Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

ANTİKÇAĞ'DAN YENİÇAĞ'A DELİLİK, MELANKOLİ VE CİNLENME

AVRUPA'DA AYKIRI OLMA HALLERİ ÜZERİNE TARİHSEL BİR İNCELEME

Haydar Akın

Doktora Tezi

Ankara, 2014

ANTİKÇAĞ'DAN YENİÇAĞ'A DELİLİK, MELANKOLİ VE CİNLENME

AVRUPA'DA AYKIRI OLMA HALLERİ ÜZERİNE TARİHSEL BİR İNCELEME

Haydar Akın

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2014

KABUL VE ONAY

Haydar Akın tarafından hazırlanan "Antikçağ'dan Yeniçağa Delilik, Melankoli ve Cinlenme – Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme " başlıklı bu çalışma, 20. 02. 2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin Özbek (Başkan)

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Danışman)

Prof. Dr. Mehmet Öz

Yrd. Doç. Dr. Paul Latimer

Doç. Dr. Fatih Yeşil

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf çelik

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

10.03.2014

_____

Haydar Akın

ÖZET

Akın, Haydar. Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme – Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme. Doktora Tezi, Ankara, 2014.

Avrupa'da Antikçağ'dan Yeniçağ'a kadar olan dönemde delilik, melankoli ve cinlenme hallerini inceleme alanı olarak seçmiş bu Tez on bir ana bölümden oluşmaktadır. Hastalık kavram ve tanımının yapıldığı birinci bölümü, Antikçağ'da tıbbın gelişimi, melankoli ve akıl hastalıklarının incelendiği ikinci ve üçüncü bölümler izlemektedir. Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde Hıristiyanlık Dünyası'nda beden, cinlenme, manastır tıbbı ve *acedia* günahı incelenmiştir. Yedinci bölümde toplumsal bir patoloji örneği olarak veba salgınları, Sekizinci bölümde Ortaçağ melankolisi, dokuzuncu, onuncu ve on birinci bölümlerde Rönesans'tan 18. yüzyıla kadar olan dönemde yeni melankoli, akıl hastalıklarının tedavisi, demonolojik cinlenme alanında yaşanan gelişmeler ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler

Delilik, Melankoli, Cinlenme, Antikçağ, Ortaçağ, Erken Yeniçağ, Aykırılık, Marjinal Gruplar, Beden, Hastalık, Sağlık

ABSTRACT

Akın, Haydar. Madness, Melancholy and demonic possession from Antiquity to Modern Period – A Historical Study on States of Anomalousness in Europe, Ph. D. Thesis, Ankara, 2014.

The goal of this thesis is to examine the states of madness, melancholy and demonic possession in Europe from antiquity to the modern period. The study is composed of eleven main chapters. The first chapter discusses the concept and definition of illness. The second and the third chapters examine the development of medicine, melancholy and mental illnesses in antiquity. The following three chapters examine the body, demonic possession, monasterial medicine and the sin of *acedia* in the Christian world. The seventh chapter examines the sociol pathological problem of plague. The eighth chapter discusses melancholy in the middle ages. The last three chapters examine the new melancholy, the treatment of mental illnesses and developments in demonic possession from the Renaissance to the 18th century.

Key Words:
Madness, Melancholy, Demonic Possession, Antiquity, Early Modern Age, Anomalousness, Marginal Groups, Body, Ilness, Health

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY i

BİLDİRİM ii

ÖZET iii

ABSTRACT iv

İÇİNDEKİLER v

KISALTMALAR DİZİNİ xi

RESİMLER DİZİNİ xiv

GİRİŞ 1

I. BÖLÜM: TIP TARİHİ YAZIMINDA YÖNTEM SORUNLARI: HASTALIK KAVRAMI VE HASTALIK TANIMI 11

1.1. Tıp Tarihi Yazımında Yöntem 11

1.2. Hastalık Kavramı 14

1.3. Hastalık Tanımı 20

II. BÖLÜM: ANTİKÇAĞ'DA TIP VE BEDEN ALGISI 31

2.1. Hippokrates Öncesi Dönem 31

2.1.1. Eski Çağlar 31
2.1.2. Homeros'un Dünyası'nda Yaşam, Hastalıklar ve Ölüm 34
2.1.3. Antik Dünya'da Tanrısal Şifa ve Asklepios Kültü 40
2.1.4. Felsefenin Işığında Tıpta İlk Bilimsel Yaklaşımlar 46

2.2. Hippokrates ve Tıp Tarihi'nin Başlangıcı 56

2.2.1. Kos Tıp okulu ve *Corpus Hippocraticum* 56
2.2.2. Hippokrates Tıbbı ve Beden Sıvıları 69
2.2.3. İskenderiye Kenti'nde Ortaya Çıkan Tıp Ekolleri 74
2.2.4. Roma İmparatorluğu'nda Tıp ve Sağlıklı Yaşam Anlayışı 81

2.3. Galenos ve Bilimsel Tıbbın Başlangıcı 89

2.3.1. Yaşamı ve Eserleri 89
2.3.2. Galenos Tıbbı ve Beden Sıvıları Öğretisi 93

2.3.3. Galenos Tıbbında Melankoli ve Psikopatolojik Hastalıklar 97

III. BÖLÜM: ANTİKÇAĞ'DA AKIL HASTALIKLARI, MELANKOLİ VE FARKLILIKLARIN KAVRANIŞI 103

3.1. Antik Dünya'da Marjinaller ve Farklılık Algısı 103

3.2. Antik Dünya'da Ruh Hastalıkları 107

3.2.1. *Corpus Hippocraticum* ve Akıl Hastalıkları 108
3.2.1.1. *Phrenitis* 111
3.2.1.2. *Lethargus* 111
3.2.1.3. *Koma* 112
3.2.1.4. *Katochus* 112
3.2.1.5. Epilepsi 112
3.2.1.6. Melankoli 114
3.2.1.7. *Mania* 123
3.2.1.8. *Hydrophobie* 124
3.2.1.9. Histeri 125

3.2.2. Melankoli Hastalılığına Bilimsel Açıklama Arayışları 126
3.2.2.1. A. C. Celsus (İÖ 10-50) 126
3.2.2.2. Kapadokyalı Aretaeus (1.-2. yy.) 129
3.2.2.3. Efesli Soranos (2. yy.) 132
3.2.2.4. Efesli Rufus (1.-2. yy.) 133
3.2.2.5. Yaşlı Plinius (23-79) 139

3.3. Platon'un Eserlerinde Sağlık ve Hastalıklar 140

3.3.1. Sağlıklı Yaşamın Felsefesi 140
3.3.2. *Maina*: Tanrı'nın Bir Lütfu Olarak Delilik 146
3.3.3. Ütopya Geleneği: Platon'un *Devlet*'i ve Antikçağ'da Farklılıkların Dışsallaştırılması 148
3.3.3.1. Antikçağ'dan Yeniçağ'a Ütopya Geleneği 148
3.3.3.2. Platon'un Eserlerinde Ütopya 151

3.4. Aristoteles ve Melankoli 154

3.4.1. Aristoteles'in Tıp Tarihi'ndeki Yeri ve Önemi 154
3.4.2. Antikçağ'ın Bir Erdemi Olarak Melankoli 156
3.4.3. *Problêmata XXX*: Kara Safranın Gücü 157
3.4.4. Platon ve Aristoteles'de Melankoli Kavrayışı: Benzerlikler ve Farklılıklar 165

IV. BÖLÜM: ERKEN HIRİSTİYANLIĞA ÖZGÜ BİR MELANKOLİ TASARIMI OLARAK *ACEDIA* GÜNAHI 170

4.1. Unutulan Antikçağ Melankolisi 170

4.2. Keşiş Melankolisi: *Acedia* 172

4.2.1. Antakyalı Aziz Chrysostomos ve *Ümitsizlik* Hastalığı 173
4.2.2. *Akédia* ve *Acedia* 176
4.2.3. Pontuslu Evagrius ve Öğle Demonu 183
4.2.4. J. Cassianus ve *Acedia*'nın Hüzün ile İlişkilendirilmesi 188
4.2.5. Aziz Antonius'un Çilesi, *Acedia* ve Demonlar 192
4.2.6. Erken Ortaçağ'da Başlayan Değişim: Dünyevileşen Günâh *Acedia* 199

V. BÖLÜM: İNANÇ, BEDEN VE TIP: HIRİSTİYANLIK İNANCINDA CİNLENME VE TANRISAL ŞİFA 201

5.1. *Christus Medicus*: Hıristiyanlığın İlk Hekimi İsa Mesih 204

5.1.1. İnciller'de Cinlenme ve Karizmatik Bir Egzorsist Olarak İsa ... 207
5.1.2. Erken Hıristiyanlıkta Egzorsizm ve Cinlenmenin Tipolojisi 212

5.2. Antikçağ Demonolojisi ve Aziz Augustinus 218

5.2.1. Aziz Augustinus ve Demonlar 221
5.2.2. Aziz Augustinus'un Öğretisine Katkılar 233

5.3. Hıristiyanlığın Tini: Kirli Beden – Kutsal Ruh 235

5.3.1. Kilise Pederleri ve Sağlık 235
5.3.2. Hıristiyanlık ve Günahkâr Beden 237
5.3.2.1. Hıristiyanlık İnancında Ruh ve Beden 238
5.3.2.2. İlk Günâh ve Beden 240
5.3.2.3. İsa'nın Acı Çeken Kutsal Bedeni 244
5.3.2.4. İlk Hıristiyan Şehitler ve Parçalanmış Beden Kültü . 246

5.4. Ortaçağ ve Günahkâr Beden 247

5.4.1. Ortaçağ'ın Bedeni Öldürme Projesi 251
5.4.2. Acı Çeken Beden Kültü: Yüksek Ortaçağ'da Aziz(e)ler 266

VI. BÖLÜM: YÜKSEK ORTAÇAĞ'DA HEKİMLİK VE MANASTIR TIBBI .. 268

6.1. Manastır Tıbbı'nın Ortaya Çıkışı 268

6.1.1. Eğitim ve Şifa Merkezleri Olarak Manastırlar 268
6.1.1.1. Manastır Yaşamında Yeni Düzen ve Aziz Benedictus'un Nizamnamesi 268
6.1.1.2. Manastır Yaşamında Kol Emeğinin Önemi ve Bahçe Kültürü 272
6.1.1.3. Manastır Tıbbı ve Botanik Bahçeleri 274
6.1.1.4. Manastır Tıbbı'nda Günahkâr'ın Tedavisi 277

6.2. Manastır Tıbbı'nın Altın Çağı: Bingenli Azize Hildegard 278

6.2.1. Yaşamı ve Eserleri 278
6.2.2. İlk Günâh ve Hastalıklar 280
6.2.3. Hildegard Tıbbı'nda Aykırılık Modeli Olarak Melankoli 283

VII. BÖLÜM: TOPLUMSAL BİR PATOLOJİ ÖRNEĞİ OLARAK VEBA SALGINLARI 287

7.1. Salgın Hastalıkların Ortaya Çıkma Nedenleri 287

7.2. Veba Salgınlarının Tipolojisi 290

7.3. Antikçağ'da Veba Salgınları 293

7.3.1. Attika (Atina) Salgını (İÖ 430-426) 293
7.3.2. İstanbul'da Salgın: 'Justinianus Vebası' (541-542) 298

7.4. Ortaçağ'da Veba 305

7.4.1. Büyük Veba Salgını 305
7.4.1.1. Büyük Veba Salgını Öncesinde Avrupa 305
7.4.1.2. Salgının Avrupa'ya Girişi ve Yayılması 309
7.4.1.3. Veba Hastalığı ve Türleri 311
7.4.1.4. Kurban Sayısı 313
7.4.1.5. Salgınla Mücadele ve Tedavi Yöntemleri 315
7.4.1.6. Salgından En Çok Etkilenen Meslek Grupları 322
7.4.1.7. Tanıkların Gözünden 'Kara Ölüm' 327
7.4.1.8. Büyük Veba salgını Yıllarında Yaşanan Doğal Felaketlere Örnek Olarak '1348 Depremi' 331
7.4.1.9. Salgın Yıllarında Avrupa Topraklarında Yaşanan Toplumsal Histeri ve Sonuçları 332
7.4.1.10. Eşit Olma ideali: 'Ölüm Dansı' ve Veba 345
7.4.1.11. Büyük Veba Salgını Sonrasında Avrupa'nın Değişen Yüzü 349

7.5. Bireysel Patoloji ve Cüzzam 351

7.5.1. Tarih Boyunca Cüzzam Hastalığı 351

7.5.2. Ortaçağ'da Toplumdan Dışlanma ve Dinsel Hoşgörünün Simgesi Olarak Cüzzam Hastalığı 354

VIII. BÖLÜM: SATÜRN'ÜN GÜCÜ VE ORTAÇAĞ MELANKOLİSİ 359

8.1. Aristotelesçi Melankoli Tasarımının Ortaçağ'daki İzdüşümleri 359

8.2. İslam Dünyası'nda Çeviri Faaliyetleriyle Başlayan Bilimsel DevrimSürecinde Hekimler ve Ruh Sağlığı 363

8.2.1. Antik Dünya'nın 'Yeniden Keşfi' ve Arapça Çeviri Geleneği . 363
8.2.1.1. İskenderiye Kenti'nin Önemini Yitirmesi ve Arap Fetihleri 365
8.2.1.2. Süryaniler ve Çeviri Hareketi..... 367
8.2.1.3. Emeviler ve Arap-İslam Dünyası'nda Yunanca'dan Çeviri Faaliyetlerinin Başlangıcı..... 369
8.2.1.4. Abbasiler Döneminde Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve *Beytü'l-Hikme*..... 371
8.2.1.5. İslam Medeniyeti'nin Tıp Alanında Yetiştirdiği Bilim Adamları..... 379
8.2.1.5.1. İbn Mâseveyh ve Huneyn b. İshak 381
8.2.1.5.2. Ebû Bekir Er-Râzî 383
8.2.1.5.3. Ebu Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî 393
8.2.1.5.4. İbn Sina..... 396
8.2.1.6. İslam Dünyası'nda Akıl sağlığı ve Melankoli Üzerine Yapılan çalışmaların Batı Dünyası'na Taşınması 403

