, çünkü dünyadaki güzellik tanrının bir göstergesidir. Bu nedenle tanrıyla ya da kutsal olanla ilgili her şey güzelleştirilmiş ve ona layık bir seviyeye ulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu, insanların gündelik yaşamlarında bile halen önem verdiği diğer insanlarla aralarında uyguladıkları bir değer ifadesidir. Dolayısıyla güzel, değer verilenin ifadesi anlamına gelmektedir. Bundan ötürü bütün soyutlamaların başlangıcında tanrılarla ilgili bütün ifadelerde onları en ideal şekilde temsil etmek kültürlerin başlıca amacı olmuştur. Günümüzde büyük şaheserler olarak tanımlanan tapınaklar, dini betimlemeler ve heykeller bu durumun en önemli göstergeleridir (Erzen, 2016: 91). Süsleme eylemine daha farklı bir açıdan yaklaşan Herbert Read'e göre, boşluk korkusunun insan psikolojisinin kalıcı özelliklerinden biri olduğudur. Bu nedenle insan türü bir objenin ya da nesnenin boş yüzeylerini bazı bezemeler ile doldurmaya yönelik doğuştan gelen bir arzuya sahiptir (Read, 2018: 41). Read, iki tip bezeme türünü ortaya koymaktadır. İlki geometrik bezemelerdir. Bu bezemeler teknik uğraşlardan doğmaktadır. Bu nedenle fikir ifade etmeye yönelik herhangi bir amaçtan yoksundur. Neolitik dönem bezemeli pişmiş toprak kap formlarını bu kategoride örneklendirmektedir. Diğeri ise anlamın formun yüzeyinde imajlara dönüştüğü bezemelerdir. Buradaki temsili imaj, gerçeklikten yoksun, fakat simgesel değerler taşımaktadır. Dolayısıyla bu tür bezemeler ritüel ve kült araçları olmaları ile karakteristik özelliklerini kazanmaktadırlar. Bu yolla ilkel insanlar natüralist olanın yerine sembolik olanı yerleştirerek, korktukları doğaüstü güçlerden korunmak için bu tür temsilleri kullanmışlardır (Read, 2018: 42). İlkel topluluklar üzerine derin analizler yapan Boas'a göre de, yaratılan ilkel formların ve bezemelerin iki uçlu kaynağı bulunmaktadır. Bunlar biçim ve anlamdır. Read'in aksine Boas, en basit geometrik bezemelerin bile formların duyusal değerlerini arttıran bir anlam barındırdıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla ilkel bezemeli objelerin asıl yapılış amaçlarının süsleme kaygısı olmadığını, bunun aksine simgesel değere sahip anlatım araçları olduklarını vurgulamaktadır. Bu nedenle anlamın biçime içkin olduğu bir yapı tüm objeler için geçerlidir (Boas, 2021: 25-28). Örneğin, bir yılan için kıvrımlı bir çizgi, sırasıyla bir efsane veya inançla ilişkili olabilir veya tılsım olarak işlev

görebilmektedir (Vincentelli, 1989: 128). Fakat belirli betimlemelerin, zanaatkar tarafından bile her zaman bilinmeyen veya hatırlanmayan sabit anlamlara sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Başka bir deyişle, modern kültürün artan etkilerine maruz kalan ardışık nesiller tarafından giderek daha az anlaşılan çok zengin bir sözlü kültür bulunmaktadır. Çağın bir getirisi olarak sürekli bir değişim olması normaldir. Bu nedenle yeni anlamlar üretilirken bazı eski anlamlar kaybolabilmekte ya da dönüşüme uğrayabilmektedir. Bu etkiler Cezayir'de yaşayan Berberi topluluğu olan Kabyle kültürünün objelerinde görülmektedir. Kabyle kültürü, Akdeniz'de kalan son çiftçi kozmoloji sembolizminin bir parçası olarak gösterilmektedir. Örneğin bir çömlekçi, güneşin hareketini temsil eden süslenmiş daireyi tavuk ayaklarıyla tasarlamaktadır. Bu uygulama onlar için tavukların yağlanması, hasta olmaması ve iyi yumurta vermesi anlamına gelmektedir. Söz konusu tasarımların eski anlamlarının ne olduğunun aksine, bu çömlekçilerin tasarımları benimseyip kişisel anlamlar geliştirdiği bir durum söz konusudur. Dolayısıyla eski anlamlar sürdürülmekle birlikte, anlamsal bağlamda eklektik bir yapı kazanarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Kabyle'nin folkloru ve mitolojisi içinde hayvanlar belirli ilişkilere sahiptir. Özellikle bıldırcın, kadın güzelliğine atıfta bulunmak için geniş çapta tanınmaktadır. Fakat bu desen ve motiflerin temel işlevi 'kötü gözü' uzaklaştırmak için bir koruyucu imaj olarak kullanılmasıdır. Bu nedenle Berber desenlerinde keskin, tehlikeli veya yansıtıcı nesnelerin kullanıldığı sıklıkla görülmektedir. Taraklar, iğneler, akrepler, yılanlar, aynalar veya gözler gibi betimlemelerin kötü gözü engellediğine inanılmaktadır. Dolayısıyla "kötü göz" korkusu, belirli motiflerin arkasındaki en güçlü motivasyonlardan biridir. Bu kültürün bir diğer önemli geleneği ışık ile ilgilidir. Elektriğin gündelik yaşama girmesiyle birlikte yağ lambaları aydınlatma aracı olma özelliklerini kaybetmişlerdir. Fakat ışık ile ilişkilendirilen bu formlar metaforik bağlamdan dolayı törensel nesneler haline gelmişlerdir. Bu metafor yaygın bir Kabyle atasözünde erkeğin ışık, kadının ise karanlık olduğunu belirten bir ifadeye dayanmaktadır. Bu nedenle yağ lambaları evlilik törenlerinde düğün alayının önünde taşınmaktadır. Düğün alayı, insanın bileşenlerini simgeleyen çamurun, yağın ve alevin bulunduğu lambayı taşıyan bir kadınla başlamaktadır. Çömlekçilerin verdiği bilgiler doğrultusunda, iki taban desteği arasında erkek çocuğu temsil eden küçük bir merkezi figür bulunmaktadır. Üst kısmın uçlarında Fatma'nın Eli'ni temsil eden betimlemeler, ortada Cezayir bayrağının yıldızı ve

hilali bulunmaktadır. Semboller veya armalar artık Kabyle kültürüne özgü değil, daha genel anlamda Cezayir'in Araplaşmış kültürüne dayanmaktadır (Vincentelli, 1989: 129-132) (Şekil 39). Benzer bir form Aydın ilinin Karacasu bölgesinde üretilen gelin testisi geleneğinde de görülmektedir. Kına gecelerinde bereket ve bolluğu sembolize etmesinden dolayı içi para, şeker, buğday ile doldurulan testiler, seremoninin sonunda kırılarak ayinsel süreç tamamlanmaktadır (Yardımcı & Bardak, 2019: 93) (Şekil 40).



Şekil 39: Kabyle kültürüne ait yağ lambasının modern uygulamaları (Vincentelli, 1989: 136-132).



Şekil 40: Karacasu kültüründe yer alan Gelin Testisi'nin modern bir örneği (Yardımcı & Bardak, 2019: 94).

Form ve yüzey betimlemeleri anlamında önemli maddi kültür nesnelerinin ön plana çıktığı kültürlerinden biri de Nazca topluluğunda görülmektedir. Kendi zamanı içinde izole bir kültür olmasına rağmen, Nazca maddi kültürünün benzersiz formları, And Dağları'ndaki düşünce dünyası ve sembolizmi bağlamında ele alınmalıdır. Öncelikle Nazca sembolik sisteminde toprak ile ilgili yeraltı güçleri önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle dağlara ve sulara bu düşünce yapısı üzerinden yaklaşmaktadırlar. Bu çorak vadilerin tehlikeli yaşamı zaman zaman And Dağları eteklerinden akan suların aşağı yönlü akışı sürekli olarak bir döngü içinde tekrarlanmaktadır. Bu da sosyal ve kültürel dünyaları açısından, ayinsel anlaşmaları aracılığıyla bu sonsuz döngüyü devam ettirdikleri anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Nazca insanları, nehir vadilerine yerleştiklerinde tarım, kıyı sularının zengin balıkçılığı ile desteklenen temel ekonomik kaynak haline gelmiştir. Dolayısıyla bu döngünün sağlanması tarımsal faaliyetlerin de sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilmesi için yaşamsal bir öneme sahiptir. Bu nedenle betimlemelerde hasat mevsimlerinde elde ettikleri mahsulleri ve hasadı kutlayan insanları sıklıkla işlemişlerdir. Aynı zamanda mevsimsel dönemleri anlatmak için hayvanları betimlemelerinde kullanmışlardır. Bunun yanında tarlaları için faydalı olduklarını düşündükleri canlıları ve mitolojik varlıkları da betimlemişlerdir. Bu noktada bereket ritüellerinin gerçekleştirilmesinde başat rolü üstlenen nesneleri üreten Nazca zanaatkârları, çevrelerinde gördükleri ve deneyimledikleri şeylere dayanarak imgelerini oluşturmuşlardır. Zanaatkârların buradaki görevi, çevrelerinden seçilmiş özellikleri açıkça tanımlanabilir soyutlamalarla temsil etmektir. Aynı zamanda, bu soyutlamaları natüralist bağlamlarından arındırılmış olan bileşik formlar ile güçlendirmektir. Bu simgesel plastik dil doğrudan Nazca bölgesinin dini ve ekonomik yaşamına atıfta bulunarak, organize toplum yaşamının koruyuculuğunu üstlenmektedir. Nazca zanaatkârları, küreler, kubbeli kavanozlar, açık kaseler, silindirler ve figüratif şekiller içeren bir dizi kap formu oluşturmuşlardır. Genellikle kapalı kap formları düz kulplu ve ikiz akıtmalı bölümlerden oluşmaktadırlar. Genel olarak bu kaplar, modelleme olmadan basit şekillere sahip olma eğilimindedirler. Ancak pürüzsüz ve basit kıvrımlı yüzeyler oldukça parlaklaştırılmış ve çok çeşitli betimlemelerle kaplanmıştır. Betimlemeler genellikle çizgilerle sınırlandırılmış düz alanlarında tasvir edilmektedir. Hacim gösterilmek istendiğinde, bunun kap şekli kullanılarak başarıldığı görülmektedir. Nazca seramiklerini karakterize eden zengin bir renk

paleti bulunmaktadır. Astarlanmış toprak kaplar oksidasyonlu ortamda pişirilmiştir. Böylece koyu kırmızı, pembe, turuncu, sarı, mavi, siyah ve beyaza kadar değişen renkler elde edilmiştir. Bu yolla kültürlerine ait anlamları, hikayeleri ve metaforları ifade eden bir bilgi deposu oluşturmuşlardır. Özellikle geçiş törenleri veya tarım döngüsü törenleri gibi kutsal saydıkları günlerde kullandıkları bu bilgi nesneleri şarkı, dans ve kostümlü performanslarla görünür bir şekilde ön plana çıkarılmıştır (Townsend, 1985: 119-124) (Şekil 41-42).



Şekil 41: Fasulye, geometrik motifler ve ince çizgi sepet örgü deseniyle süslenmiş açık tabak ve kana çiçeği kökü biçiminde kap formu (Townsend, 1985:124).



Şekil 42: Hasat töreni kutlamaları yapan çiftçilerin betimlendiği kap formları (Townsend, 1985: 125-126).

Sonuç olarak, bir nesne yalnızca biçiminde ve bulunduğu eylemin içinde anlamı yaratmamaktadır. Aynı zamanda yüzeyinde bulunan betimlemelerle de bir anlam dünyasını ifade etmektedir. Bu anlam, bir mağaranın veya bir evin duvarında bulunabileceği gibi, bir av silahının, bir çömleğin ya da bir müzik aletinin yüzeyinde ortaya çıkabilmektedir. Hatta bazı kültürlerde arazi yüzeylerine işlenmiş jeoglifler olarak da görülebilmektedir. Bu örneklerin ortak noktası olan durum, herhangi bir şeyin yüzeyi aracılığıyla bir topluluğunun hikâyesinin aktarılmasıdır. Bu hikâyeler ya da efsaneler topluluk yaşamının organize edilmesi noktasında hayati öneme sahiptirler. Dolayısıyla yazı dili kullanmayan bu topluluklar, hikâyelerini simgeler ve semboller yoluyla anlamlı gördükleri yüzeylere sürekli olarak işlemişlerdir. Tarih boyunca pişmiş toprak nesneler biçimsel özelliklerinin yanında, yüzeylerindeki bezemeler ve kabartmalarla bu anlamların iletildiği önemli araçlardan biri olmuştur.