8.3. Skolastik Tıp ve Melankoli 406

8.3.1. 10. Yüzyılda İslam Dünyası'ndan Batı'ya Bilgi Transferinin Başlangıcı: Constantinus Africanus ve Salerno Tıp Okulu 406
8.3.1.1. C. Africanus'un Yaşamı ve Salerno Tıp Okulu 406
8.3.1.2. C. Africanus'un Çevirilerinde Gerçeklik Sorunu: Efesli Rufus'un *De melancholia* Örneği 408

8.4. Satürn ve Melankoli 411
8.4.1. Antikçağ'dan Ortaçağ'a Değişen Melankoli Kavrayışı..... 411
8.4.2. Satürn'ün Etkisindeki Melankolik Mizaç..... 415
8.4.2.1. Mitolojiler, Arap Astrolojisi ve Satürn-Melankoli Ortaklığının Doğuşu..... 415
8.4.2.2. Rönesans'a Açılan Pencere: Heinrich Cornelius Agrippa ve *De Occulta Philosophia* 426
8.4.2.2.1. Yaşamı 426
8.4.2.2.2. *De Occulta Philosophia* ve Satürn 428

IX. BÖLÜM: MELANKOLİNİN RÖNESANSI 434

9.1. İlk Bilinçli Melankolik: Francesco Petrarca 434

9.2. Humanist Melankolik: Marsilio Ficino ve Tanrı Vergisi Melankoliye Dönüş 439

9.3. Melankoli'nin Yeni Resmi: *Melencolia I* 448

X. BÖLÜM: MELANKOLİNİN ANATOMİSİ 456

10.1. Barok Çağı ve Melankolinin Değişen Yüzü 456

10.1.1. Prens Hamlet'in Kişiliğinde 17. Yüzyıl'ın Melankoliği 463
10.1.2. Bir 18. Yüzyıl Klasiği: *Encylopédie*'de '*Mélancolie*' Maddesi 472

10.2. Robert Burton ve Yeniçağ Melankolisi 479

10.2.1. Robert Burton ve *Anatomy of Melancholy* 479
10.2.2. *Anatomy of Melancholy*'de Nedenler, Belirtiler ve Yatkınlıklar484
10.2.3. *Anatomy of Melancholy*'de *Utopia* ve Melankolik Toplum'dan Çıkış Arayışları 494

XI. BÖLÜM: YENİ TANIMLARIN EŞLİĞİNDE *YENİ* BİR ÇAĞA DOĞRU ... 505

11.1. Marjinal Gruplar, Yabancılar ve Azınlıklar 505

11.1.1. Kavramlar, Tanımlar, Soru(n)lar 505
11.1.2. Dışlanmanın Farklı Tezahürleri 526
11.1.2.1. Deforme Bedenler, Ucubeler ve Hilkat Garibeleri ... 527
11.1.2.2. Dünyanın Kenarındaki Yabancılar: Canavar Irklar, Egzotik Kavimler ve Mucizevî İnsanlar 530
11.1.2.3. Şeytan'ın Çocukları 540
11.1.2.4. Cadılar, Büyücüler, Otacılar ve Ebeler 540

11.2. Kötülüğü Yeni Tanımlama Yöntemi Olarak Demonoloji 543

11.2.1. 17. Yüzyılın Fenomeni Cin Çıkarma Ritüelinin, Politik, Sosyal ve Psikolojik Arka Planı 543
11.2.2. *Rituale Romanum* ve Katolik Kilisesi'nde Cin Çıkarma Ritüelinin Teolojik Temeli 545
11.2.3. Cinlenmiş Bir Bedenin Halleri: Cinlenme ve Melankoli 549
11.2.4. Johann Weyer ve Melankolik Cadılar 553
11.2.5. 18. Yüzyıl: *Normaldışı*na Bilimsel Açıklama Arayışları ve Psikiyatrik Tedavi 555

SONUÇ 563

BİBLİYOGRAFYA (ÖZET) 567

KAYNAKÇA 568

KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	adı geçen eser
Alm.	Almanca
Ar.	Arapça
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
c.	cilt
Çev.	çeviren
Çık.	Mısır'dan Çıkış
Der.	derleyen
Ed.	Editör
Ef.	Pavlus'tan Efeslilere Mektup
Elç.	Elçilerin İşleri
Far.	Farsça
İA	İslam Ansiklopedisi Leyden Baskısı
İng.	İngilizce
İÖ	İsa'dan Önce
k.	kitap
Lat.	Latince
Lev.	Levililer
Luk.	Luka
Kol.	Pavlus'tan Koloseliler'e Mektup
Mar.	Markos
Mat.	Matta

Mez.	Mezmurlar
Osm.	Osmanlıca
öl.	ölümü
RR	*Rituale Romanum*
Rom.	Pavlus'tan Romalılara Mektup
s.	sayfa
sad.	Sadeleştiren
sal.	Saltanatı
Say.	Çölde Sayım
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TDV İA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TTK	Türk Tarih Kurumu
t.y.	tarih yok
Va.	Vahiy
vb.	ve başkaları
vd.	ve devamında
yak.	Yaklaşık
Yar.	Yaratılış
Yas.	Yasa'nın Tekrarı (Tesniye)
Yay.	Yayımlayan
Yay. Haz.	Yayına Hazırlayan
Yşa.	Yeşaya
Yu.	Yuhanna

Yun.	Yunanca
yy.	yüzyıl
1Ko.	Pavlus’tan Korintliler’e Birinci Mektup
2Ko.	Pavlus’tan Korintliler’e İkinci Mektup
2Kr.	2. Krallar
1Pe.	Petrus’un Birinci Mektubu
1Sa.	1. Samuel
1Se	Pavlus’tan Selanikliler’e Birinci Mektup
2Se	Pavlus’tan Selanikliler’e İkinci Mektup
2Ta.	2. Tarihler

RESİMLER DİZİNİ

Resim-1 Kos Adası'ndaki Asklepion'un Temsili Planı……44

Resim-2 Aias, Augustus Dönemi'nin Başlangıcından Roma Yapıtı ……..161

Resim-3 Vaftizci Yahya Çölde (Ayrıntı), Geertgen Tot Sint Jans …….174

Resim-4 Vaftizci Yahya, 13. yy. Son Çeyreği, Deodato di Orlando……..178

Resim-5 La Madeleine Terff, 1640, Georges de La Tour ……..181

Resim-6 Der Heilige Antonius, 1470/73, Martin Schongauer ……195

Resim-7 Kamçıcılar, 15. yy……..255

Resim-8 Kamçıcılar Alayı Tasviri, 1350 , Gilles Li Muisis Kroniği……...262

Resim-9 Veba Doktoru, 1656 ……..316

Resim-10 Der Basler Totentanz, 1806, de Johann Rudolf Feyerabend……348

Resim-11 Felemenk Atasözleri, 1559, Pieter Brueghel ……360

Resim-12 Satürn Gezegeni, 1450, De Sphaera'dan Gravür……..418

Resim-13 Melancholicus, 1596, Jacob de Gheyn II. ……445

Resim-14 Melancolia I, 1514, Albrecht Dürer ……..449

Resim-15 Dalaklı Otoportre,1510, Albrecht Dürer ……...455

Resim-16 Vanitas, 1630, Pieter Claesz ……457

Resim-17 Melancholia 1558, Matthias Gerung ……458

Resim-18 Narrenschiff, 1494, Albrecht Dürer ……..461

Resim-19 Melancholy, 1620, Domenico Fetti ……..475

Resim-20 Delilik Taşının Çıkartılışı, 1494, Hieronymus Bosch ……..476

Resim-21 Delilik Taşı Operasyonu, Jan van Hemesen 477

Resim-22 The Anatomy of Melancholy'nin 1638 tarihli baskısının kapağı ……482

Resim-23 Liber chronicarum, 1493, Hartmann Schedel ……..532

Resim-24 John Mandeville'nin Gezileri Kitabı'ndan minyatürler……535

Resim-25 Megenbergli Konrad, Doğa'nın Kitabı……..536

Resim-26 Ebstorf Mappae Mundi'den Detay ……538

Resim-27 İsa Bir Kadından Cin Çıkartıyor. 15. yy. Jean Duc Berry'nin 'Saatler Kitabı' (Très Riches Heures) Başlıklı Tezhipli El Yazmasından Limburg Kardeşlerin Gravürü ……544

Resim-28 İsa cine tutulmuş bir Gerasalı'yı Kurtarıyor. Elyazmasından Detay ..546

Resim-29 Aziz Francesco Arezzo Kenti'nden Demonları Kovuyor. (Fresk) 1296/97. Giotto Di Bondone ……550

GİRİŞ

Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme – Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme başlıklı bu çalışmanın amacı, Antikçağ'dan Yeniçağ'a kadar olan dönemde Avrupa'da, insanları akıl veya beden hastalıkları, doğuştan veya sonradan edinilmiş fiziksel engel ve kusurları nedeniyle deli, özürlü, melankolik, cinlenmiş gibi etiketlerle damgalayarak toplumsal yaşamın dışına iten, giderek marjinalleştiren süreçleri tıbbî, etnik, teolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve politik etkenlerin ışığında tarihsel boyutlarıyla incelemektir. Öncelikle bu çalışmanın, ülkemizde eksikliği duyulmakla birlikte, 'tıp tarihi' olmadığını, amacımızın Batı dünyasında tıp alanında yaklaşık iki bin yıldır yaşanan gelişmeleri ele alan *genel* bir tıp tarihi yazmaktan öte, farklılık yaratan haller olarak tanımladığımız insanlık durumlarını anlamamıza yardımcı olacak, başta zihniyetler tarihi bağlamında olmak üzere, değişim ve dönüşüm süreçlerini, insan bedeni üzerinden yapılan toplumsal, dinsel, etik, politik, etnik ve kültürel tartışmalar ışığında, ortaya koyabilmektir. Ancak tüm bu gerekçelere karşın bu çalışma inceleme alanı olarak kendisine, fizikî varoluşa esas oluşturan insan bedenini seçtiği için, tıp tarihinin temel kavram ve ilkelerini kullanmadan *derdini* doğru biçimde ifade edebilmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle çağlar boyunca beden algısına temel oluşturan tıbbi bakışın kullandığı *dili* anlamadan değişimleri anlayabilmek mümkün değildir.

Bu çalışma ile Antikçağ'dan başlamak üzere yaklaşık iki bin beş yüz yıl boyunca Batı tıbbınına hâkim olan Beden Sıvıları Öğretisi'nin temelini oluşturan 'denge' ve 'uyum' ilkelerinin ortaya çıkışı, gelişimini ve yaklaşık 18. yüzyıla kadar izlediği değişim, Hippokrates, Galenos gibi ünlü hekimlerin görüşlerinden hareketle, incelenmesi amaçlanmaktadır. Beden Sıvıları Öğretisi'nin şekillenmesinden önce, Antik dünyanın doğa filozofları hava, su, ateş ve toprak unsurlarının temelini oluşturduğu kozmik bir düzenin var olduğunu savunmuşlardır. Karşıtların uyumlu birliğinin sonucu olarak ortaya çıkan 'temel denge' ilkesinden hareket eden bu iki öğretinin inceleme alanları evren (makrokozmos) ve insan bedenidir (mikrokozmos). Evreni yaratan kurucu elementlerden birinin eksik olması durumunda, kozmik düzenin bu kusursuz işleyişi mümkün olamazdı. Evrenin modeli olan dünyamız temel elementlerin dengeli

beraberliğinin güzel bir örneğidir. Evrenin en küçük örneği olan insan bedeninde benzer bir şekilde, elementleri temsil eden farklı beden sıvılarının uyumlu beraberliği söz konusudur. Buna göre, kurucu elementlerden hava insan bedeninde kan; su, balgam, ateş, safra ve toprak kara safra tarafından temsil olunur. Beden sıvılarından birinin fazlalığı veya azlığı bedendeki uyumu bozarak hastalığa neden olur; Evren örneğine atfen ilahî düzen bozulmuş olur. Beden sıvıları kendi içinde daha yararlı veya sadece gerekli olarak gruplandırılabilir. Örneğin kan insan bedeni için yaşamsal bir sıvı olarak fazlalığında bile çok önemli sorunlar yaratmaz iken, kara safranın aşırılığı başta melankoli olmak üzere çok sayıda ciddi hastalığın nedenidir. Son tahlilde hastalık, bedende herhangi bir dışsal nedenle veya dışsal bir neden tarafından tetiklenmiş 'bedene özgü' nedenlerle ortaya çıkan, prensip itibariyle, 'geçici' bir anomalidir. Bu dengesizlik hali ancak öngörülen tedavi, yani yaşam tarzının değiştirilmesiyle giderilebilir. Sıvıların yeniden bedende dengeli durumuna gelmesiyle 'normal'e dönüş yaşanır. Prensip itibariyle beden sıvılarındaki dengesizlikten kaynaklanan tüm hastalıkların neden oldukları uyumsuzluk hali 'geçici'dir. Çünkü aslolan, evrensel uyuma öykünen beden için de sağlık, yani sıvılarla temsil olunan içsel düzendir.

Yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçeve, Antikçağ'da Hippokrates ile başlayan ve Galenos ile şekillenen bilimsel tıp geleneğinin çıkış noktasını oluşturur. Bizim amacımız sıvıların insan bedeninde dengeli dağılımına atfedilen bu önemden hareketle uyumsuzluk (*Disharmonie*) yaratan halleri öncelikle bedende ortaya çıkan sonuçlarıyla tanımlamak ve sosyal bir varlık olan insanın toplumsal yaşamındaki olası etkilerini ortaya koymaktır. Yaklaşık 18. yüzyılın sonlarına kadar Batı dünyasında geçerliliğini koruyacak hastalık (fiziksel veya ruhsal) kabulünün temelini beden sıvılarından birinde ortaya çıkan artış veya azalıştan kaynaklanan dengesizlik hali oluşturmaktadır. Bu çalışmada örnek olarak ele alacağımız melankoli, delilik ve cinlenme gibi aykırılık halleri için de aynı kabul geçerlidir. Hastalık ortaya çıkan belirtileri ile normal olma halinden bir uzaklaşmayı giderek başka bir varoluşa geçişi temsil eder ve *hasta* için yaşadığı doğal çevreden yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Bizim 'farklılık' olarak tanımladığımız haller, 'normal' olandan uzaklaşma, sadece bedensel veya ruhsal hastalıklar, fiziksel kusurlarla sınırlı değildir. Toplumsal yaşamın dışına itilme, öteki veya marjinal olarak damgalanma şekillerinde de tezahür edebilir. Çalışma boyunca tüm

bu argümanların, tarihçilerin perspektifinden geçerli olup olmadığının sınama imkânını bulabileceğimizi sanıyoruz.