4. BÖLÜM

KOLEKTİF BİLİNÇALTI BAĞLAMINDA PİŞMİŞ TOPRAK İLE İLKEL PRATİKLERİN GÜNCEL YORUMLARI

4. BÖLÜM

KOLEKTİF BİLİNÇALTI BAĞLAMINDA PİŞMİŞ TOPRAK İLE İLKEL PRATİKLERİN GÜNCEL YORUMLARI

"Olmakta olan daima bir süreçtir, bir yapma'dır."[8]

Rollo May

4.1. İlkel Pratiklerin Yeniden Üretimi

18. yüzyıl ile birlikte Avrupa merkezli ortaya çıkan sanayileşme hareketi sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik olarak toplumların gündelik yaşamlarında ve dünya görüşlerinde büyük çaplı bir değişimi başlatmıştır. Bu değişim Neolitik kültürden itibaren süregelen dini, sosyal ve insan gücü ile üretim temelli kırsal yaşam pratiklerinde bütünüyle bir yok oluşa neden olmasa da, gündelik yaşam alışkanlıklarında yarattığı değişimler ile büyük bir insan kitlesinin topraktan ve üretimden kendi iradeleri ile ayrılmalarına zemin hazırlamıştır. Bu ayrılma diğer bir yönüyle insan türünün hayatta kalma güdüsünün tetiklediği teknolojik üretimlerin geldiği son noktayı da göstermektedir. Hayatı kolaylaştıran bu teknolojiler her ne kadar gelişimin göstergeleri olsalar da, gündelik yaşamda bir tür olarak insana ait bazı alışkanlıkların körelmesine neden olmuştur. Feyerabend bu durumu "çağdaş bunalım" olarak adlandırmaktadır. Ona göre çağdaş kültür, geleneksel hümanist ve natüralist görüşler ile bilimsel dünyanın mekanik tasvirleri arasında ortaya çıkan derin bir çelişkiyle ikiye ayrılmıştır (Feyerabend, 2012: 10). Bu körelmenin nedenini kültür teorisyeni Aby M. Warburg şu şekilde açıklamaktadır;

> "Kişinin kendisiyle dış dünya arasına bilinçli bir mesafe koyması, insan uygarlığının temel eylemi olarak görülebilir" (Rampley, 2023: 24).

İmge de bu bunalımdan payını almıştır. Nicolas Bourriaud, imgenin kendisi içinde evrildiği kirlenmiş bağlamdan koparılamaz hale geldiğine vurgu yapmaktadır. Artık imgenin gücü ilkel ya da geleneksel kültürlerde olduğu gibi kutsalı içinde barındıran görüntüler değildir. Yine Bourriaud'ın ifadesiyle

[8] Rollo May, Yaratma Cesareti, Metis Yayınları, s. 73

günümüz dünyası ikonografik bir enflasyonun ortasında kalmıştır (Bourriaud, 2019). Dolayısıyla imgelerin çoğaldığı ölçüde anlamlar önemlerini yitirir duruma gelmiştir. Baudrillard da bu konuda şu düşünceleri paylaşmaktadır;

> "Bir kez tüm aşkınlık biçimlerine son verildiğinde şeyler artık o eski anlamlarını yitirmiş ve bu yeni halleriyle çekilmez olmuşlardır. Büyüleme gücünü yitiren şeyler anında ve tamamıyla gerçek gölgelerinden ve yorumundan yoksun şeylere dönüşmüşlerdir" (Baudrillard, 2012: 22).

Fakat insanlık ilerleyici bir perspektifte hareket etmekte olduğundan dolayı, bu durum reddedilemeyecek doğal bir sonuçtur. Ancak çalışmanın başında da belirtildiği gibi insan türünün zihninde arketipsel olarak bazı soyut ve somut pratikler bulunmaktadır. Bu pratikler gündelik yaşamın içinde bilerek veya bilmeyerek sürekli olarak deneyimlenmektedir. Hodder verdiği bir örnekte, sadece bakarak ya da yürüyerek bir manzaraya Neolitik bir tepki verme gibi bir deneyimi yaşamanın imkânsızlığına işaret etmektedir. Fakat tarih öncesi bir kalıntı manzarasına bugün verilen bir tepki bireyin kendi dünyada oluşunda yatmaktadır (Hodder, 2018: 60). Bu noktada Merleau-Ponty bilim temelinde inşa edilen günümüz modern dünyasının dışında salt olan dünya deneyimini bedenimiz aracılığı ile algılamamızın önemine vurgu yapmakta ve şeylerin kendisine dönmenin bu bilgi öncesi dünyayı yeniden deneyimlemenin yolu olabileceğini ileri sürmektedir (Merleau-Ponty, 2017: 202). Buradan hareketle, tarih öncesi dönemlerden itibaren insan yaşamının her alanını soyut ve somut anlamda beden ve zihin birlikteliği üzerinden üretimle yaratmış olan insan türü, günümüz dünyasında körelen tür pratiklerini yeniden keşfetmektedir. Bugün ekolojik mimari, ekolojik tarım, ev ortamında doğal besin maddeleri yapmak, atık malzemelerin geri dönüşümü, hobi amaçlı yapılan zanaat çalışmaları gibi bir çok uygulama bulunmaktadır. Bu yönelimlerin temeli incelendiğinde modern insanın çağın getirdiği boşluk hissini, yine geçmişte olduğu gibi her alanda bedensel ve zihinsel olarak üretimin yeniden keşfi ile aşmaya çalıştığı gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Bu tür emeğe dayalı uygulamaların modern insan tarafından yeniden deneyimlenmesi durumu, yalnızca boşlukta hissetme gibi basit bir argümanla açıklanamamaktadır, çünkü insan hümanist bakış açısının dışında düşünüldüğünde yalnızca biyolojik bir canlı türüdür. Dolayısıyla doğada yaşayan her canlı türü zaman, coğrafya veya çağ fark etmeksizin aynı tür özelliklerini göstermektedir. Örneğin tarih öncesi dönemlerdeki arılar ile bugün doğada

yaşayan arılar aynı özellikleri paylaşmaktadırlar. Bu durum dünyanın farklı bölgelerinde bulunan aynı türden bütün canlılar için de geçerlidir. İnsan da bir canlı türü olduğu için, her zaman gelinecek son nokta kendi tür özellikleridir.

Modern zamanların en önemli sorunlarından biri olan bireydeki yabancılaşma ve bunu aşmak için geçmişin yeniden keşfi süreci, günümüz sanat üretimlerinde de görülmektedir. Bu konuda geçmişe ait kültürlerin geride bıraktıkları soyut ve somut veriler, günümüz sanatçıları tarafından bir ifade aracı olarak sıklıkla kullanılmaktadır. Fakat bu ifadelerin çoğu tarihsel ve toplumsal bağlamlarından yoksun görüntülerden ibarettir. Bu noktada Benjamin'in nesnenin hakikiliğine yönelik yaptığı vurgu önemlidir. Ona göre bir nesne, maddi varlığından tarihsel tanıklığına kadar gelenekselleşmiş bir yapıya sahiptir. Bu nedenle bu tür bir nesnenin yeniden üretimi, insanlarla oluşması gereken bağı keserken, aynı zamanda onun tarihsel tanıklık otoritesine de zarar vermektedir. Dolayısıyla teknik yollardan bir eserin yeniden üretilebildiği bu çağda, tümüyle yok olan tek şey nesnenin özel atmosferi olmaktadır (Benjamin, 2014: 55). Bu doğrultuda seramik malzeme ilkel ve endüstriyel anlamda önemli bir örnektir, çünkü plastik dilin kullanılmaya başlandığı dönemlerden itibaren maddi kültürde resim ve heykel kadar önemli bir konumda yer almıştır. Ayrıca hammaddenin toprak oluşundan dolayı birçok kültürde yan anlamlar kazandığı ve kutsal bir nesneye evrildiği de gözlemlenmektedir. Ancak günümüzde gelişen teknoloji ile seramik üretim pratiklerinde büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Bu gelişmeler geleneksel anlamda üretim yapılan merkezlere kadar ulaşmıştır. Bu nedenle eskiye ait soyut ve somut pratikler çoğunlukla terk edilmiştir. Günümüzde yerel kültürün devam ettirildiği birçok üretim merkezinde, seri üretime dayalı ya da turizm amaçlı üretimler yapıldığı görülmektedir. Bu yanlış bir durum değildir, aksine çağın gereksinimlerine göre hareket etmenin getirdiği bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle günümüz seramik üretim pratikleri endüstriyel üretime bağımlı bir şekilde ilerlemektedir. Bunun sonucunda doğal bir malzeme olan kil ile geleneksel üretim pratikleri arasındaki bağlar kaçınılmaz olarak zayıflamış ve kilin seramiğe dönüşme süreci mekanikleşmiştir. Diğer bir taraftan eski dönemlere ait inşa, şekillendirme ya da pişirim süreçlerini yeniden canlandırma amaçlı yapılan etkinlikler, her ne kadar önemli veriler ortaya koysalar da, birer reprodüksiyondan ileri gitmemektedirler. Özellikle son yıllarda

deneysel arkeoloji alanında yapılan çalışmalar bu durumun önemli örneklerindendir.

Dolayısıyla bu tez çalışması kapsamında gerçekleştirilen projeler, ne yaşanılan çağın sorunlarına yönelik kuramsal ve sanatsal bir söylem ortaya koymak, ne de bilimsel bir araştırmanın kanıtlanması için yeniden canlandırma amacıyla yapılmamıştır. Buradaki asıl amaç eski teknikleri, insanın beden gücü ile en asgari koşullarda ve yalnızca bireysel anlamda sanatsal bir ifade aracı olarak deneyimlenmesidir. Bu konuda John Dewey deneyimi şu şekilde ifade etmiştir;

> "Deneyim gerçekten deneyim olduğu sürece artmış canlılıktır" (Dewey, 2021:35).

Dewey'e göre kişi kendi his ve duyumlarına kapanmamalıdır. Aksine dünyayla etkin ve uyanık bir alışveriş içinde olmalıdır. Bu durumun en üst seviyesini ise kişi ile malzemeler, nesneler ve olaylar dünyasının birbiri içine geçmesi olarak tarif etmektedir. Dolayısıyla ona göre deneyim, herhangi bir organizmanın şeyler dünyasında mücadele ve başarılarıyla tatmin olmasından ibarettir (Dewey, 2021: 37-38). Rollo May de benzer bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre dünya bir kişinin içinde var olduğu anlamlı ilişkilerin bir modelidir. Bu nedenle dünya kişiyle her an karşılıklı bir ilişki içindedir ve bu ilişki kesintisiz bir diyalektik süreç içinde sürüp gitmektedir (May, 2018: 73). Bu noktada deneyim, doğa içinde insan varlığının oluşmasında etkin bir role sahip olmuştur. Bu durumu May şu şekilde ifade etmiştir;

> "Deneyim olmaksızın, tanıdığımız haliyle ne bilinç olurdu ne de yaratıcılık" (May, 2018: 56).

Fazlasıyla öznel gibi görünen bu açıklamaların nedeninin, çalışmanın başından itibaren verilen bilgilerden kaynaklı olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle detaylı bir şekilde aktarılmaya çalışılan ilkel insanın soyut ve somut pratikleri hakkındaki bilgiler, modern teknolojilerle donatılmış insan topluluklarının geçmişin bu algılama biçimlerini pratikte uygulayamayacaklarını göstermektedir. Geçmiş atalara ait yaşam biçimleri, gelenekler, gündelik yaşam pratikleri ve inanışlar yalnızca kökenlere yönelik arkaik kalıntılar olarak toplum yaşamında yer almaktadır. Bundan dolayı yaşanılması bir daha mümkün olmayan geçmişin dünyası hakkındaki herhangi bir yeniden canlandırma, romantik bir söylem ya da etkinlikten başka bir şey

olmamaktadır. Bunun sebebi Baudliard'ın ifadesiyle modern dünyada teknik ve teknolojiyle yaşamın bütün gizeminin ortadan kaldırılmış olması ya da Benjamin'in ifadesiyle nesnelerdeki özel atmosferin tekniğin imkânlarıyla yeniden üretilerek yok edilmesidir. Bu nedenle her şey görünür ve açıklanabilir hale gelmiştir. Bu süreçle birlikte hiçbir gizeme yer olmayan dünya, Friedrich Nietzsche'nin ünlü ifadesinde olduğu gibi Tanrı'nın öldüğü ya da öldürüldüğü ve kutsaldan azad edilmiş bir salt çevre halini almıştır (Nietzsche, 2003: 130). Bununla birlikte imgeler artık tarih öncesi dönemlerden beri süregelen gerçekliğin aynası olma durumunu yitirmiştir. Artık formlar üreterek gerçeklikten kopma ve bu yolla başka bir oyun ve bu oyun için yeni kurallar icat etme yetisini tekrar ortaya koymak imkânsızdır (Baudrillard, 2012: 36). Ancak eylemin salt kendisi bir gerçeklik olarak deneyim alanı oluşturmaktadır. Heidegger'in ifade ettiği gibi;

> "Eserin yaratılmışlık varlığı, yalnızca yaratma sürecinden kavranabilir" (Heidegger, 2007: 55).

Bu kaygan zemin nedeniyle, yapılan projelerde kuramsal ve uygulama anlamında kesin sonuçlar ileri sürmek yerine, yalnızca bireysel deneyimin süreci yansıtılmaya çalışılmıştır. Eylemin ön plana çıkartıldığı bu projelerde, ortaya çıkan formlar bulundukları alanlarda bırakılmıştır. Bu yolla gerçekleştirilen üretim eylemi, formların üretildiği alanların içinde bulunduğu kültürel yapı ile ilişkilendirilmiştir. Hiedegger'in görüşü bu durumu destekler niteliktedir;

> "Eser, eser olarak kendisi aracılığıyla açılan alana aittir. Eserin eser varlığı yalnızca ve yalnızca bu açılımda bulunur" (Heidegger, 2007: 36).

Bu nedenlerden ötürü gerçekleştirilen projeler özellikle kırsal bölgelerde inşa edilmiştir, çünkü modern yaşam pratikleri günümüz koşullarında köy hayatına kadar ulaşmış olsa da, kırsallarda halen eski geleneklerden gelen yaşam biçimlerinin benimsendiğine dair izler görülmektedir. Diğer bir husus doğa ile uyum içinde bir yaşam biçiminin varlığıdır. Dolayısıyla toprak ile inşa edilen bu formlar kendilerine ait bir alana sahip olmuşlardır. Bu fikirlerin oluşumunda Amerikalı Mimar Frank Lloyd Wright'ın malzeme ve form üzerine ortaya koyduğu görüşler önem arz etmektedir. Ona göre bir yapı formu, bulunduğu araziden ortaya çıkmış gibi görünmeli ve çevresiyle uyum içinde olacak şekilde biçimlendirilmelidir. Bu nedenle rengi ve dokusuyla kullanılan malzemenin tüm

özellikleri ortaya çıkarılmalıdır (Wright, 1908: 157). Mısırlı Mimar Hassan Fathy ise bir yerde yapı yapmanın değil, bir yerden yapı ortaya çıkarma düşüncesini benimsemiştir. Başka bir ifade ile önemli olan, bir yerin mevcut olanaklarını kullanarak yapı inşa edebilmektir. İnsan türünün bilince sahip olduğu andan itibaren ihtiyaç duyduğu nesneleri üretebilmesi için gereken malzemeler zaten çevrelerinde olmuştur. Bu nedenle mevcut olan malzemeye bilgi aktarmak formlara biçimlerini kazandırmaktadır. (Ultav & Sahil, 2004: 365-369). Dewey, bu ifadelere paralel olarak şu görüşü belirtmektedir;

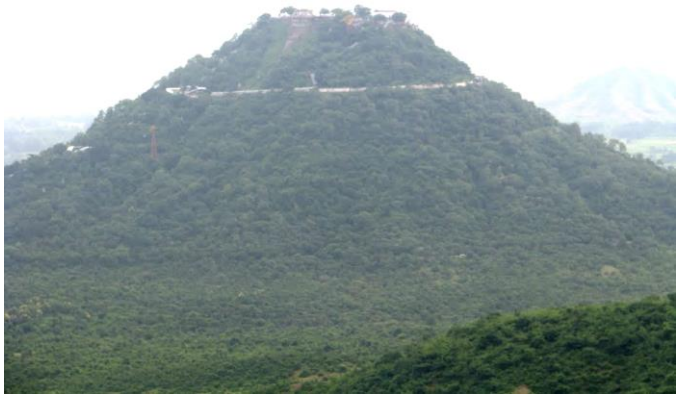
> "İçsel organik basınçlar dışsal malzemelerle el ele verdiği ve baskıların giderilip malzemelerin dönüştürülmesiyle tatmin edici bir doruğa varıldığı zaman, kuş yuvasını, kunduz barajını yapmıştır. "Sanat" sözcüğünü kullanmakta tereddüt edebiliriz, çünkü yönlendiren niyetin varlığından emin değilizdir" (Dewey, 2021: 44).

Bu düşüncelerden hareketle açıklamak gerekirse, tez kapsamında gerçekleştirilen nesnel ve düşünsel deneyimler her şeyin tüketilebilir hale geldiği günümüz kent kültürü içinde, sanatsal üretim için bir ara alan yaratmaya yönelik ortaya çıkan eylemlerin sürecini göstermeye çalışmaktadır.

4.2. Dwelling Projesi

Maihar, Madhya Pradesh Eyaletinin Satna Bölgesinde yer alan bir şehirdir. Maihar ismi, anne anlama gelen 'Mai' ve kolye anlamına gelen 'Har' kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Bu ismin Hint mitolojisinde, tanrı Shiva'nın ana tanrıça Parvati'nin (Sati) bedenini taşırken, onun kolyesinin Maihar'a düştüğü ve bu nedenle insanların bu bölgeye "annenin kolyesi" anlamına gelen Maihar adını vermeye başladıkları belirtilmektedir. Ayrıca tanrıça Parvati'ye adanan elli bir Shakti Peeth tapınağıdan birinin burada yer aldığı bilinmektedir. Tapınaklar Adi Shakti'nin (Sati) çeşitli biçimlerine adanmıştır (Maihar Temple, 2017). Shakti Peeth Hinduizm'deki dişilik gücüne tapan bir mezhep olan Saktizm ya da Sakti dininin önemli türbeler ve hac yerleridir (Karamanoğlu, 2007: 278). Maihar, tren istasyonundan yaklaşık beş kilometre uzaklıktaki Trikoota tepesinin en yüksek noktasında yer alan ve MS 502'ye tarihlenen Maa Sharda Devi tapınağıyla tanınmaktadır. Tepeye 1063 basamaklı bir merdivenden çıkılmaktadır. Günümüzde ise teleferik ile ulaşım sağlanmaktadır (Şekil 43-47). Tapınağın inşa edilişi ile ilgili bazı mitolojik hikâyeler bulunmaktadır. Hikâyelerden birisi

krallığa ait sığırları otlatmak için Trikoota tepesine giden bir çobanın yaşadıkları ile ilgilidir. Çoban tepede sığırları otlatırken altın renkli bir inek görür. Daha sonra bu ineği de otlattığı için sahibinden para istemeye karar verir ve ineği takip ederek bir mağaraya ulaşır. Mağarada yaşlı bir kadınla karşılaşır. Kadın, çobanın istediği ücret yerine ona biraz tahıl vererek bir daha buraya gelmemesini tembihler. Çoban eve döndüğünde tahılların değerli taşlara dönüştüğünü görür ve kralına anlatır. Kral ertesi gün o mağaraya gitmek istediğini söyler. Fakat gece rüyasında kadını görür. Kadın ona Adi Shakti olduğunu söyler. Bundan dolayı tepeye bir tapınak yapmasını emreder. Kral da emri yerine getirerek inananların gelip dualarını etmeleri için tapınağı inşa ettirir (Maihar Temple, 2017: Web). Halk arasında anlatılan bu hikayeler gösteriyor ki, kutsallığın yoğun bir şekilde yaşandığı bu bölgede dini ritüeller gündelik yaşamın bir parçası olmuş ve gündelik yaşamın olağan akışı içinde yer etmiştir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında Hindistan'ın kültürel yapısı, günümüz dünyasının koşulları içinde halen doğa ile sıkı bir diyaloğa sahip olan kültürlerin başında gelmektedir. Bu nedenle manevi dünyaya yönelik pratikler coğrafyanın bütününde görülmektedir. Bu pratikler imge, form ve eylem anlamında iç içe geçmiş bütün bir yapı olarak algılanmaktadır. Bu algı, yerinde gözlemlenen köy ziyaretlerinde daha fazla hissedilmiştir, çünkü insanlar manevi gereklilikleri kutsal saydıkları alanlar ve tapınaklarda yerine getirmenin yanında, yaşam alanlarında da sürdürmektedirler.



Şekil 43: Maa Sharda Devi Tapınağı'nın bulunduğu Trikoota Tepesi (Maihar Temple, 2017: Web).



Şekil 44: Maa Sharda Devi Tapınağı, MS 502

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 45: Ana Tanrıça Maa Sharda Devi.

(RVA Temples, 2023: Web)



Şekil 46: Sunak alanları

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 47: Sunularını gerçekleştiren insanlar

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

Bölgenin kültürel yapısının yanı sıra, yaşam alanları olarak kullanılan gündelik konut yapıları da belli özelliklere sahiptir. Madhya Pradesh kırsalında mimari yapı olarak, eğimli kiremitli çatılara sahip kerpiç evler sıklıkla görülmektedir. Evlerin renkleri bölgesel olarak değişim gösterse de, kil kiremitli çatıların biçimi bölgeye özgü bir uygulamadır. Evlerin yanlarına genellikle hayvan barınakları inşa edilmiştir. Bölgede yaşayan bazı kabile toplulukları, evlerinin dış duvarlarını kültürleri içinde önemli olan desen veya hayvan betimlemeleriyle süslemişlerdir. Evlerin ön sundurmalarında aileler el sanatlarıyla uğraşmaktadırlar. Kırsaldaki bu evlerde pencereler neredeyse bulunmamaktadır. Havalandırma olmadığından, mutfaktan çıkan duman, kil kiremitli çatılar arasındaki geçişler ve duvarlar arasındaki boşluklardan dışarı çıkmaktadır. Bu yapıların inşasında ilkel yöntemler kullanılmıştır. Ancak, günümüzde bölgenin insanları daha dayanıklı ve kalıcı olan pişmiş tuğla ve çimento kullanarak evlerini inşa etmeye yönelmiştir. Bu nedenle geçmiş dönemlere özgü kerpiç ev mimarisi terk edilmiştir. Fakat yeni yapılan evlerin duvarlarında görülen betimlemeler, geçmiş geleneklere ait bazı yönlerin tamamen terk edilmediğini de göstermektedir (Traditional Architecture In Madhya Pradesh, 2017) (Şekil 48-49).



Şekil 48: Ichol köyündeki mavi kapılı ve geleneksel sınır tasarımlarına sahip bir ev. Ichol'daki bazı eski evlerin giriş etrafında kil kabartma desenleri bulunmaktadır

(Traditional Architecture In Madhya Pradesh, 2017: Web).



Şekil 49: Köy evinin etrafındaki platforma kil takviyesi aşamasından bir görünüm

(Traditional Architecture In Madhya Pradesh, 2017: Web).

Bölgenin kültürel yapısının gözlemlendiği bir diğer yer Bhopal şehrinde bulunan "Madhya Pradesh Tribal Museum" olmuştur. Bu müzede bölgenin yerel kabilelerinin gündelik yaşam pratiklerinden dini yaşamlarına kadar çok geniş bir yelpazede bilgi edinilmektedir. Özellikle müzenin deneyime dayalı öğretici yanı, klasik müzecilik anlayışının ötesinde bir deneyim sunmaktadır. Müzenin amacına göre, kabile yaşamını modern bir binada yakalamaya çalışmak kendisi içinde bir

tezatlık oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu kabilelerin yaşam tarzlarını ve düşünce modellerini anlamanın tek yolu, onların arasında yaşamaktır. Bu nedenle müzenin hem kabile hem de kentli toplumlar arasında karşılıklı diyalogu kurmak için yaşanabilir bir müze oluşturmayı amaç edinmiştir (Madhya Pradesh Tribal Museum, 2024: Web) (Şekil 50-51).



Şekil 50: Madhya Pradesh'in kabile kültürüne ait bir ev örneği canlandırması (Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 51: Kabile kültürlerine özgü duvar kabartmaları (Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

Verilen bu bilgiler ışığında, Maihar sınırları içinde yer alan Ichol Köyü'ne yapılan ziyaretlerde, ev yapılarının çoğunlukla toprak malzemeden inşa edildiği dikkati çekmiştir. Bu evler salt birer barınak olarak görülmemektedir. Bu yapılar, dış yüzeylerine uygulanmış olan dini inançlara yönelik bezemeler ve kabartmalarla birlikte, Gombrich'in ilkel düşüncede barınağın büyüsel amaçlarla

donatıldığı tanımını kanıtlar nitelikte işaretler sunmaktadır[9]. Bunlar evlerin kerpiç sıva yüzeylerine yapılmış olan kabartmalar ve soyut desenlerdir. Evlerin önlerinde bulunan sundurma alanlarında kobra gibi kutsal sayılan hayvanların betimlemelerinin işlendiği sunaklar yapıların ayrılmaz parçalarıdır. Bunun yanında çömlekçilik zanaatı da bu yapılarda ilkel üretim pratikleri ile icra edilmektedir. Bir bütün olarak bakıldığında bölgenin inanç sistemi hayatın her alanını organize etmektedir (Şekil 52-54).



Şekil 52: Ichol Köyü'nün çömlek ustası değnek ile hızlandırarak hareket kazandırdığı tekerlek çarkta çömlek üretirken bir görüntü

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 53: Ichol Köyü'nün geleneksel evleri
(Fotoğraf: Danijela Pivašević-Tenner, 2020).

[9] Detaylı bilgi için Bkz. "1.3. İlkellerde Kültür ve İnsan Üretimi Nesneler Arasındaki İlişki".