Çalışmanın kapsamı Avrupa coğrafyasıyla sınırlıdır. Farklılık halleri olarak incelenen başlıklar, son tahlilde farklı kültürlere özgü evrensel kavramlar olmakla birlikte, çıkış noktası olarak ele aldığımız Antik dünyadaki 'hastalık' ve 'sağlık' olguları tüm Batı tıbbının temelini oluşturmuştur. 16. yüzyıldan itibaren bu etkinin giderek evrensel bir boyut kazandığı söylenebilir. Çalışmanın kapsamı Batı dünyası ile sınırlı olmakla birlikte, 'Ortaçağ Melankolisi' ana başlığı altında, 8. yüzyıldan itibaren Arap-İslam Dünyası'nda çeviri faaliyetleriyle başlayan kültür transferi konumuzla olan ilişkisine binaen mercek altına alınmıştır. 8-12. yüzyıllar arasında İslam coğrafyasında yaşanan gelişmelerin çalışmaya dâhil edilmesi, birbiriyle bağlantılı iki nedenden kaynaklanmaktadır.

Ortaçağ Avrupası'nda, Antik dünyanın, başta tıp ve doğa bilimleri olmak üzere, sahip olduğu düşünsel birikimi, uzun bir süre görmezden geldiğini söyleyebiliriz. Bir tür toplumsal hafıza kaybı olarak tanımlanacak bu sürecin yaşanmasında, Hıristiyanlığın Avrupa topraklarında 4. yüzyıldan itibaren başlayan yükselişi önemli bir etken olmakla birlikte, çok sayıda farklı unsurun etkisinde gelişen karmaşık bir süreç söz konusudur. Nihayet 10. yüzyıldan itibaren Batı dünyasının Ortaçağ'daki ilk eğitim kurumları olan manastırlardan başlamak üzere yayılan çeviri faaliyetleriyle Antikçağ kültür birikiminin adeta yeniden keşfedilmesi söz konusu olacaktır. İşte bu 'yeniden keşif'in bilgi kaynağını Arap-İslam Dünyası'nın sahip olduğu birikim oluşturacaktır. Çalışmada, gerekçeleriyle ayrıntılı biçimde incelediğimiz gibi, Antik dünyanın Yunanca birikimi önce Süryanice, Arapça, Farsça gibi dillerde hayat bulmuş, daha sonra Latince'ye çevrilmiştir. Özellikle tıp alanında çok sayıda kaynak eserin, Batı dünyasında 12. yüzyıldan itibaren dolaşıma girmesinde Arap-İslam dünyasından Latince'ye yapılan çeviriler sayesinde gerçekleşecektir. Bu çeviri hareketinin niteliği ve nicelik olarak boyutu anlaşılmadan Batı dünyasında yaşanan gelişmeleri, giderek bilimsel ilerlemeyi yorumlayabilmek mümkün değildir. İkinci önemli neden aynı gerekçeden hareketle Arap-İslam âleminde bu kez, 10.-12. yüzyıllar arasında yaşanan bilimsel devrimlerle ortaya konan özgün yapıtların, Batı dünyasına yine çeviriler aracılığıyla taşınmasıdır.

Çalışmamızda ayrıntılı biçimde incelendiği gibi, Avrupa tarihinde çığır açacak gelişmelere neden olan bu süreçte Ebû Bekir Er-Râzî, İbn Sina, Huneyn b. İshak, İshak el-Kindî gibi Arap-İslam âleminin ünlü hekim ve düşünürlerinin Batı tıbbına, özellikle melankoli ve akıl hastalıkları alanında yazdıkları eserleriyle çok önemli katkılar yapmışlardır.

Çalışmaya esas alınan dönem, inceleme zorlukları ve yöntemde karşılaşılan sorunlara karşın bilinçli olarak bu denli uzun tutulmuştur. Bu seçimde, çalışmanın ana eksenini oluşturan delilik, melankoli ve cinlenme gibi birbirinden *bağımsız* üç tanımın, temelde değişik disiplinlerin inceleme alanına girmesi ve tarihin farklı dönemlerinde birinin diğerine göre toplumsal yaşamda daha fazla öne çıkmış olması belirleyici olmuştur. Gündelik yaşamda cinlenme, biyolojik nedenlere dayalı olmayan teolojik bir olgu olarak algılanırken, melankoli Antikçağ'a uzanan köklü geçmişine rağmen, Yeniçağ bireyine özgü bir varoluş sıkıntısı olarak görülmüştür. Nihayet delilik, tarihin tüm dönemlerinde farklılık yaratan bir gerçek olmakla birlikte, 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar patolojik (tıbbi) bir olgu olarak görülmemiştir.

Tabiatıyla, birbirinden bağımsız gibi görünen bu üç olgunun, bir tarihçinin gözüyle bakıldığında, çok sayıda ortak noktasının olduğu, birbirlerini önceleyen, tamamlayan, izleyen süreçlere sahip oldukları anlaşılacaktır. Avrupa Tarihi'nde cinlenme (*demonic possession*) olgusunu etnolojik, tıbbi ve sosyolojik boyutlarını ihmal ederek, sadece Hıristiyanlığa özgü, dolayısıyla teolojinin ilgi alanıyla sınırlı bir fenomen olarak değerlendirmek suretiyle açıklayabilmek mümkün değildir. Çünkü doğaüstü-kötücül güçlerin insanı tutsak almasını (hastalık) temsilen bir bedenden şeytan/cin kovma ritüeli (tedavi), tek Tanrılı dönemlerden çok daha önce, her toplumda farklı biçim ve yöntemlerle uygulanan köklü bir gelenektir. Bu bağlamda bedensel veya zihinsel bir rahatsızlığın tezahürü olarak cinlenmeyi, insanlık tarihinin en eski hastalık belirtisi veya hastalığı olarak tanımlayabiliriz.

Bu çalışmada farklılaştırıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici bağlamlarından hareketle ele alınan üç olgu içinde anlaşılması ve açıklanması en zor olanı kuşkusuz melankoli kavramıdır. Depresyon veya manik-depresiv bozukluklar hekimler için tedavi edilmesi

gereken birer hastalık iken, melankoli kavramı, edebî anlamı ve kültürel çağrışımları dışında günümüz insanı için çok fazla bir anlam ifade etmemektedir. Homeros'un Destanları'ndan başlamak üzere, Hippokrates'ten Galenos'a, Aristoteles'den Plâton'a çok sayıda ünlü hekim, düşünür, şair ve yazarı yüzlerce yıl boyunca etkileyen melankolik mizacın gücü ve yıldızı Satürn'ün ışığı, 18. yüzyılın sonlarından itibaren klinik psikiyatrinin yükselişe geçmesiyle, sönmeye yüz tutmuştur. Hippokrates'den itibaren (kara) safra sıvısının aşırılığından kaynaklandığına inanılan melankolik mizacın insan ruhu üzerindeki egemenliği ise yaklaşık iki bin beş yüz yıl sürecektir. Genel olarak koyu bir hüzün, endişe ve yanlızlık altında kararmış bir ruh halini tanımlamak için kullanılan melankoli, somatik belirtilerle ortaya çıkan bir akıl hastalığı olarak öncelikle hekim ve doğa düşünürlerinin ilgi alanında kalmıştır.

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren keşiş melankolisi olarak da bilinen *acedia* günahı altında şekil değiştiren melankoli, Ortaçağ boyunca Tanrı'ya karşı bir duruş olarak algılanmış ve içinde demonların da parmağı olan sapkın bir tembellik olarak lanetlenmiştir. Rönesans dönemiyle ortaya çıkan, Hümanist yazar ve düşünürlerin katkılarıyla, Aydınlanma dönemini temsil eden 'birey'in kimlik özelliklerinden biri haline dönüşen melankolinin önlenemeyen yükselişi, yaklaşık üç yüz yıla yakın sürecektir. Aynı zamanda Aristotelesçi ve Plâtoncu melankoli temsili arasındaki farkı ifade eden bu süreci temsil eden Ficino, Petrarca, Dante ve Agrippa gibi isimlerin eserlerine hâkim olan karamsar, kaygılı ve bezgin ruh hali 17. yüzyılın başından itibaren Avrupa'yı etkisi altına alan intihar salgınlarının da habercisi niteliğindedir.

Avrupa tarihinde akıl/ruh hastalığı en yalın haliyle ilk kez Hippokrates'in eserlerinde (*Corpus*) tanımlanır. Hastalık hastalığından epilepsiye, melankoliden histeriye akıl hastalığı olarak görülen rahatsızlıkların nedenleri somatik belirtilerden hareketle tanımlanır. Beden dışından doğaüstü güçlerin hastalık yaptığı inancına karşı duran ve her hastalığın nedenini hava, su, beslenme gibi doğal nedenlere bağlayan *Corpus* külliyatında epilepsinin beyinden kaynaklanan bir hastalık olduğu ilk kez ortaya konur. Delilik başlığı altında toplanabilecek farklı hastalıklardan muzdarip olanlara karşı Antikçağ'da da, sanıldığının aksine, hoşgörü ve anlayış gösterilmez. Ortaçağ'dan başlamak üzere 'deli' ve 'delilik' tanımları çeşitlenmeye başlar. Bir yandan

Hıristiyanlık kendi ‘hastalık’ söylemini inşa ederken, diğer yandan hasta acınacak veya kaçınılacak bir konuma oturtulur. Ortaçağ’ın dünyasında yaşamın her alanında olduğu üzere, hastaya yaklaşımda da bir ara yol mevcut değildir, her şey ifrat ile tefrit arasında salınır. Akıl hastalarının, cadı, büyücü, cinlenmiş, sapkın, heretik, kâfir suçlamalarla bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde birleştirilmediği sürece yaşam alanlarına ve *özgürlüklerine* henüz sınırlama getirilmemiştir. Büyük Veba Salgını (1348-1351) gibi büyük bir felâket boyunca yaşanan Yahudi takipleri benzeri olaylar, toplumsal histerinin kabardığı dönemlerde ilk defa hangi kesim veya gruplara yöneleceğine ilişkin mükemmel bir örnektir.

Çalışma boyunca sık sık dile getirileceği üzere incelemeye esas alınan dönemde, bedensel hastalıklar ile ruh/akıl hastalıkları[1] arasında henüz bilimsel bir ayrım yapabilmek mümkün değildir. Kaldı ki, bu durum 18. yüzyılda hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Michel Foucault *Deliliğin Tarihi* (1993, s. 78) isimli çalışmasında belirtildiği gibi ”XVII. yüzyılda ve XVIII. yüzyılda delilik diyen, tam anlamıyla “’zihin hastalığı’” değil de, beden ve ruhun *birlikte* gündemde oldukları bir şey söylemektedir.” Temel Elementler Öğretisi’nden destek alan beden sıvıları kuramının ve en güçlü temsilcisi hekim Galenos’un eserlerinin Avrupa’da 18. yüzyılın sonuna kadar tıp eğitimi verilen üniversitelerde okutulması, Antikçağ tıbbının gücünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda ele alınan üç ‘ruh hali’nin de, beden ile olan ilişkisini göz ardı ederek anlayabilmek ve yorumlayabilmek mümkün değildir. Kaldı ki dışlanmanın *öteki* tezahürleri bağlamında alt başlık, olarak ele aldığımız marjinal gruplar, onursuz meslekler; veba, cüzzam gibi hastalıklar, *Tez* ile olan dolaylı ilişkileri ve bütünsel bir kavrayışa olanak sağlayabilmek üzere bilinçli olarak seçilmişlerdir. Sonuç itibariyle Avrupa’da ‘aykırı’, ‘öteki’, ‘farklı’, ‘marjinal’ gibi sıfatlarla damgalanan kişi veya grupların, zihniyetler bağlamında geçirdiği değişimi çözümleyebilmenin, insan bedeni algısındaki değişimleri esas alan bir tıp tarihi yazımıyla mümkün olacağına inanıyoruz.

---

[1] Türkçe’de farklı anlamlara gelmekle birlikte, psikiyatrinin çalışma alanına giren hastalıklar için aynı amaca yönelik olarak kullanılan ruh veya akıl hastalıkları tanımını, çalışma boyunca aynı anlamda fark gözetmeden kullandığımızı belirtelim. Yine çalışma boyunca olabildiğince psikiyatri disiplinine ilişkin, psikoz, nevroz gibi uzmanlık terimlerini kullanmaktan kaçındığımızı belirtelim.

Tarih disiplini alanında, özellikle de zihniyetler ve kültür tarihi yazımında, yapılan her türlü akademik çalışmada, kavramların kullanıldıkları dönemlerdeki anlamlarına uygun biçimde tanımlanmasının çok önemli olduğuna inanıyoruz. Her kavramın arkasında onu ortaya çıkaran tarihsel bir süreç olduğundan hareketle, farklı anlam katmanlarından kullanıldığı dönemdeki *doğru* yorumu bulmak gerektiği kanısındayız. Bu nedenle çalışmamızda önemli bir yere sahip olan hastalık, sağlık, hasta, sağlıklı gibi bazı kavramların açıklanması, kullanım farklılıklarının ortaya koyulması yoluna gidilmiştir. Burada amacımız bu kavramların genel bir tanımından hareketle, çalışmada hangi çerçevede kullanıldıklarına açıklık getirmektir.