Şekil 54: Evlerin yüzeylerindeki kabartmalar ve kutsal sayılan kobra sunağı (Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

İncelenen bir diğer alan yerel tuğla üretim merkezleridir. Bu üretim bölgelerinde çalışan yerel halk, toprağın çıkarılmasından malzemeye dönüştürülmesine, tuğlaların üretilmesinden pişirimine kadar olan süreci yine bu alan içinde gerçekleştirmektedir. Tuğlaların pişirimlerini sahra fırınları ile sağlamaktadırlar. Sahra fırınları seramik endüstrisinde ilerlemiş ülkelerde görülmeyen ilkel bir fırın türüdür. Açık havada inşa edilmesinden dolayı, genellikle uygun kil yataklarının bulunduğu yerlerde hazırlanan kil ile şekillendirilen tuğlaların pişiriminde kullanılmaktadır. Genellikle el ile şekillendirilen tuğlalar açık havada kurutulduktan sonra aralarına kömür tozu serpilerek kesik bir piramit oluşturacak şekilde yerleştirilmektedir. Daha iyi yanmayı ve ateşlemeyi sağlayan bazı açıklıklar bırakılarak tüm tuğla yığını çamur ile sıvanmakta ve ateşlenmektedir. Tuğlaların pişirimi 15-20 gün arası süren çok düzensiz sıcaklık dağılımı ile yapılmakta ve tuğlalarda ıskarta sayısı çok yüksek olmaktadır. Pişirim aşamasının ardından tüm tuğlaların fırından alınması ile fırın ortadan kalkmaktadır (Arcasoy, 1983: 92). Bölgede yapılan bu tuğlalar yerel mimaride kullanılmakta ve dış yüzeyleri sıcak iklim koşullarından dolayı kerpiç sıva ile kaplanmaktadır. Ayrıca bambular yapılarda destek materyal olarak kullanılmaktadır. Bu gözlemler ve verilen bilgiler ışığında bölgede icra edilen maddi ve manevi pratiklere bakıldığında, toprak ile kurulan ilişki soyut ve somut bir görünüm kazanmaktadır (Şekil 55-57).



Şekil 55: Ichol Köyü'nde bulunan tuğla üretim merkezi
(Fotoğraf: Onur Fındık, Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

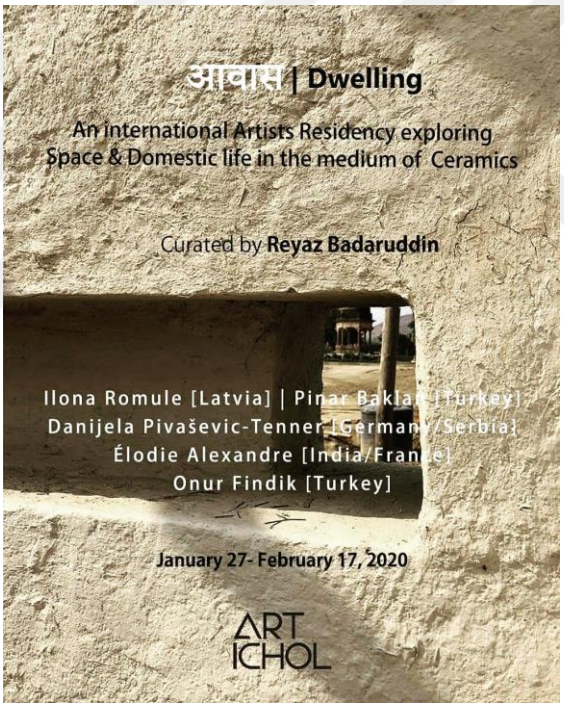


Şekil 56: Sahra fırınının oluşturulma aşamasından bir görünüm
(Fotoğraf: Onur Fındık, Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 57: Kömür tozunun pişirimde kullanılması ve tamamlanan pişirim
(Fotoğraf: Onur Fındık, Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

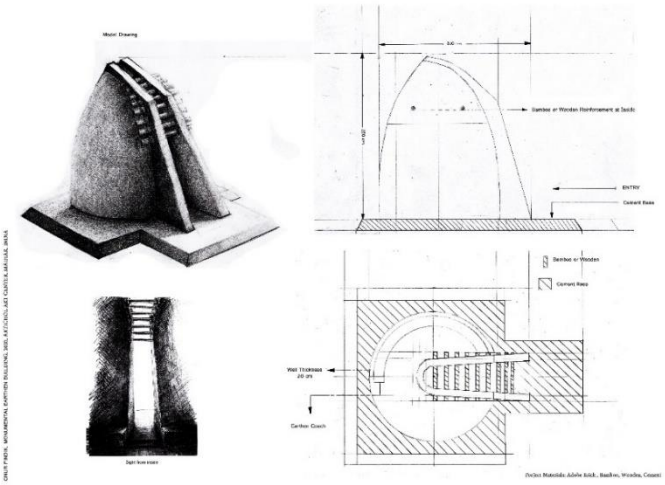
Bölge hakkında verilen bu bilgiler doğrultusunda "Dwelling" projesi, 2020 yılında Hindistan'ın Madya Pradesh Eyaleti'ne bağlı olan Maihar bölgesindeki Ichol köyünde bulunan Art Ichol Art Center[10] tarafından sanatçı rezidansı olarak gerçekleştirilmiştir. Projenin oluşmasında sanat merkezinin yöneticisi Ambica Beri yer alırken, projenin küratörlüğünü seramik sanatçısı Reyaz Badaruddin üstlenmiştir. Projenin oluşumunda Danijela Pivasevic, Elodie Alexsandre, Ilona Romule, Pınar Baklan ve Onur Fındık kolektif bir çalışma içinde yer almışlardır (Şekil 58). Her sanatçı kendi sanatsal üretim pratiklerine göre çalışmalarını gerçekleştirmiş ve tamamlanan çalışmalar proje sonunda inşa edilen yapıya eklenmiştir. Proje için belirlenen alanda bulunan mimari yapı, tarafımca tasarlanmış ve yerel ustalar ile işbirliği içinde inşa edilmiştir (Art Ichol, 2020: Web) (Şekil 59).



Şekil 58: "An International Artists Residency Exploring Space&Domestic Life in the Medium of Ceramic" başlıklı etkinlik afişi

(Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

[10] Art Ichol Art Center hakkında daha detaylı bilgi edinmek için https://artichol.in/new/ sayfasını inceleyiniz.



Şekil 59: Projenin tasarımı

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).

Genel olarak projenin oluşum aşamasında Hindistan'ın yerel kültürünün inanç ve mesken arasındaki günlük yaşam pratikleri üzerine odaklanılmıştır. Bu nedenle inşa edilen yapı, yapılan alan araştırmaları sonucunda, özellikle kültür ve nesne arasındaki diyalektik süreci yansıtan bir tasarım içinde ele alınmış ve kolektif bir süreç içinde inşası yürütülmüştür. Bölgenin tapınak ve yerel yapılarından yola çıkılarak tasarlanan yapı uygulamasında malzeme olarak, elde üretilen ve sahra fırınlarında pişirilen tuğlalar, yapıyı desteklemesi ve estetik bir görünüm kazandırması için bambu ve dış kaplamadaki sıva için ise kerpiç harcı kullanılmıştır. Proje sürecinde erkekler yapının inşa aşamasında çalışırken, kadınlar yapının kerpiç harcı ile kaplanması aşamasında çalışmışlardır. Bu çalışma süreci, özellikle Afrika'nın geleneksel topluluklarında görülen bir iş bölümüdür. Aynı iş bölümü bölgenin yerel halkının da uyguladığı bir pratik olarak proje yoluyla deneyimlenmiştir. Burada önemli olan durum, gündelik konutların inşasında uygulanan pratiklerin aynı şekilde projeye de süreç olarak aktarılmasıdır (Şekil 60-61).

Sonuç olarak mimari ve heykelsi özelliklerin öne çıkarıldığı 3,5 metre yüksekliğinde bir yapı formu inşa edilmiştir. Buna ek olarak, yerel halkın tapınak ve evlerde gerçekleştirdiği günlük ritüeller, bu çalışmada barınak kavramı altına ele alınarak izleyiciye aktarılmaya çalışılmıştır. Gerçekleştirilen bu proje Art Ichol Art Center'a ait yerleşkede kalıcı olarak sergilenmektedir (Şekil 62-63).



Şekil 60: Projenin inşa süreci

(Fotoğraf: Pınar Baklan, 2020).



Şekil 61: Tamamlanan yapının kadınlar tarafından kerpiç çamuru ile sıvanması

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2020).



Şekil 62: Yapının iç bölümünden bir görünüm

(Art Ichol, 2020: Web).



Şekil 63: Tamamlanan projeden bir görünüm

(Fotoğraf: Reyaz Badaruddin, 2020).

Şekil 64: Projenin video dokümantasyonu

(https://youtu.be/9akbA5mWVxA?si=MLSBa5gfIsJf-Rtj).

4.3. Performatif Toprak Yapı Heykel Projesi

Günümüz modern seramik üretim pratikleri genellikle endüstriyel üretim pratiklerine bağlı bir şekilde sürdürülmektedir. Bu nedenle doğal bir malzeme olan kil ile geleneksel üretim pratikleri arasındaki bağlar büyük oranda zayıflamıştır. Bunun bir sonucu olarak da kil malzeme üreticiden tüketiciye aktarılan bir meta halini almıştır. Bu durum endüstriyel tarım faaliyetleri sonucunda tarladan marketlere ve buradan tüketiciye ulaşan bir sebzenin sürecine benzemektedir. Yani tüketici ana kaynağı ya da bu sebzenin oluşum evresi hakkında hiçbir sürecin içinde bulunmamaktadır. Burada yalnızca üretici, aracı ve tüketici sarmalında oluşan tüketim kültürü kuralları işlemektedir. Bu nedenle seramik üretimi özelinde de aynı süreç yaşanmaktadır. Fakat bu yanlış bir sistemin uygulandığı anlamına gelmemektedir. Endüstrinin yarattığı imkânlar sayesinde üretilen hammaddeler daha kaliteli ürünlerin ve eserlerin ortaya çıkarılmasında en önemli faktörüdür. Fakat kil soylu bir malzemedir ve bu nedenle bütün üretim süreçlerinin işletilmesi ve bir performansa dönüştürülmesi sonucunda doğal yapısının sınırları keşfedilebilir hale gelmektedir. Bu sınırları deneyimlemek için, 2022 yılında Uşak ili Sivaslı ilçesine bağlı Selçikler Beldesi'nde yer alan Sebaste Antik Kenti'nde CultureCIVIC Kültür Sanat Destek Programı'nın Sanatsal Üretim Fonu kapsamında "Performatif Toprak Yapı Heykel" adlı proje gerçekleştirilmiştir. Proje, üretim süreci bağlamında bölgenin yerel kültürü ile paralellikler taşımaktadır. Bu nedenle projenin sürecini açıklamadan önce bölgenin tarihsel ve kültürel yapısı hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

Önemli ticaret rotaları üzerinde bulunmasından dolayı jeostratejik bir öneme sahip ve İç Anadolu'nun Ege Bölgesi'ne açılan kapısı konumunda olan Uşak bölgesinin kültürel sürecine bakıldığında, bu faktörlerin bir getirisi olarak katmanlı bir kültür yapısına sahip olduğu görülmektedir (Czichon, Söyler, Can, & Çavuş, 2017: 5). Tarihsel olarak incelendiğinde, Uşak bölgesinde yapılan çalışmalarda yontma taş aletlerin bulunmasıyla birlikte bölgenin tarihi Orta Paleolitik Çağ'a kadar dayandırılmıştır (Taşkıran, 2017: 19). Bölgenin öne çıkan antik kentlerinden biri olan Sebaste, Uşak il merkezinin 38 km güneydoğusunda, Sivaslı ilçesinin 2 km batısında bulunan Selçikler beldesinde yer almaktadır (Taştemur, 2021: 1). Bölge bir yandan Gediz Irmağı'nın kollarından Banaz Çayı, diğer yandan büyük Menderes'e karışan kollarla sulandığından dolayı verimli

topraklara sahiptir (Taştemur, 2017: 83). Yerleşim konumu sebebiyle eski çağlardan itibaren önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Sebaste, Akmonia ve kuzey ticaret yolu olan Sardeis'ten Smyrna'ya, diğer bir tarafta ise Eumeneia ile güney ticaret yolunda Ephesos'tan Lykia'nın kıyı kesimlerini birleştiren merkezi bir konumda yer almaktadır (Taştemur, 2017: 83). Kentin antik dönemde bulunduğu konum, ilk olarak MÖ 5. yüzyılda Phrygia'nın iki bölgeye ayrılmasıyla Phrygia Magna sınırları içerisinde yer almış, ardından Pergamon Kralı Eumenes MÖ 184 yılında yaptığı savaş sonucunda bölgeye hakim olmuş ve bu bölgeye Phrygia Epictetos adını verilmiştir. Geç Roma Dönemi'nde ise Anadolu'daki eyaletlerin organizasyonlarının değişmesiyle, Batı Anadolu'daki Asya Eyaleti beş bölgeye ayrılmış ve Sebaste Antik Kenti, başkenti Ephessos olan Phrygia Prima psikoposluğu haline gelmiştir (Taştemür, 2021: 6). MS 4. yüzyılda ise bölge Phryia Pacatiana ve Salutaris olarak yeniden adlandırılarak Sebaste Antik Kenti Phrygia Pacatiana Bölgesi sınırları içinde kalmıştır (Taştemür, 2021: 8).