Hastalık, sağlık, hasta, sağlıklı, sakat, özürlü gibi tanımlara eşlik eden kavramların gündelik hayatta kullanım ile bilimsel-akademik yazında kullanımları arasında önemli farklılıkların olduğu malumlarıdır. Bu dile de yansımıştır, örneğin Türkçede psikopatolojik bir olgu olarak ruh hastalığını tanımlamak için toplumun farklı kesimleri farklı jargonlar kullanır. Gündelik yaşamda kullanılan 'deli' tanımı, daha eğitimli kesimler için 'akıl hastası' veya 'ruh hastası' iken, hekimler için hastalığının tipine göre, psikozlar, psikonevrozlar, psikomastik nevrozlar veya karakter bozuklukları olarak adlandırılır. Genelden özele doğru uzanan bu çizgide son tahlilde, gündelik yaşamın kavramlara yüklediği anlamlar belirleyicidir. Giderek bu *anlamlar* üzerinden yeni tanımların yapıldığı ve böylece ifade gücünün motoru nitelindeki kavramların, tarihsel içeriklerine uygun düşmeyen kullanımlarının ortaya çıktığı görülecektir. Bu nedenle çalışmamızda olabildiğince, kavramlar kullanıldığı coğrafya ve kültüre uygun düşecek anlamları bağlamında irdelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın bütünü açısından önem taşıyan hasta, hastalık ve sağlık gibi kavramlardan ne anlaşılması gerektiği ve bu çalışmada, hangi çerçevede kullanıldığının açıklanması cihetine gidilmiştir.

Tez çalışmasında faydalandığımız eserlerden oluşan Bibliyografya'da yapılan on bölümlük ayırımın, tamamıyle pratik nedenlerden kaynaklandığını belirtelim. Farklı bölüm başlıkları altında yer alan eserler, alanlarına göre bir araya getirilmiş olmakla birlikte, çalışmada kullanılma amacı ve refere edildiği bölüm gibi unsurlar, bu ayrımda göz önünde bulundurulmuştur. Başta en fazla eserin yer aldığı ikinci ve üçüncü bölümler (İkincil Kaynakça) olmak üzere, tüm Bibliyografya'da yer alma kriterleri

sadece bölüm başlıklarıyla sınırlı olmayıp çalışmadaki faydalanılma yerine göre değişmektedir. Sadece bölüm başlığında yazılan alanlarla sınırlı bir liste yapmanın zorlukları malumlarıdır. Bu bağlamda bölüm başlıklarının, çalışmanın geneli göz önünde bulundurulmak koşuluyla, aynı alanlarda yapılmış eserleri bir araya getirme amacı taşıdığını söyleyebiliriz.

Bibliyografya'ya aldığımız çalışmaların, genel olarak üç veri kaynağından oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Konumuz çerçevesinde Avrupa kültür ve zihniyetler tarihi ile tarih disiplini dışından atıf yapılan çalışmaların önemli bir bölümü, uzun yıllar boyunca ilgi alanımıza binaen kişisel kütüphanemizde biriken eserlerden oluşmaktadır. Çalışmamızda atıf yapılan eserlere ilişkin ikinci önemli veri kaynağı olarak Avusturya Ulusal Kütüphanesi'ni (*ÖNB*) anabiliriz. *ÖNB*'nin olağanüstü zengin veri tabanından Viyana'ya farklı dönemlerde yaptığımız uzun süreli ziyaretlerde faydalanma olanağı bulduk. *ÖNB*'de, özellikle baskısı bulunmayan çok sayıda referans akademik çalışmaya ve basılı kaynağa ulaşma imkânı elde ettiğimizi söyleyebiliriz. Çalışmamıza temel oluşturan üçüncü önemli veri kaynağı, sanal âlemde bulduğumuz kaynak metinler ve akademik çalışmalardır. Bibliyografya'da [Elektronik Sürüm] rumuzuyla verilen bu çalışmalara başta üniversitelerin sanal (dijital ortama aktarılmış) kütüphaneleri olmak üzere, farklı kişi, kurum ve kuruluşların adreslerinden ulaşma imkânı bulduk. Çok sayıda veri tabanı içinde, en çok faydalandığımız [*https://archive.org/*] isimli olağanüstü zenginlikteki sanal kütüphaneyi burada anmak istiyoruz. Özellikle tıp tarihinin temel kaynak metinlerine bu veri tabanı sayesinde ulaşma imkânı bulduğumuzu söyleyebiliriz. Yine yaklaşık yüzyıl bir geçmişi olan Kilise Büyükleri Kütüphanesi'nde (*bkv*) yer alan Hıristiyanlık dünyasının en önemli kaynak metinlerinin dijital ortama aktarılmış sürümlerinin, saygın isimler tarafından yapılmış Almanca çevirilerine ulaşma sansı elde edebildik. Diğer yandan çalışmamızda, Arap-İslam Tıbbı ve İskenderiye Kütüphanesi'ne ilişkin bölümlerin yazılmasında Millî Kütüphane (Ankara) arşivinde yer alan bazı eserlerden sınırlı ölçüde yararlandığımızı belirtelim.

Bibliyografya'nın 'Basılmış Kaynaklar' bölümündeki metinlerin çoğunluğu, Latince, Yunanca, Arapça, Orta Yüksek Almanca olarak kaleme alınmış, derlenmiş ve/veya daha sonra İngilizce ve Almanca gibi yaygın bir Avrupa diline çevrilmiş eserlerden

oluşmaktadır. Hippokrates, Galenos, İbn Sina, Plâton gibi düşünürler başta olmak üzere çok sayıda yazarın eserinin kaynak metnine farklı nedenlerle ulaşma/çözme imkânı bulamadığımız durumlarda, çeviriler ve derlemeler üzerinden paralel okumalar yapmak suretiyle bu eksiği gidermeye çalıştığımızı belirtelim. Bu bağlamda Bibliyografya'nın 'İkincil Kaynaklar' başlıklı ana bölümünün altında yer alan dokuz alt başlıkta faydalanılan eserler içinde bazılarının, çalışma boyunca refere edilme ve faydalanılma ölçüsünde daha fazla öne çıktığı görülecektir.

Akademik olsun, olmasın, bir bibliyografyada yer alan eserlerin, çalışılan konuya ilişkin tüm alanları kuşatacak zenginlikte olması gerektiği malumlarıdır. Kuşkusuz tarih disiplini söz konusu olduğunda bu vurgu daha da önem kazanacaktır. Hangi tarihsel dönem söz konusu olursa olsun, zihniyetlerde yaşanan değişim kavranılmadan, toplumların ve kurumların yaşadığı değişimlerin doğru anlaşılmasının mümkün olamayacağına inanıyoruz. Bu tespit bizi, doğal olarak, geçmişin *yeniden* inşa edilme sürecinde, ihtiyacımız olan en temel verileri gündelik yaşamın sosyo-kültürel kodlarında aranması gerektiği sonucuna götürmektedir. Söz gelimi 'gülme' gibi gündelik yaşama ilişkin sıradan bir jestin, Avrupa Ortaçağı'ndaki yerini ve önemini anlamadan Hıristiyanlığı, Katolik Kilisesi'nin insana bakışını, giderek Hıristiyanlık inancında büyük önem taşıyan beden algısını *gerçekçi* biçimde kavrayabilmenin mümkün olamayacağını düşünüyoruz.

Bu ve benzeri sayısız örnek, bir amacı da zihniyetlerin geçirdiği değişimi incelemek olan tarih disiplininin, bizlere sunduğu, sınırsız çalışma ve farklı okuma olanaklarının zenginliği hakkında da fikir vermektedir. Bibliyografya'da ve/veya metin içinde yer alan, akademik olsun, olmasın, edebiyattan sanata, müzikten coğrafyaya, antropolojiden sosyolojiye farklı alanlardan yapılan referansların bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Çalışma incelendiğinde, Bibliyografya'da yer aldığı halde, metin içinde doğrudan veya dolaylı biçimde referans gösterilmemiş eser sayının sınırlı kaldığı görülecektir. Özellikle çalışmamızın zaman sınırlaması dışında kalan ve 18. yüzyıl başından günümüze kadar olan dönemi kapsayan bazı eserler önemine binaen Bibliyografya'ya dâhil edilmiştir. Bu yaklaşım iki nedenden kaynaklanmaktadır: birincisi bu eserlerin

içeriği tez çalışmasının kendine koyduğu zaman sınırlamasının dışında kalmış olmakla birlikte, çalışmamızın *kapsam* ve içeriği ile doğrudan ilişkili olmaları nedeniyle 'okuma listesi'nde mutlaka yer alması gereken çalışmalar oldukları düşünülmektedir. Diğer bir neden, tez başlığından hareketle, Batı akademik yazınında çok sayıda örneği olan çalışmaların, benzerlerinin ülkemizde henüz yapılmamış ve bu alanda derlenmiş bir başvuru listesinin henüz oluşmamış olmasından kaynaklanan ihtiyaçtır. Sonuç itibariyle, cinlenme ve melankoli benzeri fenomenel olguların Batı dünyasındaki tarihi üzerine, tarih disiplini alanında, ülkemizde referans gösterilebilecek tek bir akademik çalışmanın olmamasının, konunun önemini açıklayacağına inanıyoruz.

I. BÖLÜM: TIP TARİHİ YAZIMINDA YÖNTEM SORUNLARI: HASTALIK KAVRAMI VE HASTALIK TANIMI[2]

1.1. TIP TARİHİ YAZIMINDA YÖNTEM

Alman tarihçi Robert Jütte, "erken modern dönem" olarak tanımladığı Yeniçağ'da (1450-1800) Avrupa'da yoksulluk ve sapkınlığı araştırdığı çalışmasında "Dilsel ifade ile gerçeklik arasında her zaman bir miktar uyumsuzluğun var olmasına rağmen" (Jütte, 2011, s. 21), dilin son tahlilde gerçekliği anlamak, giderek açıklayabilmek için bir kılavuz olarak kullanılabileceğini belirtiyor. Jütte'nin dillendirdiği bu yaklaşımın, tarihçilere doğrudan dil *üzerinden* olmasa da,[3] dilin *yardımıyla* geçmişin yeniden inşası için önemli olanaklar sağladığını söyleyebiliriz.[4] Benzer biçimde, dilin birincil ifade araçları[5] 'kavram' (*concept*) ve 'tanım'ın (*definition*) kılavuzluğunda *farklı*[6] bir tıp tarihi yazmak olası hale gelecektir.[7]

Bu noktada Tıp Tarihi yazımında kullanılan farklı yöntemlere, çalışmamızın amacının daha iyi anlaşılabilmesine de katkı sağlayacağı düşüncesiyle, kısaca değinmekte fayda

---

[2]Çalışmamızın Avrupa olarak tanımlanan coğrafyayı kapsaması nedeniyle bu bölümdeki yaklaşımlar Antikçağ Yunan ve kısmen Roma medeniyetleriyle sınırlı olacaktır. Eski Mısır, İran, Hint, Çin ve Mezopotamya'nın köklü ve zengin tıbbî geleneklere sahip medeniyetlerine yeri geldikçe sadece referans vermek suretiyle değinilecektir. Çalışmamızın tamamlandığı günlerde piyasaya çıkan yeni bir çalışmada 'psikiyatri tarihi yazımı' ve 'psikiyatri terminoljisi', Osmanlı geleneği ve Cuhuriyet Türkiyesi'ni esas alan bağlamda değerlendirilmektedir. Bkz. Artvinli, 2013, s. 15-32.

[3] Jütte yerinde bir uyarıyla, "(…) tarihçilere dil üzerinde çalışmanın, aslında 'anlambilim alanında akademik araştırma' yapmaktan daha fazlası olduğunun sık sık hatırlatılması" gerektiğine dikkatimizi çekiyor. (Jütte, 2011, s. 21)

[4] Ancak burada 'dilsel anakronizm' tuzağına düşülmemesi büyük önem taşımaktadır. Bu konuda Öztürk'ün (2011) makalesinin 'Giriş' bölümüne bakılabilir.

[5] Plâton, retorik üzerine kaleme aldığı ünlü diyalogu *Gorgias*'da tıbbın konusunu şöyle tanımlar:
"Sokrates – Ama az önce sözünü ettiğimiz tıp da hastalar üzerine düşünme ve konuşmayı öğretmez mi?
Gorgias – Tabii.
Sokrates – Öyleyse tıbbın konusu da sözlerdir.
Gorgias – Evet.
Sokrates – Hastalıkla ilgili olan sözler mi?
Gorgias – Kesinlikle." [yazımı aynı] (*Gorgias*, 450a)

[6] Burada *farklı* kelimesi ile 'alternatif tıp tarihi'ni kast etmediğimizi, tarihçiler ve düşünürler tarafından daha az başvurulan bir çalışma yöntemine atıf yaptığımızı belirtelim.