Kentin adı olan "Sebaste", Yunanca "sadık" anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Roma İmparatoru Augustus'a yakın anlamında kullanılan bir kelimedir. İmparator Augustus'un kenti MÖ 20 yılında Actium Savaşı'ndan sonra yaptığı Asya ziyaretinde Apollon kehanet merkezine danışarak kurduğu bilinmektedir (Taştemür, 2021: 8). Kent İmparator Augustus tarafından kurulan kentler arasında yer alsa da, kentin bulunduğu Selçikler Beldesi'nin en erken yerleşim yerleri Tepe Mahallesi'nin bulunduğu bölgedeki Selçikler Höyüğü ve Köyaltı Höyüğü'dür. Selçikler Höyük'te Geç Kalkolitik Dönem'den daha eski buluntulara rastlanılmaktadır (Taştemür, 2021: 10). Köyaltı Höyük'ün en erken buluntuları ise Geç Neolitik Dönem'e tarihlenmektedir ve erken buluntular kesintisiz bir şekilde günümüze kadar devam etmektedir. Roma Dönemi'nde kurulmasının temel amacı ise, kırsal alandaki küçük yerleşimleri bir araya getirmek ve tek merkezden yönetilmelerini sağlamaktır (Taştemür, 2021: 40). Bu nedenle Sebaste Antik Kenti'nin synoikisisi[11], Anadolu'nun Romalılaşma sürecinde tüm bağımsız toplulukların özerk bir şekilde merkez şehirlere bağlı olduğu, şehirlerin ise doğrudan Roma İmparatorluğu'na bağlı olduğu anlaşılmaktadır (Taştemür, 2021: 8).

[11] Antik Yunan'da, dağınık halde yaşayan insan topluluklarının birleşerek şehir oluşturmaları veya bir kaç şehrin birleşmesi (Oxfordreference: Web).



Şekil 65: Selçiler Köyü'nün doğusundaki kiliselerden görünüm

(Sebaste Antik Kenti Kazı Başkanlığı arşivinden).

Sebaste'nin Roma Dönemi sonrasında bir piskoposluk merkezi olarak bölgede önemli bir konuma sahip olması, Hierokles Listeleri'nde[12] de adının geçmesinden anlaşılmaktadır (Taştemür 2021: 40). Selçikler Beldesi'nin doğusunda yer alan Kiliseler Kompleksi'nde Dr. Nezih Fıratlı ve ekibi tarafından 1966-1978 yılları arasında kazı çalışmaları yapılarak Büyük ve Küçük Kilise olarak adlandırılan yapılara ait kalıntılar ortaya çıkarılmıştır (Şekil 65). Küçük Kilise MS 6. yüzyılda inşa edildiği, daha sonra olasılıkla MS 10. yüzyılda bir kubbe ile örtüldüğü düşünülmektedir (Taştemür 2017: 85). Dr. Nezih Fıratlı'nın 1978 yılında yayınlanmamış kazı raporunda, Büyük Kilise kazısı sırasında bulunan Micheal VII Ducas'a (1071-1078) ait altın sikke ve aynı tabakadan elde edilen Selçuklu kandili, kilisenin yaklaşık terk ediliş tarihini vermesi açısından önemlidir. Bu tarihten itibaren "Sebaste" adının türkçeleşmeye başlayarak "Sivaslı" adına dönüştüğü görülmektedir (Taştemür 2021: 40). Kentte ele geçen yazıtlar ışığında Men Askaenos, Apollon Lairbenos ve Meter Leto kültlerinin varlığı, Dionysos kültüne ait gizli ayinleri gerçekleştiren bir derneğin bulunduğu ve MS 128 yılına tarihlenen bir yazıtta da kentte Artemis ve Apollon adına bir tapınağın inşa edildiği bilinmektedir (Taştemür 2021: 9).

[12] Hierokles'in Synekdemos, MS 535 öncesine tarihlenen Doğu Roma İmparatorluğu'nun şehirlerinin coğrafi listesidir (Kazhdan, Talbot, Cutler, Gregory, & Sevcenko, 1991: 930).

Sebaste Antik Kenti'nin seramik üretimi konusunda ise, özellikle terra sigillatta[13], Geç Kırmızı Astar ve Yerel Kırmızı Astar'da kullanılan formlar olan kaseler ve tabaklar gibi uzak merkezlere ulaşan dönemin popüler seramiklerinin görülmesi, bu kentin ticaret ağı üzerinde olduğunun göstergesidir. Kentin seramik üretimini destekleyen bir diğer durum ise 2000'li yılların başlarına kadar bölgede seramik üreten atölyelerin varlığıdır. 1950'li yıllarda bu bölgede yirmiden fazla seramik atölyesinin varlığı, üretilen seramiklerin çevre bölgelere ve şehirlere gönderildikleri çömlekçilerden alınan bilgiler ile doğrulanmaktadır (Taştemür & Eyyüpoğlu, 2021: 95-128). Fakat üretim yapan atölye sayısı zamanla azalarak 2000'li yıllarda tamamen bitmiştir. Bölgede çömlekçiliğin bitmesindeki en önemli faktör, zaman içinde değişen yaşam koşulları ve tüketim alışkanlıkları sebebiyle seramik çömleklere olan ilginin azalmasıdır (Gökçe, Gökçe, İrdelp, Görkem & Yardımcı, 2018: 6336-6337). Sivaslı İlçesi'ndeki çömlek yapımında bölgeden temin edilen iki farklı tipte toprağın kullanıldığı saptanmıştır. Topraklar Kızıldere ve Bulkaz olarak bilinen bölgelerden çıkarılmıştır. Çömlekçiler aldıkları bu toprakları açık arazilerde birbirleri ile karıştırıp ve eleyip kullanılabilir hale getirmişlerdir. Çömlekçiler Kızıldere toprağının kırmızı, Bulkaz toprağının ise boz olduğunu, ayrıca Bulkaz toprağının plastiklik özelliğinin fazla Kızıldere toprağının ise daha özsüz olduğunu belirtmişlerdir. (Gökçe, Gökçe, İrdelp, Görkem & Yardımcı, 2018: 6337-6339). Dolayısıyla bölgede seramik üretimi antik dönemlerden 2000'li yıllara kadar devam etmiştir (Şekil 66-67). Bu nedenle bölge, başta Sebaste Antik Kenti, geleneksel çömlekçilik faaliyetleri ve kerpiç yapıları gibi faktörlerden dolayı proje için uygun bir alan olarak görülmüştür (Şekil 68-70).

[13] Sözcük anlamı mühürlü toprak eşya veya mühürlü kap olarak bilinen Terra Sigillata, ilk olarak Roma Dönemi'nde Doğu ile Batı Akdeniz havzasında ve Galya'da kalıp kullanılarak şekillendirilen, alt kısımlarında yapan kişinin mührü ya da damgası bulunan, parlak kırmızı bir pekişmiş astarla kaplanmış Roma- Galya seramiğidir (Çizer, 2014, s.11).



Şekil 66: Kil hazırlama aşamasından bir görünüm, 1970

(Gökçe, Gökçe, İrdelp, Görkem, & Yardımcı, 2018: 6337).



Şekil 67: Kil hazırlama aşamasından bir görünüm, 1970

(Gökçe, Gökçe, İrdelp, Görkem, & Yardımcı, 2018: 6338).



Şekil 68: Kerpiç tuğla üretiminden bir görüntü

(Sebaste Antik Kenti Kazı Başkanlığı arşivinden).



Şekil 69: Selçikler'de bulunan kerpiç bir yapı kalıntısı

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2023).



Şekil 70: Selçikler'de halen kullanılan kerpiç bir yapı

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2023).

Bu nedenle Avrupa Birliği tarafından desteklenen CultureCIVIC Kültür Sanat Destek Programı'nın Sanatsal Üretim Fonu kapsamında ve Sebaste Antik Kenti Kazı Başkanlığı ile işbirliği içinde bölgede gerçekleştirilen "Performatif Toprak Yapı Heykel" projesinde, kil yatağından heykelin ve fırının üretimine kadar oluşan süreçte direkt olarak malzeme ile iletişim gerçekleştirilerek ilkel teknikler yeniden deneyimlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla projenin amacı, doğa içinde bir tür olarak insanın kültürel eylemine dayanan, soyut ve somut olarak ilkel pratiklerin ortaya çıkaracağı maddi kültür nesnesinin özünü deneyimlemektir. İnsan bedeninin doğa ve malzeme ile kurduğu bu iletişim, süreç içinde performatif bir eyleme dönüşmüştür. Diğer bir yönüyle gerçekleştirilen bu performans, kapitalist üretim ve tüketim pratiklerinin egemen olduğu günümüz koşullarında aktivist bir tavrı da içinde barındırmaktadır.

Projenin ilk aşamasında özellikle 1950'li yıllardan itibaren bilinen Kızıldere ve Bulkaz bölgelerindeki kil yatakları eski çömlek ustası Hüseyin Gündüz'ün rehberliğinde yerinde incelenmiştir (Şekil 71-72). Sonrasında belirlenen doğal kil, çalışmanın yapılacağı alana getirilmiş ve geleneksel tekniklere bağlı olarak işlenmesi gerçekleştirilmiştir (Şekil 73-74). Heykel açık havada inşa edildiğinden ötürü bünye çatlamalarını en az düzeye indirmek için, kile katkı maddeleri olarak saman ve çakıl taşları eklenmiştir. Bu işlemler sonrasında katkılı kil ezilerek plastik hale getirilmiştir. İnşa sürecinde geleneksel kerpiç inşa tekniklerinden biri olan yığma çamur tekniği (cob construction) kullanılmıştır (Şekil 75-77). Heykel tamamlandıktan sonra etrafına örülecek olan fırın için kerpiç tuğlalar üretilmiş ve güneşte kurumaya bırakılmıştır. Fırın inşasının tamamlanmasının ardından çam ve kavak türü odunlar ile ateşleme yapılmış ve 1000 °C'lik ısıl işlem ile heykelin yerinde (in-stu) pişirimi gerçekleştirilmiştir. Bu süreç kolektif katılımlı bir etkinlik olmuştur. Aynı zamanda Sebaste Antik Kenti kazı ekibi için de deneysel arkeoloji bağlamında bir proje süreci ortaya çıkmıştır. Bu süreçlere paralel olarak, toprak yapı inşa teknikleri ve seramik malzeme konusunda deneyimli olan bölge halkının tavsiyeleri ve deneyimleri projenin ilerleyişine katkı sağlamıştır (Şekil 78-80).

Sonuç olarak yüksekliği iki metreyi bulan, mimari tasarım özelliklerinin bulunduğu, iç boşluğun ön plana çıkarıldığı, dış yüzeyde yaratılan simetrik çıkıntılarla hacmi güçlendirilmeye çalışılan soyut bir form ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca heykelde frontal bir görünüşün aksine, ön ve arka yön ilişkisi birleştirilerek farklı görünümler elde edilmeye çalışılmıştır (Şekil 81-84).



Şekil 71: Bulkaz bölgesinde bulunan kil kaynağı

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 72: Çıkarılan kilin 1000 °C' de mukavemet denemesi

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



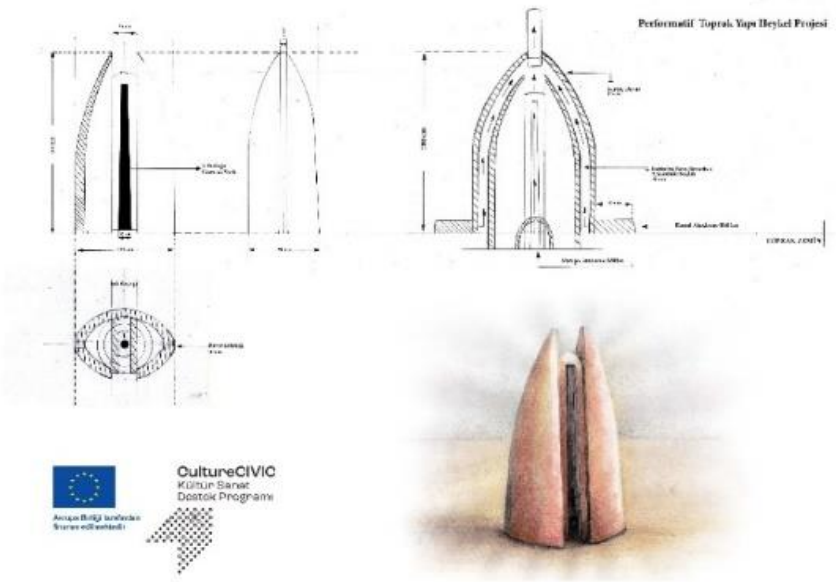
Şekil 73: Sebaste Antik Kenti sınırları içindeki proje alanından bir görünüm

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



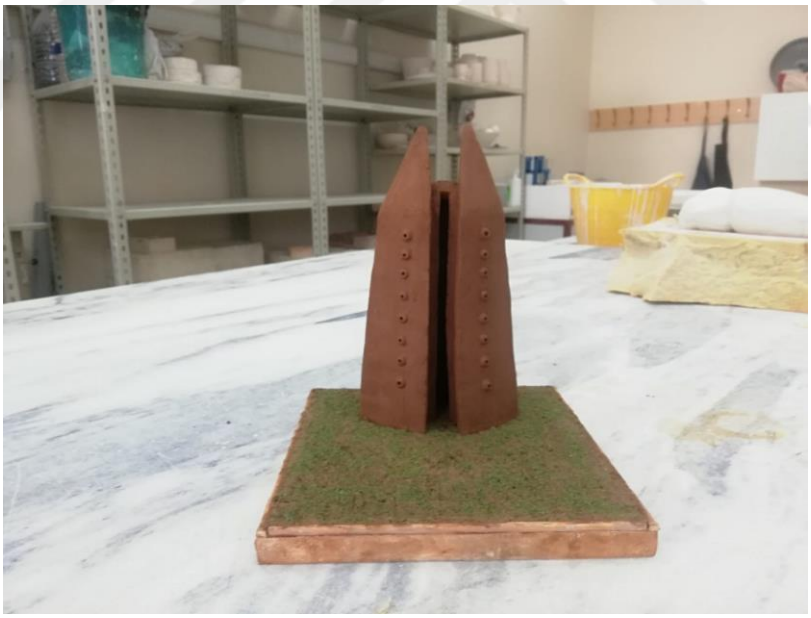
Şekil 74: Proje alanı ve Antik kentin havadan görünümü

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 75: Projenin tasarım aşaması

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 76: Projenin maket aşaması

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 77: Heykelin malzemesinin oluşturulması ve inşası.
(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 78: Kerpiç fırının inşa süreci
(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 79: Pişirim etkinliği afişi ve Heykelin pişirim aşamasından bir görüntü (Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 80: Pişirim etkinliği katılımcıları (Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 81: Pişmiş toprak heykelin ön görünüşü

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 82: Pişmiş toprak heykelin ön görünüşü

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 83: Pişmiş toprak heykelin arka görünüşü

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).



Şekil 84: Pişmiş toprak heykelin arka görünüşü

(Fotoğraf: Onur Fındık'ın arşivinden, 2022).

Şekil 85: Projenin video dokümantasyonu

(https://youtu.be/xDUFZBk3p1I?si=PtE7bKydOo26fahA).

SONUÇ

İlkel insanın dünya görüşüne dair verilen bilgiler doğrultusunda bakıldığında, doğa ile uyum içinde olmak zorunda olan, doğaüstü güçlerin ekonomik, sosyal ve kültürel yaşam üzerinde etkilerinin olduğu, bu nedenle ritüel temelli eylemler yoluyla topluluk yararına doğaüstü güçlerin yönlendirilmeye çalışıldığı, ölümü zihinsel boyutta kabullenmeye yönelik gerçekleştirilen sayısız geleneğin uygulandığı ve yaşanılan dünyayı tamamen yaratılmış soyut fikirlerin somut nesneleri üzerinden kutsallaştıran bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda, bu düşünce dünyasında anlamsız bir eylem ya da nesne ile karşılaşmak düşük bir olasılıktır. Anlam, bu toplulukların sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamlarının temel taşı niteliğindedir. Dünya ise anlaşmak zorunda oldukları ve ona tabi bulundukları fiziksel çevrenin ötesinde kutsal varlıkların yaşadığı bir alandır. Dolayısıyla bu toplulukların soyut dünyaları modern toplulukların algılarının ötesinden çok uzak bir noktadır. Bu nedenle 15. yüzyıldan itibaren başlayan deniz aşırı keşifler, bu kültürlerin yalnızca nesnel boyutta tanınması ile sonuçlanmıştır. İlerleyen süreçte ise sömürgeleştirme politikaları ile bu topluluklar Batı dünyasının çıkarları için kullanılmıştır. Bu sömürge sürecinde yeraltı ve yerüstü kaynaklarına ipotekler konulurken, bunların toplanması, çıkarılması ve işlenmesi için yerel topluluklar işçi olarak çalıştırılmışlardır. Batı dünyası bu sömürgeci politikalarını yalnızca nesnel boyutta değil, aynı zamanda kavramsal boyutta da yürütmüştür. Uzun bir süre Batı dışı olarak adlandırdıkları bu toplulukları nasıl tanımlayacakları hakkında akademik dünyada birçok yayın ve konferans gerçekleştirilmiştir. Hatta bu topluluklara mensup insanların Adem'in soyundan olmadıkları, hayvanlara daha yakın yaşayan vahşiler ya da yaşayan fosiller gibi tanımlamalara indirgendikleri verili kaynaklardan bilinmektedir. Fakat bu yaklaşım, 19. yüzyılın ortalarından itibaren oluşan bilimsel ilerlemelerinin doğrultusunda, "geleneksel toplumlar" tanımlaması altında incelenmeye başlayarak sosyoloji, psikoloji, etnoloji, antropoloji, sanat tarihi ve arkeoloji gibi birçok alanın araştırma konusu olmuştur. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tüketim başta olmak üzere toplumsal yaşamdaki algılar değişime uğramaya başlamıştır. Bu evreyle birlikte nesnel olan her şey alım satım değeri olan metalara, yaşamın kendisi ise şirketlerin kontrolündeki kitle iletişim araçlarının etkisi altında bir gösteriye dönüştürülmüştür. Değişen bu toplumsal algı içinde anlamlar ve imgeler eskiye

ait yaşamsal önemlerini yitirmişlerdir, çünkü modernizm ideolojisi ile dünya yaşamının yüceltildiği bir toplumsal yapı örgütlenmiştir. Oysaki eski dünyada anlam ve imge, doğum ve ölüm olgularının etkisinde yapılarını kazanmış yaşamsal olgulardır. Bu nedenle modern dünyada anlam ve imge yalnızca bir kategori ya da tanım durumuna indirgenmiştir. Bu yolla yüceltilen tek şey tüketim ve buna bağlı olarak gösterinin kendisi olmuştur. Modern dünyada zamanla oluşan bu imgeler enflasyonu içinde eskiye dair düşünce sistemlerinin az da olsa deneyimlendiği tek alan sanat olmuştur. Bu nedenle sanat pratiği bir anlamda eskiye ait kültürlerin oluşturduğu ritüellerin günümüze ulaşmış bir kalıntısı durumundadır. Fakat sanat geçmişe dönük soyutlama pratiklerinin gündelik yaşam içinde bağlı olduğu mitolojinin ve ritüelin bir parçası olmaktan azat edilmiştir. Bu haliyle sadece bireysel düşünce ve fikirlerin belirli bir kitleyle sergi alanlarında nesnel olarak paylaşıldığı bir kültürel aktivite halini almıştır. Buna paralel olarak sanat eseri de bu alan içinde sanatçının ekonomik özgürlüğünün oluşabilmesi noktasında ticari bir metaya dönüşmüştür. Sonuçta modern dünyanın sanatı da kaçınılmaz olarak tüketim ve gösteri kültürünün bir parçası olmuştur.

Buradan hareketle ilkel kültürler hakkında oluşan bilimsel veriler, ilerleyen süreçte birçok sanatçının modern dünyanın dışında kalmış olan bu toplulukların maddi kültür nesnelerine karşı ilgilerinin oluşmasına neden olmuştur. Bu süreç ile birlikte modern sanatta ilkel biçimler yeniden yorumlanarak sanat tarihinin dolaylı yoldan bir parçası haline getirilmiştir. Aynı zamanda ait oldukları topraklardan kopartılarak Batı dünyasının müzelerine getirilip sergilenen maddi kültür nesneleri “sanat eseri” tanımlaması altında bir meta olarak izleyicilere sunulmuştur. Yaşanılan bu durum sonunda, Batı-Dışı kültürlerin soyut eylemleri “İlkel Sanat” tanımlaması altında kategorileştirilerek gerçek bağlamlarından koparılmış ve bir üslup olarak tanıtılmıştır. Artık “İlkel Sanat” yalnızca biçimden başka bir şey olamayan, pratiğinden arındırılmış ve sanatçıların eserlerinde uygulamaya koydukları plastik bir dil halini almıştır.

Bu durum seramik disiplini içinde de pek çok uygulamaya konu olmuştur. Özellikle Picasso, Miro, Voulkous gibi isimlerin seramik malzemenin plastik dilini kullanmasıyla ilkel biçimlerin yayılımı büyük bir hız kazanmıştır. Aynı zamanda yapılan birçok sanatsal ve akademik çalışmada bu konu hakkında araştırmalar yapılmış ve uygulamalarla desteklenmiştir. Bu nedenle yapılan bu tez

çalışmasında, özellikle seramik disiplini içinde gerçekleştirilen bu tür uygulamaların bağlam ve üretim sorunsalları açıklanmaya çalışılmıştır. ilkel kavramı altında yapılan bu tür çalışmalar incelendiğinde ortaya çıkan ilk çelişki, uygulamalarda görülen biçimcilik anlayışıdır. Bu da aslında ilkelcilik terimiyle açıklanabilecek bir durumun göstergesidir. Dolayısıyla atölye ortamında modern tekniklerin ve imkânların yardımlarıyla yapılmış çalışmaların "ilkel" kavramıyla ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Buna ek olarak, doğayı bir sergi alanı ve nesnelerini malzeme olarak kullanma pratiği de ilkel kavramıyla ilişkilendirilemeyecek bir noktadadır. Hangi üretim pratiğinde olursa olsun, ilkel pratiklerin günümüz koşullarında yaşatılması söz konusu değildir. Günümüz yerel kültürleri göz önüne alındığında, bu yargının daha net bir şekilde anlaşılacağı görülecektir, çünkü dünyanın birçok yerinde yaşayan topluluklar kültür endüstrisinin bir gerekliliği olarak turizme açılmıştır. Artık yerel topluluklar kapalı yaşam biçimlerinin aksine, dışarıdan gelen turistlerin onlara ait kültürleri deneyimledikleri, hatta kendi kültürlerini bir simülasyon olarak sergiledikleri bir süreci yaşamaktadırlar. Bu simülasyonlar gerçekleştirilirken bütün tehlikelerden arındırılmış bir ortam yaratılmaktadır. Bugün birçok insan güven içinde bu tür kültürleri deneyimlemek için bölgeden bölgeye turistik amaçlı seyahat etmektedir. Bu haliyle bakıldığında, yerel toplulukların da geçmişe dair pratiklerini ekonomik nedenlerden dolayı özünde terk ettikleri anlaşılacaktır. Bu nedenle geriye kalan şey yalnızca turistler için canlandırmadan ibaret olan bir gösteridir.

Sonuç olarak tez kapsamında gerçekleştirilen bu projeler, ilkel insanın dünyasını anlamanın bir yolu olarak oluşturulmamıştır. Aksine bir tür olarak insani eylemleri ilkel teknikler üzerinden bireysel anlamda deneyimlemek üzerine temellendirilmiştir. Toprağın kaynağından çıkarılması, malzemenin oluşturulması, formların inşa edilmesi ve geleneksel tekniklerle pişirimin yapılması gibi işlemler her ne kadar ilkel pratiklerin teknik anlamda uygulanmış olduğunu gösterse de, bu projelerin geçmişe ait bağlamlardan yoksun oluşları eksik yönlerini oluşturmaktadır. Bu nedenle modern dünya içinde ilkele dair gerçekleştirilebilecek olan tek pratiğin, salt eylemin kendisi olduğu fikri önem kazanmıştır, çünkü eylem bedenin dahil edildiği ve bilincin tamamıyla malzemeye odaklandığı bir zaman aralığıdır. Bu zaman aralığı binlerce yıldır oluşan kolektif bilinçaltının dışavurumu anlamında tür özelliklerinin nesnel boyutunu ortaya

çıkarmanın mütevazı bir girişimidir. Bu zaman aralığında hedeflenen amaç, çevreden elde edilen malzemeyi dönüştürerek bir formun ortaya çıkarılmasıdır. Bu anlamda yapılan çalışmalar, salt deneyimin yaşatılabileceği bir ara alanın önerisini ortaya koymaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Başvuru Kaynakları:

Agarwal, R. (2022). Gaṇeśa (Gaṇapati). J. D. Long, R. D. Sherma, P. Jain, & M. Khanna içinde, *Hinduism and Tribal Religions; Encyclopedia of Indian Religions* (s. 504,506). Berlin, Heidelberg, Dordrecht, New York: Springer.

Karamanoğlu, O. K. (2007). *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü.* İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Kaya, K. (1997). *Hint Mitolojisi Sözlüğü.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kazhdan, A. P., Talbot, A.-M., Cutler, A., Gregory, T. E., & Sevcenko, N. p. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium Vol.2.* New York: Oxford University Press.