[7] Çalışma boyunca kullanılacak olması nedeniyle *kavram* ve *tanım*ın tam olarak neyi ifade ettiklerinin, TDK-Büyük Türkçe Sözlüğü'nde yer aldığı şekliyle, anımsatılmasında yarar görüyoruz: Kavram (mefhum, konsept, nosyon) bir nesnenin veya düşüncenin zihindeki soyut ve genel tasarımını, tanım (tarif) ise bir kavramın niteliklerinin eksiksiz olarak belirtme veya açıklama amacıyla kullanılır. Bu kullanımların genel ve geniş amaçlı olduğunu, tıp, felsefe veya başka bir disiplindeki özel amaçlı (dar anlamda) kullanımları karşılamadığını, bizim de çalışma boyunca, aksi belirtilmediği durumlarda, kelimeleri genel anlamlarında kullandığımızı belirtelim.

görüyoruz. Mirko D. Grmek tıp tarihi yazımında bilimsel, tarihsel ve felsefî olmak üzere üç farklı yaklaşımın varlığına dikkatimizi çeker. Bilimsel yaklaşımı da kendi içinde iki gruba ayrır; ilk grupta hekimler arasında bilgi alışverişine yönelik olan *iatrosantrik*[8] tarih yazımı yer alır. Bu yaklaşım öncelikle tıp öğrencilerine yönelik olarak bilgi üretmeyi amaçlar. İkinci grubu ise *biosantrik* tarih yazımı oluşturur. Bu alanda çalışan tıp tarihçileri için, tarih yazımına konu her türlü bilginin, bilimsel araştırmalarla ispatlanmış olması şarttır. Anatomi, fizyoloji, biyokimya ve biyoloji alanındaki araştırmalar her zaman klinik bulgulardan daha fazla öneme sahiptir. Bu grup tarih yazıcıları meslekten akademisyen ya da biyoloji ve tıp alanında çalışan bilim adamlarıdır. (Grmek, 1996, s. 24-25)

Tıp tarihi uzmanı Grmek, 'bilimsel' başlığı altında gruplandırılabilecek bu tür tarih yazımının beraberinde önemli sorunları getirdiğini ifade eder. Bu yaklaşımın temelini, kaçınılmaz bir zafer sarhoşluğunun eşlik ettiği, *şimdi*ki zamanın geçmişten her zaman daha iyi olduğunu iddia eden ve tıp tarihi boyunca yeni fikirlerin eğitimde daha önemli olduğunu savunan görüş oluşturmaktadır. Grmek'in yerinde ifadesiyle bu yaklaşımda, "Tıp Tarihi güncel fikirlerin daha kolay öğrenilmesi ve anlaşılması için bir araçtan başka bir şey değildir."(Grmek, 1996, s. 25)

Son tahlilde *ilerlemeye*, dolayısıyla sadece *şimdiki zamana* övgüler düzen bu tarih yazımı tekniği tarihçiler ve felsefeciler tarafından ağır biçimde eleştirilmiştir.[9] Tipik bir

---

[8] Grmek'in metninde geçen *iatrozentrisch* (Alm.) kelimesi Yunanca'dan gelme olup *iatro* kökünden türetilmedir. *Iatroloji* hekimler tarafından icra edilen tedavi sanatı anlamındadır. Bu bağlamda metinde geçen *iatrosantrik* kelimesi sadece hekimlerce icra edilen tedavi sanatını merkez alan pragmatik bir yaklaşımı ifade eder. Aynı şekilde *biosantrik* kelimesi, geniş anlamda, canlıların yaşambilimleri hakkında tüm kavrayışları merkez alır. Her iki kavramın merkezci ve pragmatik boyutları göz önüne alındığında, metindeki kullanımlarının olumsuz anlam taşıdığı söylenebilir.
Eski Yunanca *iatros* geniş anlamda bir yorumu için bkz. Watts, 2003, s. 34.
Ivan Illich İatrojenez (*Iatrogenesis*) kavramının klasik Yunanca 'hekim' (*iatros*) ile 'köken' anlamına da gelen (*genesis*) sözcüklerinden oluştuğunu belirtiyor. (Illich, 2011, s. 11)

[9] Kuşkusuz tarih yazımını *şimdi* ile sınırlamaya çalışan bu anlayışın çıkış noktasını, geçmişin *şimdi* ile belirlenebileceğine dair inanç oluşturur. Bu bağlamda tarihçi Marc Bloch'un *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği* (*Apologie pour l'historie our Métier d'historien*) başlıklı tamamlanmamış çalışmasında, 'Tarihsel Gözlemin Genel Karakteristikleri' başlığı altında dile getirdiği düşünceyi anımsatmakta yarar görüyoruz. Bloch, öncelikle geçmişe dair bilginin neden *dolaylı* olmak zorunda olduğuna dikkatimizi çeker ve ilâve eder "Şimdinin bilgisinin zıddına olarak, geçmişin bilgisi zorunlu olarak, tek kelimeyle, 'dolaylı' olacaktır." (Bloch, 1994, s. 37) Kanımızca Bloch'un ifadesindeki 'dolaylı' sıfatı tarih yazımı karakteristiği açısından önemli yere sahiptir. Geçmişin bilgisinin *zorunlu* olarak dolaylı olması, onun tartışılmadan kabul edileceği anlamına gelmediği gibi, şimdinin bilgisinin *dolaysız* kazanımı nedeniyle, geçmişin bilgisinin yerine ikame edilebileceği gibi bir sonuç çıkarılamaz. *Şimdi* ile geçmişin

şimdicilik (*presentism*)[10] örneği olan bu yaklaşım, tarih yazımında anakronizmi[11] de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda çağdaş *bilimsel* tıp, günümüz bilimlerinin, çoğu kez geçerliliği kanıtlanmamış bulgulara dayalı *büyük* keşiflerini, tüm zamanların tek doğrusu sayan anlayışın en iyi izlenebileceği alanlardan biridir. Bu miyop bakış geçmişi kendi, nesnel olmayan, ölçütleriyle değerlendirme, giderek *biçimlendirme* çabası içindedir. Tümüyle pragmatik bu yaklaşımın en basitinden bir tarih kavrayışının bile olmaması ve tüm tarihi 'çağdaş tarih'[12] olarak kabul etmesi nedeniyle herhangi bir 'yeniden inşa'dan söz edebilmek mümkün değildir. Kaldı ki, yaşama dair her kavrayışın, *ilerleme* ölçütüne uyum veya uygunluğu ölçüsünde gerçekliğini kabullenmek, 'şimdiki zaman' kipi dışında bir varoluşu kabul etmemek anlamına da gelmektedir.

Bu nedenle Tıp Tarihi yazımında tarihsel yaklaşımı savunan tarihçilerin, sunduğu sözde kolaylıklar ve imkânlar nedeniyle *presentism*'in tuzağına düşmemeleri büyük önem taşımaktadır. Tıp Tarihi yazımında tarihçilere en önemli desteğin, azımsanamayacak bir bölümü meslekten hekim, psikiyatr, psikolog olan düşünür ve felsefecilerden geldiğini söyleyebiliriz. Akıl hastalıklarının tarihsel süreç içinde kavranışında yaşanan değişim konusunda özellikle felsefecilerin katkıları vazgeçilmez öneme sahiptir.[13]

---

belirlenebileceğine dair inanç büyük ölçüde, geçmişin dolaylı bilgisinin nesnelliğine duyulan aşırı şüpheden ve şimdinin bilgisinin eşsizliğine-tekliğine duyulan tartışılmaz güvenden kaynaklanmaktadır.

[10] Şimdicilik (Fr. *Historicisme*), geleceğin olduğu gibi geçmişin de şimdi ile belirlenebildiğini savunan İtalyan düşünürü Benedetto Croce'nin (1866-1952) öğretisi. Croce'nin görüşlerinin tarih yazımı içindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Breisach, 2009, s. 414-415.

[11] Anakronizm (yanlış tarihlendirme) terimi kavramlar, olgular, inançlar, zihniyetler başta olmak üzere herhangi bir şeyin tarihi ve dönemi hakkındaki yanılgıyı ifade etmek için kullanılır.

[12] Aynı konuda bkz. Breisach, 2009, s. 415.

[13] 1960'lı yıllardan itibaren sağlık, hastalık, hekimlik mesleği ve etiği üzerine farklı disiplinlerden gelen seçkin düşünür, felsefeci, sosyolog, tarihçi, antropolog ve siyasetbilimciler tarafından önemli çalışmalar yapılmıştır. Eleştirel geleneğin önemli isimlerinden bazıları Ivan Illich, Thomas Szasz, Erwing Goffman, Michel Foucault ve Irvin K. Zola'dır.

1.2. HASTALIK KAVRAMI[14]

Bu bölümde çalışma boyunca kullanacağımız 'hastalık'[15] kavramına yakından bakmaya çalışacağız. İlerleyen bölümlerde kavramın zaman içinde farklı kültürlerdeki evrimi dinsel, tarihsel, felsefî, sosyokültürel ve biyolojik bağlamları öne çıkarılmak suretiyle yapılan tanımları ayrıntılı biçimde incelenecek olmakla beraber, bu aşamada kavramsal düzeyde bir giriş yapılması amaçlanmıştır.[16]

'Hastalık' kavramının açıklanması belirli zorlukları beraberinde getirir.[17] Çünkü kavram (*concept*) bireysel deneyimleri açıklama çabasında olduğu için farklı veçhileleriyle (*conceptions*) tanımlanır.[18] Bu nedenle, son tahlilde tek bir 'hastalık' kavramı olduğu halde, faklı kavramsallaştırmalar nedeniyle hastalık teorilerinin varlığı söz konusudur. Böylece insanlar, kültürler ve çağlara özgü hastalık kavramlarının yanında, belirli bir dönemde veya belirli bir inanç sisteminde *farklı* hastalık kavramlarının varlığı da mümkün hale gelir.

---

[14] Hastalık ve sağlık kavramları ve genel olarak tıbbî kavramların analizi ve yorumlanmasına ilişkin 20. yüzyılda yapılmış çalışmaların varlığına karşın, tarihçilerin ve farklı disiplinlerden araştırmacıların konuya olan ilgisi son kırk yılda belirgin biçimde artmıştır. (Schramme, 2012, s. 9)

[15] Yaşanılan çağın ruhundan bağımsız bir 'hastalık' tarifi yapabilmek, günümüzde neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Ivan Illich, hiçbir etik kaygı taşımayan, *steril* yaklaşımların yarattığı sorunlara dikkatimizi çeker: "Günümüzde, neyin hastalık kavramı içine gireceğini, kimin hasta olduğunu, hastaya ve özel risk altındaki kişilere ne yapılacağını yalnızca doktorlar 'bilir'. Gücünü yasa ve dinden ayrı tutmakta hep diretmiş olan Batı tıbbı şimdi tersine, onların da ötesine geçmiştir. Bazı endüstri toplumlarında sosyal etiketleme, her sapkınlığın tıbbi bir etiket taşıdığı noktaya dek tıplaşmıştır. Böylece, tıbbi teşhisin ahlaki ögesinin karanlıkta kalması, Asklepios otoritesini totaliter bir güçle donatmıştır." [yazımı aynı] (Illich, 2011, s. 39)

[16] Medeniyetler ile hastalıklar arasındaki ilişkiyi ekonomik, sosyal yaşam, hukuk, tarih, felsefe (s. 148-163), bilim, din (s. 131-147) edebiyat, sanat ve müzik boyutlarıyla inceleyen bir çalışma için bkz. Sigerist, 1945.
Bir hekim ve tarihçinin gözünden tarih boyunca 'hastalık', 'sağlık' ve 'hasta olmak' üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Schipperges, 1985; Schipperges 1999a. Bu konuya daha teknik yaklaşan çalışmalar için Owsei Temkin'in (1977e) makalelerinden yapılmış derlemenin, *The Historical Approach to Medicine* başlıklı bölümüne (s. 41- 135) bakılabilir.
Çalışmamızın sınırlarını aştığı için daha fazla ayrıntısına giremeyeceğimiz 'hastalık' ve 'sağlık' kavram ve teorileri üzerine, Thomas Schramme'nin editörlüğünde derlenen *Hastalık Teorileri* (*Krankheitstheorien-2012*) başlıklı çalışmada, T. Schramme, C. Boorse, P. Hucklenbroich, D. Callahan, C. Whitbeck ve L. Nordenfelt tarafından kaleme alınan makalelere bakılabilir.

[17] Schipperges (1999, s. 23) bilim tarihinde günümüze kadar, genel kabul görmüş bir 'hastalık kavramı' tanımının yapılamadığını, hastalık kavramının sağlık ile özel bir ilişkisi olduğunu, sağlık ve hastalığın anlık durumlar olmaktan çok, birlikte yürüyen süreçler olduğunu belirtir.

[18] *concept- conceptions* için bkz. Schramme, 2012, s. 10.

Aşağıda göreceğimiz gibi hastalık ve sağlık kavramlarının kişiye özgü (sübjektif) karakteri nedeniyle, rasyonel-bilimsel tıbbın ilkeleri çerçevesinde tek ve değişmez tanımını yapabilmek mümkün değildir.[19] Bu noktadan hareketle, özellikle hastalığın, sadece tıbbi bir problem olmadığı farklı dışsallıkların etkisinde devinen bir fenomen olduğu söylenebilir.

Tarihçi Mirko D. Grmek yeryüzündeki tüm diller için ortak bir hastalık tanımının imkânsızlığına dikkatimizi çeker ve farklı dillerdeki 'hastalık' kelimelerinin eşanlamlılarının etimolojik kökenleri itibariyle dört anlambilimsel (semantik) gruba ayrılabileceğini ifade eder: 1. Zayıflık, kuvvet eksikliği, işgücü kaybı, 2. Biçimsizlik/şekilsizlik, nefret uyandırma, 3. Rahatsızlık yaratma, huzursuzluk kaynağı, 4. Acı ve ağrı.[20] Bu ayrımın, en genel anlamıyla, nesnel ölçütünü toplum içinde yaşayan bireyin hastalığı nedeniyle ortaya çıkan işgücü kaybı, öznel ölçütünü ise hafif bir rahatsızlık veya ağır bir ağrı ve benzerleri oluşturur. Bu bağlamda, etik ve estetik yargıların muhatabı olarak hastalık,[21] tarafsız olmaktan öte sosyal bir olgudur. Yukarıda sayılanlardan hangisiyle kendini gösterirse göstersin, son tahlilde hastalık, insanın varlığını tehdit eder. (Grmek, 1996, s. 260)

Kuşkusuz hastalık olgusu[22] çağlar boyunca toplumsal ve çevresel etkenlerle değişime uğramış, farklı boyutlar kazanarak kendini yenilemiştir. Ancak Grmek'in işaret ettiği 'öznel' ve 'nesnel' ölçütlerin yüzyıllar boyunca sürekli çatışmakla birlikte çok az değiştiğini, büyük ölçüde aynı kaldığını söyleyebiliriz. Tarihöncesi dönemlerde sakatlanma, yaralanma veya hastalık yoluyla kabile için avlanamaz, dövüşemez, sorumluluklarını yerine getiremez hale gelen mağara insanı ile çağımızın tedavi veya dinlenme gerektiren nedenlerle geçici bir süre çalışamaz raporu-belgesi alan bireyinin,

---

[19] Thomas Szasz (2006, s. 137) akıl hastalığının 'kişiye özgü' karakterini şöyle açıklar: "Hastalık, akıl hastalığı, ırk, din, meslek: bütün bunların her biri, diğer nitelikler arasında (*inter alia*), -bir kimse tarafından üstlenilebilecek ya da bir kimsye isnat edilebilecek- bireysel bir nitelik ya da roldür. Akıl hastalığı tıbbi (normal) hastalıktan –mesela şizofreniyi şeker hastalığından- ayıran özelliklerden biri, normal hastalık bireyi tanımlamazken akıl hastalığının böyle bir eğilim taşıması gerçeğidir. Bu yüzden. 'şizofrenik caniler' hakkında haber okuruz da 'şeker hastası caniler' hakkında okuyamayız."

[20] Acı ve ağrıyı fizyolojik, antropolojik ve teolojik boyutlarıyla irdeleyen yararlı bir çalışma için bkz. Le Breton, 2005.

[21] Daha sonra göreceğimiz üzere hastalık ve sağlık ile etik arasında ilişki kurulması geleneği Klasik Antikçağ'dan (İÖ 5. ve 4. yüzyıllar) Helenistik dönemin sonuna kadar (İÖ 1. yy.) yaygın biçimde sürmüştür.

[22] Yukarıda 'olgu'yu (hastalık yapıcı) sebeplerin yol açtığı sonuç anlamında kullandığımızı belirtelim.

mensubu olduğu kabile veya topluma karşı sorumlulukları ve kendisinden, sağlıklı olarak, yeniden üretim ve paylaşım sürecine katılımı üzerine beklentiler büyük ölçüde örtüşür.

Bu beklentiler ideal normlar üzerine kurulduğu için öznenin (hastanın) kaygılarını ve istençlerini karşılamaktan uzaktır. Bireyin önceliği 'hastalık hali' ile gelen tüm ağrı, acı ve benzeri olumsuzluklardan bir an önce kurtulmak, tekrar eski durumuna, yani sağlığına, kavuşmaktır. Ağrı, acı, halsizlik hastalığın kişisel belirtileri olarak klinik bulgularla (kan değerlerindeki normal dışı değişme, ateş gibi) desteklenmediği sürece hekim için bir anlam ifade etmez.[23] Eskiçağlar'dan beri, bedende hangi nedenle ortaya çıkarsa çıksın, hastalığın en genel anlamıyla 'sağlığın karşıtı' olarak algılanması ve/veya tanımlanması, bireyi *teşhis* edildiği 'hal'den dolayı yaşadığı çevreden dışlayan, giderek farklılaştıran *özel* bir konuma yerleştirmiştir.[24]

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, *hastalık* olgusu dışında kalan bireyi, grupları veya toplumları, herhangi bir *patoloji* içermeksizin, farklılaştırmaya götüren (sıra dışına iten) süreçlerin, nesnel olmaktan öte, hangi (ön)yargılarla beslenip geliştiğini inceleyeceğiz. Bu ön yargıların en somut örnekleri akıl hastalığı ile anormallik arasında kurulan dolaysız ilişkidir. Thomas S. Szasz'ın *Deliliğin İmalatı* (2007, s. 27) başlıklı çalışmasında bu ilişkiyi çok güzel tanımlamıştır:

> Aslında akıl hastalarının anormal olduğu iddiası pek öne çıkarılmayan bir varsayıma dayanır. O da, bu kişilerin *sırf* hasta, kötü aptral, kısacası bir şekilde yanlış oldukları için çoğunluktan farklı davrandıkları, çoğunluğun ise sağlıklı, iyi, akıllı ve doğru olduğu varsayımıdır. Bir defa bu yanlış. Akıl hastası ithamına maruz kalan kişilere yapıştırılan bu 'anormal' yaftası bir nedenle daha hiç de tatmin edeci gelmiyor bana: bu kelime, baskın çoğunluğun, bazı birey ve sınıfları aşağılık yaratıklar olarak bir kenera ayırıp, kendi toplumsal denetimini, hapsini, eziyetlerini ya da toptan yok edişini haklı göstermesi amacını -örneğin bir 'günah keçisi' ya da 'kurban' gibi- açıkca ifade etmemektedir.

---

[23] "Tıbbın teşhis lügatçesindeki en önemli ayrım, belirti (*symptom*) ile işaret (*sign*) arasında yapılan ayrımdır. Genellikle belirtinin (örneğin halsizlik ya da ağrı) öznel, işaretinse (örneğin ateş ya da yüksek kan basıncı) nesnel olduğu söylenir. Sadedimiz itibariyla haksız bir tahmin olmasa da öznel/nesnel bölümlemesi yanlış yönlendirici olabilir. Aslında hem belirtiler hem işaretler bir şahsın bir bedene ilişkin verdiği bilgilerdir: Belirti, bir şahsın ('hastanın') kendi bedenine ilşkin verdiği bilgidir.; öte yandan işaret, bir şahsın ('hekim', 'klinik patalog', ya da diğer uzmanlar) hastanın bedenine ilişkin verdiği bilgidir. Tıpkı işaretler gibi belirtiler de doğru ya da yanlış olabilir." (Szasz, 2006, s. 121)

[24] Burada 'özel' olarak nitelenen konum ayrıcalıklı olmak değil, dışlayıcı, toplumsal bağlamda izole edici anlamında kullanılmıştır.

Diğer yandan, doğrudan patolojik (bilimsel) bulgularla desteklendiği iddia olunan bir akıl hastalığı[25] teşhisinin arka planını oluşturan ortak (toplumsal) akıl ile[26] *sözde* demonların işgali altında acı çeken cinlenmiş bir bedenin yaşadığı iddia olunan travmayı belirleyen ölçütlerin benzerliği şaşırtıcıdır. Özellikle cinlenme (*Besessenheit,* Alm., *possession*, İng.) söz konusu olduğunda, etik ve teolojik kaygıların öne çıkması nedeniyle öznel değerler ile nesnel yargıların birbirine karıştığı görülür. Erken Yeniçağ'dan itibaren ruhbanı temsil eden rahiplerin yanında cinlenmiş *hasta* ziyaretlerine giden hekimlerin artan katılımı söz konusu olmakla birlikte, kavramsal bağlamda, hastalık teşhisinden çok *sapkınlık* bulgularının aranmasından söz etmek daha anlamlı olacaktır.

Ancak buraya kadar anlatılanlardan, herhangi bir biyolojik hastalık[27] ile oluşan kısa veya uzun süreli, ancak *geçici* uyumsuzluk halini, hastalıklar sonucunda bedende oluşan kalıcı deformasyon ve doğuştan gelen anomali ile karıştırmamak gerekir. Antikçağ'ın hekim-filozoflarının evrenin mükemmel düzenine öykünerek inşa ettikleri uyumlu beden modelinde, biyolojik nedenlerle ortaya çıkan şekil bozuklukları, nörobiyolojik nedenlerle ortaya çıkan davranış bozuklukları veya biyolojik bir rahatsızlık sonucunda oluşan kalıcı deformasyonlar yer almaz. Kusursuz yaratılmış evrenin (*makrokosmos*) küçük bir modeli olarak kurgulanmış olan insan bedeni (*mikrokosmos*), doğası gereği, hastalıkları yenebilme yeteneğine sahiptir. Dışsal etkenler (iklim koşulları, beslenme ve benzeri) sadece beden sıvılarının uygun karışımına imkân veren nitelikleri üzerinde etkili olurlar. Çevrenin sağlıklı beden üzerindeki farklı etkileri ancak ilerleyen yüzyıllarda Helenistik tıbbın katkılarıyla önem kazanacaktır.

---

[25] "Çağdaş bilimsel psikiyatriye göre iki tür akıl hastalığı vardır: nöro-patolojik özelliği hali hazırda patologları tatmin edecek ölçüde *sergilenmiş* olanlar ve nöro-patolojik özelliği henüz aynı ölçüde *sergilenmemiş* olanlar. Birinci türdeki akıl hastalıkları 'nörolojik hastalıklar' diye adlandırılır ve nörologlarca tedavi edilir; ikinci türdeki akıl hastalıklarıysa 'psikiyatral hastalıklar' diye adlandırılır ve psikiyatristlerce tedavi edilir." (Szasz, 2006, s. 134)

[26] Ivan Illich bu dışlayıcı ortak aklın, sapkınlık olarak tanımlanan tavırları baskı altına alma süreci üzerine şunları söyler: "Her toplum, dengeli olmak için belgelenmiş sapkınlıklara gereksinim duyar. Garip görünen ya da acayip davranışlar sergileyen kişilerin ortak özellikleri formel olarak isimlendirilmedikçe ve şaşırtıcı davranışları bilinen bir evrak rafına konmadıkça, bunlar tehlikelidir. Korku veren, asap bozan garabetler bir isim ve rol vermeyle, önceden bilinen, şımartılacak, sakınılacak, baskı altında tutulacak ya da toplumdan kovulacak istisnalara dönüştürülerek evcilleştirilirler. Çoğu toplumda, aykırı tiplere roller biçen bazı kişiler vardır. Yaygın olan sosyal reçeteye göre bunlar, genellikle sapkınlığın özellikleri konusundaki bilgiyi ellerinde tutanlardır."[yazım aynı] (Illich, 2011, s. 78)

[27] Burada biyolojik hastalık kavramı ile en genel anlamıyla, doğrudan bedenle ilgili olan (psikolojik ve nörobiyolojik olmayan) hastalıklar tanımlanmaktadır. Beden sağlığını etkileyen bulaşıcı hastalıklar, salgın hastalıklar bu başlık altında toplanmıştır.

Diğer yandan Grmek'in sınıflandırmasında hastalık tanımına atfen 2. ve 3. gruplarda sayılan ve büyük ölçüde hastanın yaşadığı çevrenin değer yargılarıyla şekillenmiş biçimsizlik/şekilsizlik, nefret uyandırma, rahatsızlık yaratma ve huzursuzluk kaynağı olma gibi yeni ve farklı 'durum'lar, hastalığın ayırt edici, ahenk bozucu gücünü göstermektedir. Antikçağ filozof ve hekimlerinin, hastalığı bozulan uyuma koşut yeni denge arayışlarını temsil eden *geçici*, sıra dışı bir durum olarak nitelendirmeleri bu nedenledir. Hastalığın geçici bir dengesizlik durumu olduğunun kabulü son tahlilde beden için sağlıklı olma dışında başka bir *varoluş* söz konusu olamayacağının da kabulü anlamına gelmektedir. Hastalıklı bedenin hayatiyetini kaybederek yavaş yavaş solup gitmesi, insanoğlunun karşılaştığı en büyük kötülüklerden biridir. Belki de Yaşlı Plinius'un anî, beklenmedik ölümleri yaşamda karşılaşılan en büyük şans olarak tanımlaması bu yüzdendir. (*Die Naturgeschichte*, II 54;180)

Antikçağ'da iyi olanın aynı zamanda sağlıklı ve güzel olacağı, kronik hastaların tedavi edilmemesi gerektiğine inanılması, 'hastalık hali'nin sadece *akut* (geçici) bir olgu olarak görüldüğüne işaret eder. Ölümcül olmayan kronik bir hastalığa yakalanmak, insanlara korku verir. Kronik bir hastalıkla mücadele eden beden, hayatiyetini, güzelliğini yitirir. Antikçağ'da popüler olan 'ütopya' geleneğinin babası sayılan Plâton'nun, başta *Politeia* olmak üzere, sağlık, ideal toplum ve devlet gibi konuları tartıştığı eserlerinde, sadece kusursuz bedenlere varoluş hakkı tanıyan görüşlerinin çok sayıda örneğini bulmak mümkündür.

Yazılı tarihin en eski tanıklıklarından biri olan Homeros'un Destanları'nda iki tür *hastalık*[28] kavramının varlığı net biçimde ortaya çıkar. İlki savaşlarda kesici ve delici silahlarla ortaya çıkan yaralanmalar, ikincisi ise bedenin işleyişinde görülen bozulmalardan kaynaklanan hastalıklar. İlkinin tedavisi yaralı yerin şifalı otlarla bakımı ve dinlenme ile sağlanırken, ikincisinde tanrılar, demonlar, kötü kader hastalıklardan doğrudan sorumludur ve tedaviye de aracılık etmeleri, yardımcı olmaları beklenir. Homeros'un *İlyada Destanı*'nında ve Hesiodos'un (İÖ 730-660) *İşler ve Günler*'inde

[28] Ancak takip eden bölümlerde ayrıntılı biçimde göreceğimiz üzere, ikinci grubu oluşturan ve bizim 'bedenin işleyişinden kaynaklanan hastalıklar' olarak tanımladığımız rahatsızlıklar, Hippokratesçi bilimsel teşhis ve tedavi anlayışına uymayan basit yaralanmalar ile büyü pratikleri arasında kalmış bir tıp geleneğidir.

anlatılanlar, tanrıların cezası olarak insanlara gönderilen hastalık illetine iki güzel örnek oluşturur.

Troyalıların yanında savaşa katılan Apollon, Yunan saflarına oklarıyla veba hastalığı gönderirken (*Ilias*, I,9 vd.),[29] kendisinden ateşin çalınmasına kızan Tanrı Zeus'un, Epimetheus'a eş olarak gönderdiği ilk kadın Pandora'nın kil testinin ağzını açmasıyla her tür kötülük ve hastalık dünyaya yayılacaktır. (*Werke und Tage*, 57-104)[30]

Diğer yandan ikinci grupta tanımlanan hastalıkların doğaüstü güçlerin cezası olarak kabul edildiği bu yüzyıllarda Diogenes Laertios'un anlattıkları, bir istisna oluşturması bakımından dikkat çekicidir. Veba hastalığı taşıyan ırmağın Selinuslular'ın hayatını zehir ettiğini gören filozof Empedokles, yakınlardaki başka iki ırmağı oraya yönlendirerek temiz su sağlamış ve hastalığın önüne geçmiştir. Bu örnek doğal yollarla ortaya çıkmış bir salgına karşı, yine doğal çevrenin işbirliğiyle yanıt verilebileceğine işaret etmektedir. (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII,70)[31]

Sonuç itibariyle büyük ölçüde Hippokrates ve ardılı Antikçağ filozof ve hekimlerince şekillendirilen *bilimsel* hastalık kavramı ve arkasında yatan sağlıklı beden algısının, Ortaçağ'ın ilk yüzyıllarından itibaren Hıristiyanlık teolojisi ve skolastik tıbbın etkileriyle değişime uğramakla birlikte, 17. yüzyılın ortalarına kadar büyük ölçüde geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz.

---

[29] Zeus ve Leto'nun oğlu olan Apollon, Yunan tanrıları içinde hastalıklar ve salgınlar kadar tedavi sanatına olan hâkimiyeti ile ün salmıştır. Tedavi sanatının tanrısı olan Asklêpios'un babası olması, bu görüşü teyit eder.