Leeming, D. A. (2010). *Creation Myths of the World An Encyclopedia Volume 2.* California: ABC-CLIO, LLC.

Müze Kataloğu. (1997). *Anadolu Medeniyetleri Müzesi*, 27. Ankara: Dönmez Offset Müze Eserleri Turistik Yayınları.

Thomas, L.-V. (1987). Funeral Rites. M. Eliade içinde, *The Encyclopedia of Religion* (N. Öztürk, Çev., s. 238). New York: New York : Macmillan.

Kitaplar:

Adanır, O. (2012). *İlkel Toplumlardan Melodramlar Evrenine.* İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

Arcasoy, A. (1983). *Seramik Teknolojisi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

Artun, A. (2015). *Çağdaş Sanatın Örgütlenmesi Estetik Modernizmin Tasfiyesi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ateş, M. (2014). *Mitolojiler ve Semboller; Ana Tanrıça ve Doğurganlık.* İstanbul: Milenyum Yayınları.

Barnard, A. (2016). *Simgesel Düşüncenin Doğuşu.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, J. (2012). *Sanat Komplosu Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik 1.* (E. Gen, & I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Baudrillard, J. (2012). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği.* (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2014). *Nesneler Sistemi.* (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Benjamin, W. (2014). *Pasajlar.* (A. Cemal, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berger, J. (2008). *Görme Biçimleri.* (Y. Salman, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Boas, F. (2021). *İlkel Sanat.* (S. G. Esmer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Childe, G. (1974). *Tarihte Neler Oldu.* (M. T. Alâeddin Şenel, Çev.) Ankara: Odak Yayınları.

Childe, G. (1978). *Kendini Yaratan İnsan.* (F. K. Ofluoğlu, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.

Cooper, E. (2000). *Ten Thousand Years of Pottery.* London: British Museum Press.

Curtis, G. (2017). *Dünyanın İlk Sanatçılarının Gizemli Dünyası; Mağara Ressamları.* (H. Dikmen, Çev.) İstanbul: Redingot Kitap.

Çizer, S. (2014). Terra Sigillata. İzmir: Tibyan Yayıncılık

Danto, A. C. (2013). *Sanat Nedir.* (Z. Baransel, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Delaney, C. (2014). *Tohum ve Toprak.* (A. B. Selda Somuncuoğlu, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Dewey, J. (2021). *Deneyim Olarak Sanat.* (N. Küçük, Çev.) İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Durkheim, E. (2018). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* (F. Aydın, Çev.) Ankara: Eski Yeni Yayınları.

Eagleton, T. (2016). *Kültür Yorumları.* (Ö. Çelik, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eliade, M. (2003). *DİNsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I.* (A. Berktay, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi; İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi.* (D. M. Ünal, Çev.) Konya: Serhat Kitabevi.

Eliade, M. (2011). *Demirciler ve Simyacılar.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Erzen, J. N. (2016). *Çoğul Estetik.* İstanbul: Metis Yayınları.

Evan-Pritchard, E. (1999). *İlkellerde Din.* Ankara: Öteki Yayınevi.

Feyerabend, P. (2012). *Akla Veda.* (E. Başer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı yayınları.

Fischer, E. (2015). *Sanatın Gerekliliği.* (C. Çapan, Çev.) İstanbul: Sözcükler Yayınları.

Frazer, J. G. (2017). *Alıtın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri.* (M. H. Doğan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Freud, S. (2017). *Totem ve Tabu; Büyü, Gelenek, Korku ve Yasak.* (C. Karakaya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Freud, S. (2018). *Uygarlığın Huzursuzluğu.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gombrich. (1980). *Sanatın Öyküsü.* (B. Cömert, Çev.) Ankara: Remzi Kitabevi Yayınları.

Güner, G. (1988). *Anadolu'da Yaşamakta Olan İlkel Çömlekçilik.* İstanbul: Ak Yayınları Kültür Serisi.

Güvenç, B. (1991). *İnsan ve Kültür.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Heidegger, M. (2007). *Sanat Eserinin Kökeni.* (F. Tepebaşılı, Çev.) Ankara: De ki Basım Yayın.

Hodder, I. (2018). *Dolanıklık; İnsanlar ile Şeyler Arasındaki İlişkilerin Arkeolojisi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Hodder, I. (2019). *Çatalhöyük; Leoparın Öyküsü.* (D. Şendil, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hodder, I., & Hudson, S. (2010). *Geçmişi Okumak: Arkeolojik Yorumlamada Güncel Yaklaşımlar.* (B. Toprak, & E. Rona, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.

İnan, A. (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İndirkaş, Z. (2001). *Ana Tanrıçalar, Kybele ve Çağdaş Türk Resmindeki İzdüşümleri.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Jung, C. G. (2015). *İnsan ve Sembolleri.* (H. M. İlgün, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Jung, C. G. (2021). *Dört Arketip.* (Z. A. Yılmazer, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Kagan, S. M. (1993). *Estetik ve Sanat Dersleri.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Lavenda, R. H., & Schultz, E. A. (2017). *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar.* (D. İşler, & O. Hayırlı, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Levi-Strauss, C. (2000). *Yaban Düşünce.* (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Levi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam.* (G. Y. Demir, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Levy-Bruhl, L. (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı.* (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Lévy-Bruhl, L. (2016). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler.* (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Lewis-Williams, J. D. (2019). *Mağaradaki Zihin.* (T. Esmer, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim ve Din.* (S. Özkal, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Malinowski, B. (2016). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi.* (D. Uludağ, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mauss, M. (2018). *Armağan Üzerine Deneme: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni.* (N. Özyıldırım, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

May, R. (2018). *Yaratma Cesareti.* (A. Oysal, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Mellaart, J. (1967). *Çatal Hüyük; A Neolithic Town in Anatolia.* New York: Thames and Hudson .

Merleau-Ponty. (2017). *Algının Fenomenolojisi.* (E. S. Hacımuratoğlu, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Mithen, S. (1999). *Aklın Tarih öncesi.* (İ. Kutluk, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.

Örnek, S. V. (1995). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Radcliffe-Brown, A. R. (2020). *İlkel Toplumun Yapısı ve İşlevi.* (U. Selvi, Çev.) Ankara: Dorlion Yayınları.

Rampley, M. (2023). *Geçmiş Şeyleri Hatırlamak: Aby M. Warburg & Walter Benjamin.* (S. K. Angı, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.

Read, H. (2018). *Sanat ve Toplum.* (E. Kök, Çev.) İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

Roller, L. E. (2004). *Ana Tanrıçanın İzinde; Anadolu Kibele Kültü.* (B. Avunç, Çev.) İstanbul: Homer Kitabevi.

Shiner, L. (2017). *Sanatın İcadı.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Teber, S. (2003). *Doğanın İnsanlaşması.* İstanbul: Say Yayınları.

Thomson, G. (1991). *İnsanın Özü.* (C. Üster, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.

Trilling, J. (2002). *The Language of Ornament.* New York: Thames & Hudson Ltd.

Uhri, A. (2010). *Anadolu'da Ölümün Tarih öncesi; Bir Geleneğin Oluşum Süreçleri.* İstanbul: Ege Yayınları.

Woodward, I. (2016). *Maddi Kültürü Anlamak.* (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yıldırım, C. (1993). *Bilim Felsefesi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dergiler ve Makaleler:

Baştan, S. (2017). Tasarım Biçimlerinin Teknik Oluşumlarında ve Materyal Kültür Alanının Yapılaşmasına Etki Eden Kültürel Dinamikler,. *Yönetim ve Ekonomi Dergisi, 24*(3), s. 898, 899.

Benz, M., Gebel, H. G., & Watkins, T. (2017). The Construction of Neolithic Corporate Identities. *Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence, and Environment*(20), s. 6.

Berns, M. C. (1989). Ceramic Arts in Africa. *African Arts*, 32.

Berns, M. C. (1993). Art, History, and Gender: Women and Clay in West Africa. *The African Archaeological Review, 11*, s. 136-137.

Blomster, J. P. (1998). Context, cult, and early formatıve Perıod Publıc Rıtual ın the Mıxteca Alta: Analysis of a Hollow Baby Figurine From Etlatongo, Oaxaca. *Ancient Mesoamerica, 9*(2), s. 309-324.

Carole Fritz, G. T. (2015). Reflections on the Identities and Roles of the Artists in European Paleolithic Societies. *Journal of Archaeological Method and Theory*. doi:DOI 10.1007/s10816-015-9265-8, s. 1316.

Coomaraswamy, A. K. (1939). Ornament. *The Art Bulletin, 21*(4), s. 378-381.

Ekosse, G. (1994). Clays: A Gateway into the Future. *Botswana Notes and Records, 26*, s. 142-143.

FitzGerald, R. T. (1944). Dakakari Grave Pottery. (R. A. Ireland, Dü.) *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and, 74*(1/2), s. 43-44-45.

Gárate, B. M. (1977). Primitive African Art. *Artes De México*(186), s. 82.

Ghatak, M. (2019). The Origin of Life: A Literary Comparison of Mythological Genesis with Clay. *Reserch Reviwe International Journal of Multidisciplinary*, s. 925.

Gökçe, E., Gökçe, C., İrdelp, İ. V., Görkem, Ö., & Yardımcı, İ. (2018). Uşak İli ve Çevresinde Çömlek Üretiminin İncelenmesi, Belgeleme ve Çalışmalarının Yapılması. *International Social Sciences Studies Journal*, *4*(28), s. 6336, 6337.

Gönenç, A. Y. (2005). McLuhan ve Teknolojik Gerekircilik. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*(25), s. 25-30.

Granquist, R. (1993). *Islamic Architecture, Culture in Africa, An Appeal for Pluralism.* Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies, s. 132-134.

Gültekin, A. K. (2015). Kargo Kültleri. *Bilim ve Ütopya; Aylık Bilim, Kültür ve Politika Dergisi*(257), s.79-80-81.

Kekeç, E. (2022). Geçmişten Günümüze Aşı Boyasının Kullanımı Üzerine Bir Değerlendirme. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 12*(23), s. 140.

Kilgore, L. B. (2007). Metaphors, Myth and Making Pots Chewa Clay Arts. *African Arts*, *40*(1), s. 64-70.

Kılıç, Y., & Turgut, M. (2016). Eski Anadalu'da Bucrania Kültü ve Bu Kültün Günümüz Bozkır'ına Yansımaları. *Ululslararası Bozkır Sempozyumu: Geçmişten Günümüze Bozkır*. Selçuk Üniversitesi, s. 777

Kolankaya-Bostancı, N. (2012). Anadolu'da Erken Prehistorik Dönem Kırmızı Aşı Boyası Kullanımı. *Anadolu / Anatolia Dergisi*(38), s. 29.

Kuijt, I., Özdoğan, M., & Pearson, M. P. (2009). Neolithic Skull Removal: Enemies, Ancestors, and Memory. *Paléorient, 35*(1), s. 117-127.

Lamp, F. J. (2011). Ancient Terracotta Figures from Northern Nigeria. *Yale University Art Gallery Bulletin*, s. 49.

Marchand, T. H. (2015). The Djenné Mosque: World Heritage and Social Renewal in a West African Town. *APT Bulletin: The Journal of Preservation Technology, 46*(2), s. 9.

Otto, T., & Verloop, R. J. (1996). The Asaro Mudmen: Local Property,. *The Contemporary Pacific, 8*(6), s. 353.

Öney, D. (2020). Anadolu Çömlekçiliğinde Gelenek ve İnanışlar. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 26*(45), s. 624.

Petru, S. (2012). Man, Animal or Both? Problems in the Interpretation of Early Symbolic Behaviour. *Documenta Praehistorica XXXIX, 39*, s. 274.

Prussin, L. (1968). The Architecture of Islam in West Africa. *African Arts, 1*(2), s. 33.

Prussin, L. (1972). West African Mud Granaries. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, s. 161-163.

Prussin, L. (1982). West African Earthworks. *Art Journal, 42*(3), s. 204-209. doi:https://doi.org/10.2307/776579

Roscoe, J. (1923). The Bakitara. *African Affairs, 22*(88), s. 338. doi:https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a100081

Shaw, T. (1981). The Nok Sculptures of Nigeria. *Scientific American*, *244*(2), s. 154.

Smith, F. T. (1978). Gurensi Wall Painting. *African Arts, 11*(4), s. 40.

Smith, F. T. (1986). Compound Entryway Decoration Male Space and Female Creativity. *African Arts, 19*(3), s. 52-58.

Smith, F. T. (1989). Earth, Vessels, and Harmony Among the Gurensi. *African Arts, 22*(2), s. 61-62-65.

Townsend, R. F. (1985). Deciphering the Nazca World: Ceramic Images from Ancient Peru. *Art Institute of Chicago Museum Studies, 11*(2), s. 119-123-124.

Türer, C. (1998). Bilim Felsefesi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16*(10), s. 171.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* London: Cornell University Library. s. 436

Ultav, Z. T., & Sahil, S. (2004). Hassan Fathy Mimarlığında Tasarım İlkeleri Üzerine Eleştirel bir İnceleme. *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi, 19*(4), s. 365,369.