[30] Bilindiği üzere Boiotia'lı Hesiodos'un eserinin can alıcı noktası, Pandora'nın kil testinin ağzını iyi olanı temsil eden 'umut'un çıkmasını olanak vermeden tekrar kapatmasıdır. (*Werke und Tage*, 96-98)
Hesiodos'un eseri *İşler ve Günler*'de Pandora'nın testisinden çıkan salgın hastalıkların, Homeros destanlarındaki hastalık ve Hippokrates tıbbı bağlamında irdelenmesi için bkz. Longrigg, 2003, s. 12 vd.
Ünlü tarihçi J.-P. Vernant, İÖ 7. yüzyıla ait olan 'Pandora Söylencesi' üzerine kaleme aldığı kısa, ancak yetkin metinde, Pandora'nın tanrı Zeus tarafından gönderilmesini şöyle betimler: "Zeus Pandora'yı bütün tanrılar namına Prometheus'un kardeşi Epimetheus'un yanına gönderir; Epimetheus yeryüzünün bir köşesine, evine çekilmiştir. Doğal olarak Prometheus derhal, işlerin sarpa saracağını anlar. Kardeşi Epimetheus'u tanrılar tarafından gönderilecek hediyeyi kabul etmemesi ve geldiği gibi geri yollaması konusunda uyarır. Fakat Pandora tanrıların ve insanların kendisini hayran hayran seyrettiği meclisten ayrılmıştır çoktan ve küçük bir adımla Epimetheus'un evine varıverir. Kapıyı açan Epimetheus, onu görür görmez çarpılır. Pandora insanların arasına girmiştir: Epimetheus'un karısı, ilk eştir artık." (Vernant, 2011, s. 40)

[31] Selinus: Gazipaşa (Antalya) yakınlarında, geçmişi İÖ. 6. yüzyıla kadar uzanan Antik yerleşim merkezi.

1.3. HASTALIK TANIMI[32]

Günümüzün sağlık kitaplarında ve tıp sözlüklerinde hastalıklar ayrıntılı biçimde anlatılırken, sağlık[33] ve hastalık tanımları, diğer bir ifadeyle hastalığın ne olduğu, sağlıklı olmaktan *farkı* üzerine açıklamalar genellikle yer almaz. Yapılmış tanımlar çoğunlukla sığ, muğlâk veya anlaşılması zor, kavramlar ise açıklanabilir olmaktan uzaktır.[34] Tıp bilimi,[35] teker teker hastalıkları açıklama çabasından, 'hasta' ile 'sağlıklı' arasındaki sınırları, farklılıkları ortaya koyabilen, *genel* bir hastalık tanımı yapmaya fırsat bulamaz.[36]

Diğer yandan benzer bir durum akıl sağlığı için de söz konusudur. Adam Phillips'in haklı olarak vurguladığı gibi, deliliğin tersine 'akıl sağlığı' hiçbir zaman popüler bir kavram ya da hakkında kitap yazılabilecek kadar bir öneme sahip olmamıştır. (Phillips, 2008, s. 31) Ancak yine de en genel tanımıyla sağlığın hiçbir zaman ulaşılamayacak bir *ideal* olduğunu söyleyebiliriz.

---

[32] Hastalığın bütün sözlük tanımları genellikle birbirinin aynıdır. Biz burada iki örnekle yetineceğiz: *AnaBritannica*'da (2000) hastalık "canlılarda normal fizyolojik ya da ruhsal yapıyı, işlevi ve dengeyi değiştiren ya da engelleyen ve çeşitli belirtilerle ortaya çıkan bozukluk";
TDK'nın Büyük Türkçe Sözlüğü'nde, (http://www.tdkterim.gov.tr/bts/) "Organizmada birtakım değişikliklerin ortaya çıkmasıyla sağlığın bozulması durumu, rahatsızlık, çor, dert, sayrılık, illet, maraz, maraza, esenlik karşıtı"olarak tanımlanır.
Sıradışı bir tanım ise anti-psikiyatri akımının önde gelen simalarından Thomas Szasz'a (1920-2012) aittir: "Hastalık: 1. Kanıtlanmış bedensel yara, arıza. 2. Varsayımsal bedensel yara, arıza. 3. Sıkıntı, yetersizlik, mahzur, işlevsizlik. 4. Sözümona tedavi edilebilir bir durum. 5. Mantıksızlık. 6. Sorumsuzluk. 7. Suç. 8. Hoşlanmadığımız herhangi bir beşeri davranış ve huy." (Szasz, 2006, s. 25)

[33] Dünya Sağlık Örgütü anayasasında (1946) sağlık şu şekilde tanımlanmıştır: "Sağlık sadece hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, bedence, ruhça ve sosyal yönden tam iyilik halidir." (Kesgin ve Topuzoğlu, 2006, s. 47). *AnaBritannica*'da (2000) sağlık "bireyin fiziksel, duyusal, zihinsel ve toplumsal açıdan çevresiyle uyum içinde işlev görebilme yeteneği" olarak tanımlanır. Ivan Illich ise, 'sağlık' için "bireylerin kendi iç durumları ve çevresel koşullarıyla savaşımlarının şiddetini anlatmak için kullanılan sıradan, gündelik bir sözcüktür" tanımını yaparken, 'sağlıklı' sözcüğünün ise "*Homo sapiens* için ahlaki ve politik etkinlikleri niteleyen bir sıfat" olduğunu belirtir. [yazım aynı] (Illich, 2011, s. 14-15)
Dünya Sağlık Örgütü'nün yaptığı sağlık tanımının eleştirisi için bkz. Callahan, 2012, s. 191-204; Grönemeyer, 2008, s. 44-52. Antikçağ'dan Erken Yeniçağ'a sağlık kavramında yaşanan dönüşüm üzerine bkz. Schulze, 2008, s. 347-367.

[34] Çağlar boyunca hekimlerin ve tıp âlimlerinin bu alandaki boşluğu, şaşırtıcı biçimde, felsefeciler ve farklı disiplinlerden gelme düşünürler tarafından doldurulmuştur. Örnek olarak Plâton, Schelling, Hegel, Jaspers, Adorno, Kierkegaard ve Kant, ilk akla gelen isimlerdir.
Bu alanda, hastalık ve şifa bulma (*Gesundung*) konusuna teolojik-felsefî bağlamda yaklaşan Erwin Reisner'in çalışmasını http://www.symbolon.de/downtxt/krankheit.pdf (Erişim: 20 Ekim 2010) anabiliriz.

[35] Tıp (*medicina*) – bilim (*scientia*) ayrımından hareketle, tıbbın bilim, hekimlerin bilim adamı olup olmadıklarını tartışan bir makale için bkz. Leeuwen, 2008, s. 65-75.

[36] Aynı konuda bkz. Lanzerath, s. 1.

Sağlıklı olma halinin eksiksiz bir tanımını yapmadan, sağlığın karşıtı olarak hastalık olgusunu anlayabilmenin güçlüğü ortadadır. Kuşkusuz konu Eskiçağlar'dan bu yana felsefecilerin,[37] doğa bilimcilerin ve hekimlerin de ilgisini çekmekle birlikte, girişimler çözümleyici ve sonuç almaktan uzaktır.[38] Sadece hekimlerin ve doğa bilimcilerin tarihsel süreç içindeki çalışmaları ve ortaya koydukları bulgular üzerinden bir 'Tıp Tarihi' yazmak olası olmakla birlikte, aşağıda değineceğimiz gibi bu yaklaşım, delilik, cinlenme ve melankoli gibi birey bağlamında ve/veya toplumsal temelde farklılık yaratabilen gerçekliklerin sosyal, dinsel, etik, antropolojik ve tıbbî boyutlarıyla kavranmasına olanak sağlamaz. Kaldı ki Illich'in de vurguladığı gibi, "Her kültürün kendine özgü, karakteristik bir hastalık anlayışı ve buna karşılık, benzeri olmayan bir hijyenik maskeleme sistemi vardır." (Illich, 2011, s. 38)

Kapsamlı bir hastalık tanımına ulaşabilmenin yolu, hastalığa kaynaklık eden nedenlerin ortaya konulmasıyla mümkün olabilir. Ancak hastalığa temel oluşturan nedenleri kavrayabilmek, son tahlilde ayrıntılı bir nozoloji[39] çalışmasını da gerekli kılmaktadır. G. B. Ferngren 'hastalık' nedenlerini açıklamayı amaçlayan üç farklı yazarın yaklaşımını şu şekilde özetler: G. Fostere'e göre hastalık, kişisel (*personalistic*) veya doğal (*naturalistic*) nedenlerden kaynaklanabilir. Eskiden bedene bizzat insandan veya doğaüstü nedenlerden kaynaklanan bir müdahalenin söz konusu olduğuna inanılırken, zaman içinde doğaüstü nedenlerin yerini, doğa güçleri alacaktır. C. Herzlich tarafından yapılan sınıflandırmada ise, doğa veya doğaüstünün kaynaklık ettiği hastalıklar ya dışsal nedenlerle (*exogenous*), ya da içsel nedenlerle (*endogenous*), ortaya çıkar. Nihayet M. Lock hastalıkları ontolojik[40] ya da fizyolojik olarak sınıflandırır.[41]

---

[37] Plâton, *Gorgias*'da başlıklı diyalogunda sağlıklı olmanın erdemini şu sözlerle ifade eder:
"Sokrates – Ama Gorgias senin bu söylediğin hiç de açık seçik değil, pekâlâ tartışma konusu olabilir. Herhalde şölenlerde söylenen şarkıyı duymuşsundur; bu şarkıda yaşamın iyilikleri sayılırken, en önemlisi sağlık, ikincisi güzellik, üçüncüsü de şairin dediği gibi, hilesiz kazanılmış zenginliktir, denir." (Platon, 2010d, 451d-e)

[38] Bu konuda yapılmış çalışmalardan önemli gördüğümüz bazılarını burada anacağız: Alfons Labisch'in (1992, s. 12-41) Antikçağ'dan Yeniçağ'a hastalık ve sağlık algısını toplumsal bağlamda inceleyen çalışmasının özellikle I. bölümü; Schramme, 2012, s. 9-37; Engelhardt, 2012, s. 41-62; Boorse, 2012, s. 63-110; Hucklenbroich, 2012, s. 135-158; Callahan, 2012, s. 191-204; Schipperges, 1999a, s. 20-23; Temkin, 1977d, s. 419-440.

[39] Nozoloji: Hastalıkları sistematik olarak tasnif etme ve tanımlama bilimi.

[40] Ontoloji: Varlıkbilim.

[41] Hastalık kavramının incelenmesi ve benzer bir sınıflandırma için bkz. Jackson, 1986, s. 12-14. Yine ontolojik ve işlevselci (bütünselci) bakış açılarıyla hastalık tanımı konusunda bkz. Lindemann, 2013, s. 26.

Diğer yandan Neolitik'ten başlamak üzere, dışarıdan bir gücün doğrudan veya dolaylı yollarla bedene yaptığı müdahaleler hastalıkların nedeni olarak görülürken, zamanla bedenin kendisinin de, denge halinden uzaklaşması nedeniyle, hastalık yaratabileceği kabul görmeye başlayacaktır. Kuşkusuz yukarıda bahsi geçen üç farklı sistem aynı anda birlikte var olmak durumunda olmasa da, birçok kültürde bir arada gözlenebilir. "Her hastalığı bağımsız bir varoluşa sahip gerçek bir varlık olarak kabul eden" (Lindemann, 2013, s. 26) ontolojik yaklaşım hastalığın hem bedenden kaynaklanabileceğini (*specific*) hem de bulaşıcı (*contagious*/*communcable*) olduğunu kabul eder. Klasik Dünya'da humoral patolojik öğreti üzerine Hippokrates ve Galenos tarafından inşa edilen fizyolojik nozolojinin etkisi 19. yüzyıla kadar sürecektir. Ancak son iki yüzyıldır Batı Dünyası'nda ontolojik sınıflandırmanın tartışmasız üstünlüğü söz konusudur. (Ferngren, 2009, s. 14; Lindemann, 2013, s. 26)[42]

Fizyolojik ve ontolojik yaklaşımlar arasındaki farklılıklar tarihsel süreçte tedricî biçimde ortaya çıkmakla birlikte, esas dönüşüm büyük ölçüde 19. yüzyıldan itibaren bilimsel alanda yaşanan devrimle ortaya çıkmıştır. İki yaklaşım arasında fark yaratan asıl unsur,[43] ontolojik nozolojinin hastalığın kişiye özgü, bireysel, karakterini öne çıkarması iken, fizyolojik nozolojinin hastalığın dışsal unsurların bedende yarattığı etkiyle ortaya çıktığını kabul etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Beden Sıvıları Öğretisi'nin, hastalığı bir veya birden fazla dışsal unsurun bedende ortaya çıkardığı dengesizliğin bir sonucu olarak gören fizyolojik görüşün şekillenmesinde ne denli önemli rol oynadığı görülmektedir.

Antikçağ'da ve takip eden yüzyıllar boyunca insan bedeninin tamamı hastalığın etki alanı olarak görülmüştür; bu bağlamda sağlık ideal bir denge hali iken, hastalık bir tür dengesizlik olarak tanımlanmıştır. Kendilerine doğadaki uyumu örnek alan ve Antikçağ'ın en önemli tıp geleneğini temsil eden Hippokratesçiler hastalıkların ortaya çıkışı ve seyri konusunda doğaüstü/dışı güçlerin varlığını kabul etmez. Hastalıkların organlar düzeyinde sınırlandırılması konusunda adımı Galenos atmış olmakla birlikte,

---

[42] Schramme, ontolojik yaklaşımın hastalıkların, hastadan bağımsız olarak var olabilecekleri iddiasının günümüzde geçerliliğini yitirdiğini belirtiyor. Hastalıkların ontolojik statüsü üzerine bkz. Schramme, 2012, s. 19-21.

[43] Ontolojik yaklaşımın itibar kazanmasına olanak veren etkenler için bkz. Lindemann, 2013, s. 26 vd.

ilk bilimsel girişim modern patolojinin kurucusu İtalyan hekim-anatomist Giovanni Battista Morgagni'den (1682-1771) gelir. (Schramme, 2012, s. 17-18)[44]

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı gibi, hastalığın nedeni üzerine yoğunlaşmış yaklaşımlar, hastalığın tam olarak ne olduğu sorusuna yanıt veremez. Bir yandan hastalıkları ve nedenlerini açıklama çabaları yanında, kapsamlı bir hastalık tanımı yapma konusundaki isteksizlik, giderek ilgisizlik dikkat çekicidir. Aslında yüzyıllardan beri var olan bu paradoks zamanla daha karmaşık, içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. Birçok metinde rastlanabilecek, "Hastalık, hastanın normal halinden uzaklaşmasıdır"[45] (Ferngren, 2009, s. 15) cümlesiyle formüle edilen bir tanım tıbbî açıdan yeterli olabilir, ancak tarihsel bağlamdan yoksun olduğu için açıklayıcı olmaktan uzaktır.