Vandiver, P. B., Soffer, O., Klima, B., & Svoboda, J. (1989). The Origins of Ceramic Technology at Dolni Vestonice, Czechoslovakia. *Science, s. 246,* 1004.

Vincentelli, M. (1989). Reflections on a Kabyle Pot: Algerian Women and the Decorative Tradition. *Journal of Design History, 2*(2), s. 128.

Wright, F. L. (1908). In the Cause of Architecture. *The Architecturel Record, 23*(3), s. 157.

Yardımcı, İ., & Bardak, M. (2019). Geleneksel Karacasu Çömlekçiliği ve Gelin Testisinin Gelişimi ve Günümüz Uygulamaları. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 93-94.

Kitap İçi Bölüm:

Aksoy, E. B. (2019). Kültür Nakşedilen Beden ve Bedende Vücut Bulan Kültür. E. B. Ali Metin Büyükkarakaya içinde, *Memento Mori Ölüm ve Ölüm Uygulamaları* (s. 92). İstanbul: Ege Yayınları.

Durgun, P. (2019). Erken Tunç Çağı Batı ve Orta Anadolu'da Yerleşim Dışı Mezarlıkların Ortaya Çıkışı ve Ölü Gömme Ritüelleri. E. B. Ali Metin Büyükkarakaya içinde, *Memento Mori Ölüm ve Ölüm uygulamaları* (s. 326). İstanbul: Ege Yayınları.

Hodder, I., & Meskell, L. (2018). Bölgesel Bağlamda Çatalhöyük'te Sembolizm. J. Fred, & I. Hodder içinde, *Uygarlığın Doğuşunda Din; Çatalhöyük Örneği* (s. 70,71). İstanbul: Alfa Yayınları.

Kilgore, L. B. (2017). Metaphors, Myths and Making Pots: Chewa Clay Arts. K. P. Andrew Livingstone içinde, *The Ceramic Reader* (s. 67). London, New York: Bloomsbury Publishing.

Kolankaya-Bostancı, N. (2019). Paleolitik Çağ'da Ölüm ve Sembolizm. A. M. Büyükkarakaya, & E. B. Aksoy içinde, *Memento Mori Ölüm ve Ölüm Uygulamaları* (s. 196, 197). İstanbul: Ege Yayınları.

Kuijt, I. (2019). Kadim Olanlar Hatırlar: Neolitik Dönemde Sembolik Hatırlama ve Unutma Yapıları. A. M. Büyükkarakaya, & E. B. Aksoy içinde, *Memento Mori; Ölüm ve Ölüm Uygulamaları* (M. L. Durur, Çev., s. 266). İstanbul: Ege Yayınları.

Mithen, S., Finlayson, B., Maricevic, D., Smith, S., Jenkins, E., & Najjar, M. (2015). Death and Architecture: The Pre-Pottery Neolithic A Burials at WF16, Wadi Faynan, Southern Jordan. C. Renfrew, M. J. Boyd, & I. Morley içinde, *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World; Death Shall Have No Dominion* (s. 93). Cambridge: Cambridge University Press.

Şahoğlu, V. (2016). Early Bronze Age Cemeteries at Bakla Tepe: Changing Patterns. E. Pernicka, S. Ünlüsoy, & S. W. Blum (Dü.), *Early Bronze Age*

Troy:Chronology, Cultural Development and Interregional Contacts içinde (s. 172). Göppingen: Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH Bonn.

Taşkıran, H. (2017). Ege Prehistoryasında Uşak. R. M. Czichon, Ş. Söyler, B. Can, & İ. Çavuş içinde, *Yüzey Araştırmaları ve Kazılar Işığında Uşak* (s. 19). İstanbul: Zero Prodüksiyon.

Taştemur, E. (2021). Location, History and Geography of the City. E. Taştemur, & M. Dinç içinde, *Sebaste (Phrygia) City and Its Surrounding: Results of the Excavations 1966-1978 and The Survey 2016-2020* (s. 1). Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Taştemür, E. (2017). Seaste Antik Kenti. R. M. Czichon, Ş. Söyler, B. Can, & İ. Çavuş içinde, *Yüzey Araştırmaları ve Kazılar Işığında Uşak* (s. 86). İstanbul: Zero Prodüksiyon.

Taştemür, E., & Eyyüpoğlu, M. A. (2021). Terra Sigilatta and Late Roman Red Slip Ware Found During Surveys in Sebaste Ancient City and its Surroundings. E. Taştemür, & M. Dinç içinde, *Sebaste (Phrygia): City and Its Surroundings: Results of the Excavations 1966-1978 and the Survey 20* (s. 95-128). Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Basılmamış Kaynaklar:

Ergür, G. (1995). *Çağdaş Sanatta İlkelciik.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.

İnternet Kaynakları:

Art Ichol. (2020). https://artichol.in/new/: https://artichol.in/new/portfolio-item/dwelling/ adresinden alındı

BBC. (2016, 10 01). *BBC NEWS*. www.bbc.com: https://www.bbc.com/news/world-australia-37481253 adresinden alındı

Bourriaud, N. (2019, 11 11). *Küresel Isınma Çağı'nda Sanat Üzerine Tezler (3)*. yesilgazete.org: https://yesilgazete.org/kuresel-isinma-caginda-sanat-uzerine-tezler-3-nicolas-bourriaud/ adresinden alındı

Brooklyn Museum. (tarih yok). www.brooklynmuseum.org: https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/197467 adresinden alındı

Çatalhöyük. (1999). www.catalhoyuk.com: 20060701_jpq_013 | Neolithic Burial with Phytoliths in South… | Çatalhöyük | Flickr adresinden alındı

Dolar, M. (2019). Sanat Nedir? *e-skop sanat tarihi eleştiri*. https://www.e-skop.com/skopbulten/sanat-nedir/4565 adresinden alındı

Ghoshal, A. (2016, 09 04). *www.ibtimes.co.in*. International Business Times: https://www.ibtimes.co.in/ganesh-chaturthi-2016-9-interesting-facts-about-lord-ganesha-692405 adresinden alındı

Oxford Reference (tarih yok). www.oxfordreference.com: https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100547698 adresinden alındı

Madhya Pradesh Tribal Museum. (2024, 01 13). mptribalmuseum: https://mptribalmuseum.com/english/about-us.html adresinden alındı

Maihar Temple. (2017). 12 10, 2023 tarihinde www.maihartemple.com: https://www.maihartemple.com/about-maihar-temple/ adresinden alındı

Mel, M. (2016, 09 16). *Australian Museum*. australian.museum/blog-archive: https://australian.museum/blog-archive/museullaneous/what-is-an-asaro-mud-mask/ adresinden alındı

Outlook India. (2017, 12 18). 01 13, 2024 tarihinde www.outlookindia.com: https://www.outlookindia.com/traveller/mp/visual-escape/photo-gallery/traditional-architecture-madhya-pradesh/ adresinden alındı

Prokhozheva, A. (2020, 04 09). *Siberian Times*. www.siberiantimes.com: https://siberiantimes.com/science/casestudy/features/mystery-of-unique-2100-

year-old-human-clay-head-found-in-ancient-crematorium-with-a-rams-skull-inside/ adresinden alındı

Puiu, T. (2023, 04 21). *Zme Science*. www.zmescience.com: https://www.zmescience.com/feature-post/what-are-cargo-cults/ adresinden alındı

RVA Temples. (2023). 12 10, 2023 tarihinde www.rvatemples.com: https://www.rvatemples.com/listings/maa-sharda-temple-maihar-2/ adresinden alındı

The Guardian. (2020, 05 24). www.theguardian.com: https://www.theguardian.com/science/2020/may/24/nazca-lines-drones-new-discoveries-peru adresinden alındı

Türk Dil Kurumu. (2023, 10 24). https://sozluk.gov.tr/: https://sozluk.gov.tr/ adresinden alındı

Belgesel, Film:

Uys, J. (Yazar), & Uys, J. (Yöneten). (1980). *Gods Must Be Crazy* [Sinema Filmi]. Güney Afrika Birliği: 20th Century Fox.

Youtube. (2024, 04 17). www.youtube.com: https://youtu.be/9akbA5mWVxA?si=004JEycWQenX-Xoq adresinden alınmıştır.

Youtube. (2024, 04 18). www.youtube.com: https://youtu.be/xDUFZBk3p1I?si=OsC8MmX_NXKSSPvi adresinden alınmıştır.

ÖZGEÇMİŞ

Ad, Soyad: Onur Fındık

Yabancı Dil: İngilizce

Eğitim:

Yüksek Lisans: 2017, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Seramik ve Cam Tasarımı Anasanat Dalı

Lisans: 2013, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Seramik ve Cam Tasarımı Bölümü

Lise: 2007, Hüseyin Rahmi Gürpınar Çok Programlı Lisesi

İş Tecrübesi:

2018-Halen, Uşak Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü, Öğretim Görevlisi

2012-2016, Efes Dekor Seramik, Asistanlık, İzmir

2011, Ilısu Barajı Başur Höyük Kurtarma Kazısı, Seramik Restorasyonu, Stajyer, Siirt

Projeler:

2023, Avrupa Birliği Projesi, European Commission / Goethe-Institut Münih e. V. 18.12.2020 Tarih IPA/2020/421-067 sayılı CulturCIVIC Kültür Sanat Destek Programı Sanatsal Üretim Fonu "Performatif Toprak Yapı Heykel" Projesi, Projenin Başlangıç ve Bitiş Tarihi: 16.05.2022-30.04.2023

Yayınlar:

2018, Onur Fındık, Sevim Çizer, Çin Seramik Sanatında Kültür, Sembolizm ve Zanaatkâr. IV. Uluslararası Seramik, Cam, Emaye, Sır ve Boya Kongresi (SERES'xx18), 677-692, (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum) (Yayın No:4508189)

Seminer, Konferans:

2020, Webinar Sanat Sohbetleri-8, "Sanat Pratiği Bağlamında Alternatif Bir Performans Alanı Olarak Kerpiç", Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Konya

2018, Mustafa Tunçalp: Yaşamı ve Sanatı, Belgesel Sunumu, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Konferans Salonu, İzmir

Ulusal/ Uluslararası Sergi, Çalıştay, Sempozyum, Bienal, Trienal:

2021, 2nd International Staff Week (ISW2) Faculty of Fine Arts Mixed Exhibition, Uşak Üniversitesi, Uşak

2020, Dwelling International Artists Residency, Maihar, Madhya Pradesh, Davetli Sanatçı, Hindistan

2019, "Sekizinci kilometre", Uşak Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Elemanları Sergisi, Uşak Atatürk Kültür Merkezi, Uşak

2019, "Bırak Bunu Düşüneyim", Uşak Arkeoloji Müzesi, Küratör, Uşak

2018, Tarih ve Sanat Uşak Müzesi Açılış Sergisi, Karma Sergi, Uşak Arkeoloji Müzesi, Uşak

2018, Geumgang Nature Art Biennale, Shelter in the Forest, Gongju, Güney Kore

2017, Portizmir Güncel Sanat Trienali, Global Nomadic Art Project Turkey, Doganın İzinde, İzmir

2017, Seramik Sanatı ve Eğitimi Derneği, 4. Seramik Sanatı Eğitimi Konferansı, Kerpiç Heykel Çalıştayı, Düzenleyen, İzmir

2017, Arkeoloji Günleri, Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü, Seramik Etkinliği, Düzenleyen, İzmir

2017**,** Camus Buradaydı, K2 Güncel Sanat Merkezi, Karma Sergi, İzmir

2015, Bir Sergi Gerçekleştirilecektir, Dokuz Eylül Üniversitesi Narlıdere Yerleşkesi Arazisi, Karma Sergi, İzmir

2015, Alashia Yeniden Doğuyor / Alashia Reborn, Karma Sergi, Lefkoşa/ Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

2015, 3. Uluslararası Akdeniz Pişmiş Toprak Sempozyumu, Davetli Sanatçı, Lefkoşa/ Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

2014, 2. Uluslararası Akdeniz Pişmiş Toprak Sempozyumu, Davetli Sanatçı, Lefkoşa/ Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

2014, 4. Uluslararası Gölcük Seramik Sempozyumu, Davetli Sanatçı, Kocaeli/ Türkiye

2014, Derece Mezunları V. Sergisi, Adıyaman Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Adıyaman

2013, 5. Uluslararası Egeart Sanat Günleri, Devlet Resim Heykel Müzesi Kültürpark Sanat Galerisi, İzmir

2012, Sınırları Aşmak, İş Sanat İzmir Galerisi, Karma Sergi, İzmir

2012, Deneyimin Ötesi, Pera Müzesi, Karma Sergi, İstanbul

2012, 71. Devlet Resim Heykel Yarışması Sergisi, Devlet Resim Heykel Müzesi, Ankara

Ödüller:

2014, İzmir Rotary Kulübü 13. Altın Testi Seramik Yarışması, Kemal Umur Şahıs Özel Ödülü, İzmir