Bu bağlamda genel bir 'hastalık' tanımı yapmak kolay gibi görülse de, biraz irdelendiğinde kavramın sanıldığından çok daha fazla derinliğe sahip ve karmaşık olduğu görülecektir. İlk önemli nokta 'hasta olmak' ile 'bir hastalığı olmak' arasındaki ince ayrımdır: Hasta olmak en basit tanımıyla kendini hasta hissetmektir, bir hastalığı olmak ise, öncelikle başkaları tarafından 'hasta' olarak tanımlanmayı ifade eder. İlkinde hastalığın bizzat yaşandığı, aracısız bir deneyim söz konusu iken, ikincisinde dışarıdan uzman bir gözlemcinin olabildiğince nesnel tespitleri belirleyici olur. (Grmek, 1996, s. 261)[46]

---

[44] Morgagni'nin yanında patolojik anatominin gelişmesine yardımcı olan Andreas Vesalius (1514-1564) ve William Harvey (1578-1657) katkıları da anılabilir.

[45] Ivan Illich, 'normal' kelimesinin etimolojisi üzerine şu bilgiyi veriyor: "Normal, Latince 'gönye', marangoz gönyesi anlamına gelir. İngilizce 'normal' sözcüğü, 1830'lara dek, yere dik açıyla durmak anlamına gelirdi. 1840'larda, 'normal' sözcüğü alışılmış bir tipe uygunluğu ifade eder oldu. 1880'ler Amerika'sında, yalnızca eşyaların değil, insanların da alışılmış durum ve koşullarını ifade eder oldu. Bu sözcük, Fransa'da geometriden topluma aktarıldı –*école normale*, imparatorluğa hizmet edecek öğretmenlerin eğitildiği okul anlamına gelir– ve ilk kez yaklaşık 1840'larda, Auguste Comte tarafından ona tıbbi bir anlam kazandırıldı. Auguste Comte, organizmanın normal durumuyla ilgili yasalar bilinirse karşılaştırmalı patoloji araştırmasına girmenin mümkün olabileceği umudunu dile getirmişti." [yazım aynı](Illich, 2011, s. 109)

[46] Mirko D. Grmek 'in makalesinin bizim atıfta bulunduğumuz Almanca çevirisinde, 'hasta olmak' (*krank sein*) ve 'bir hastalığı olmak' (*eine Krankheit haben*) arasında yaptığı ayırımın yanı sıra, İngilizce'deki *illness, disease* ve *sickness* kelimelerinin kullanımlarından kaynaklanan anlam farklılığına dikkat çekiyor. Gündelik yaşamda 'hastalık' için kullanılan *illness* (dolaysız bir deneyim, hastalığın yaşanması, bizzat hasta olmak) ile *disease* (hekim gibi objektif bir otorite tarafından hastalığın tespit/teyit edilmesi, salgın hastalıklar ve benzeri) arasındaki ince ayrımın benzerinin Almanca'da *Erkrankung* (hastalanma) ile *Krankheit* (hastalık) arasında olduğundan bahisle Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca gibi diğer Avrupa dillerinde benzer çoğaltılabilir eş anlamlılıkların olmadığını belirtiyor. (Grmek, 1996, s. 261)
Thomas Schramme, İngilizce'deki *illness, disease* ve *sickness* kelimelerinin gündelik yaşamdaki kullanımlarının, Almanca'nın tersine çok daha basit ve anlaşılır olduğunu belirtiyor ve kısaca *illness*'i

Kendi içinde tutarlı bir hastalık tanımı yapabilmek, 'hasta olmak' ile 'bir hastalığı olmak' arasında, başlangıcı yaklaşık iki bin beş yüz yıl geriye giden ve bilimsel gerçeklik üzerine inşa edilmiş olduğu kabul edilen ayrımın, nasıl bir süreçten geçtiğini incelemeyi gerektiriyor. Hastalıklar üzerine söylenmiş her şeyin, Tıp Tarihi'nin, son tahlilde nesnel–bilimsel ölçütleri esas aldığı öngörülen, ancak öznel gözlem ve teşhislerin nihaî yargıları oluşturduğu, 'bir hastalığı olan'ın tarihi olduğunu söyleyebiliriz.

Tez başlığından anlaşılacağı gibi, Avrupa'da akıl sağlığı bozukluğu olarak tanımlanan durumların tarihsel süreç içindeki değişimi çalışma alanı olarak seçilmiştir. Ancak bedendeki gözle görünür ilk bulgulardan itibaren, izlenebilen sonuçları nedeniyle, *fiziksel* olarak adlandırılan hastalıklara çalışmada daha geniş yer verilmiştir. Bu durum bir yöntem sorunu olmaktan çok, inceleme alanının getirdiği zorunluluktan kaynaklanmaktadır.

Çalışmamıza başlangıç teşkil eden Antikçağ'dan itibaren yaklaşık iki bin yılı aşkın bir süre boyunca akıl sağlığı ve akıl hastalıklarına ilişkin tüm tanımlar beden ve onun işleyişinden kaynaklanan bozukluklardan hareketle yapılmıştır. İnsan bedenine etki eden dışsallıkların olumsuz sonuçlarının gözle görülür elle tutulur olması, farklılığın oluştuğu beden üzerinden yapılan her türlü doğrudan ve *dolaylı* okumayı kolaylaştırdığı söylenebilir. Söz gelimi üşütme, zehirlenme veya hazımsızlık sonucunda ortaya çıkan karın ağrısının nedeni, hekim tarafından öncelikle karın bölgesindeki organlarda aranır ve çoğunlukla da, 'arandığı yerde' bulunur. Hastalığın *fiziksel* belirtilerle seyrinin

---

bizzat yaşanılan bir deneyim, *disease*'i biyolojik organizmadaki değişim ve *sickness*'i belirli bir sosyal rol olarak tanımlıyor. Yine tıp teorisi için hastalık (*Krankheit - disease*) ve hasta olmak (*Kranksein*) veya hastalanma (*Erkrankung - illness*) arasındaki farkı doğru olarak ortaya koyabilmenin önemli olduğunu belirtiyor; hasta olmak (*Kranksein*) bir varolma biçimi iken, hastalığın (*Krankheit*) bir sıfat (özellik) olduğunu bu nedenle insanların 'hastalığa sahip oldukları' (*Menschen 'haben' eine Krankheit*) şeklindeki tanıma dikkat çekiyor. (Schramme, 2012, s. 14; 24)

H. Schipperges'in belirli bir modelden ayrılık olarak tanımladığı hastalık kavramları *illness, disease* ve *sickness* üzerine bkz. 1999a, s. 19.

Ferngren (2009) *disease – illness* farkını A. Kleinman'dan yaptığı alıntıyla açıklıyor: "*Disease* biyolojik ve/veya ruhsal bir bozukluk, işlevini yerine getirememe iken, *illness* bunun toplumsal (psikososyal) bir olgu olarak yaşanması ve anlamlandırılmasıdır." (Ferngren, 2009, s. 158, dipnot 1)

S. W. Jackson *illness* ve *disease* arasındaki farklılığın ortaya çıkmasında, 18. yüzyılda tıp alanında, hastalıkların teşhis yöntemlerinde, yaşanan devrimin önemli etkisi olduğunu belirtiyor. Diğer yazarlarla benzer biçimde *disease* kavramının anatomik, fizyolojik, biyokimyasal veya psikolojik bir dizi belirtiyle teşhis edilen, sağlıklı olma halinden uzaklaşmayı, *illness* ile bedeninde ortaya çıkan belirtilerle birlikte bireyin bizzat yaşadığı hasta olma halinin tanımlandığını belirtiyor. (Jackson, 1986, s. 12)

öngörüsü (*prognose*), teşhisi (*diagnose*) kolaylaştırır. Ancak akıl hastalıkları söz konusu olduğunda, durum teşhisten tedaviye bütünüyle farklılık arz eder. Örneğin bir akıl hastasının derdinin beyinden kaynakladığının bilinmesinden çok daha önemlisi, beyindeki hangi fonksiyon bozukluğuna bağlı olduğunun tespit edilebilmesidir. Kaldı ki, böyle bir tespitin yapılabilmesi, bilim ve teknolojinin bu denli geliştiği çağımızda bile kolay değildir.[47] Bu nedenledir ki, akıl hastalıklarının beyinden kaynaklandığına inanılmaya başlandığı dönemlerden itibaren yüzlerce yıl boyunca, beyinin işlevi veya salgılarından çok karaciğer, dalak, mide, bağırsak ve kalp gibi başat organların faaliyetlerinden nasıl etkilendiği belirleyici olmuştur.

Beyni tasvir eden ilk anatomik çizimlerin, tıp ve hekimlik sanatı alanında önemli bir birikime sahip olan Eski Mısır medeniyetinde (İÖ 2500) ortaya çıktığını biliyoruz. Ancak Eski Mısırlılar da, insan bilincinin ve duyularının merkezi olarak kalbi görüyorlardı. Tıp tarihinde bilinç ve zekânın merkezinin beyin olduğunu söyleyen ilk hekim-filozof, Pythagoras'ın çağdaşı, İÖ 6. yüzyılda yaşadığı tahmin olunan Krotonlu Alkmaion'dur. (Neuburger, 1906, s. 155) Ancak Alkmaion'un dönemine göre devrim sayılabilecek bu keşfi son tahlilde beyinin işlevleri üzerine değerlendirme yapabilmeye imkân tanımaz. Yine Eskiçağ'dan beri önce kafatası açılarak beyine yapılan müdahaleler, daha sonra Hippokrates ve ardılları tarafından akıl hastalıklarının, melankolinin nedeni olarak beyinin gösterilmesi, bize bu hastalıkların patolojisi üzerine hiçbir şey söyleyemez. Kaldı ki, binlerce yıl boyunca *Trepanasyon*'un (kafatası delgi ameliyatı9 deliliğe veya bir davranış bozukluğuna sebep olan demonun bedenden çıkışını kolaylaştırma amacı güttüğü veya iki bin yıl boyunca safra tarafından salgılanan bir beden sıvısının fazlalılığının, aşırı ısınmanın da etkisiyle, beyinde yarattığı tahribat sonucunda melankoli *hastalığının* geliştiğine inanıldığı düşünüldüğünde, akıl hastalıkları ile beyin arasında kurulan neden-sonuç ilişkisinin çağdaş bilimsel tıbbî düşünceden ne denli uzak olduğu anlaşılacaktır.

Bu basit örnekler bize, beden üzerinden tanımlanan akıl sağlığının binlerce yıl boyunca neden çok önemli görüldüğünü açıklamaya yeter. Daha sonra ayrıntılarıyla göreceğimiz

---

[47] Bugünkü beynimizin günümüzden elli bin yıl önce şekillenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz tıbbı beyin ve sinirlerden kaynaklanan binden fazla hastalığın varlığını tespit etmiş olmakla birlikte, bir organ olarak beyin ve fonksiyonları hakkında bildiklerimizin çok sınırlı olduğunu belirtelim.

gibi, Beden Sıvıları Öğretisi'nin tıp dünyasında kabul gördüğü süre boyunca, beden sağlığı yerinde (diğer bir ifadeyle beden sıvılarının oranı dengeli) olan bir insanın akıl hastası olabileceği kabul edilmemiştir. İnsanoğlu binlerce yıldır, kafatasının içinde yer alan, diğerlerine göre görece küçük hacimli bu organın, beden açısından vazgeçilemez görevleri olduğunu, bilimsel bir araştırmaya dayanmaksızın tecrübe yoluyla öğrenmiş olmakla birlikte, gerçek işlevi hakkında hemen hiç bilgi edinememiştir. Beynin sinir sisteminin bir parçası olduğu düşünüldüğünde, en temel fonksiyonları hakkında bile deneysel bilgi eksikliğinin nedenleri açıklanabilir olmaktadır.

Yukarıda kısaca açıklanmaya çalışıldığı gibi, genel bir hastalık tanımı yapabilmenin zorlukları ortadadır. Ancak en geniş anlamıyla insanın varlığını tehdit eden hastalığın, sağlığın karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Çalışma boyunca sık sık döneceğimiz bu kabulün temelini, sağlıklı bedeni merkez alan bir *varlık* tanımı oluşturur. Diğer bir ifadeyle, yukarıda yapılan anlambilimsel tasnifte yer alan her durum, ister öznel ister nesnel ölçülerle belirlenmiş olsun, sağlıklı olarak tanımlanmış beden ve/veya akıldan uzaklaşmayı, ayrılışı, giderek bütünüyle bir kopuşu ifade eder. Ancak bu kabulün içeriği büyük ölçüde hastalığın teşekkül ettiği mekân ve zamanın boyutlarıyla şekillenir. Örneğin hastalığı etik bir olgu olarak kabul eden arkaik kültürlerde ve Hippokratesçi tıbbın hüküm sürdüğü Yunanistan'da 'hasta beden'i tanımlayan süreçler farklıdır.

Arkaik dönemde hastalık söz konusu olduğunda önemli olan *niçin* sorusuna yanıt bulabilmek iken, hastalığın *nasıl* geliştiği sorusu ancak bilimsel tıbba ilişkin ilkelerin ortaya çıkmasıyla, İÖ. 6. yüzyıldan itibaren, önem kazanacaktır. Arkaik dönem kültürlerinde hastalıklar ister tanrıların tehdidiyle ortaya çıksın, ister kötücül demonların bedendeki hâkimiyeti ile oluşsun, genellikle etik boyutlarıyla vardır: Hastalıklar doğaüstü güçlere karşı kişinin vermesi gereken bir sınav, hâkim olan gücün öç alma aracı veya cezalandırma yöntemi olarak görülürler. Bu nedenledir ki, hastalıkların insanda 'niçin' ortaya çıktığı sorusunun yanıtı büyük önem taşır. Hastalığa, dışarıdan bedene yapılan müdahaleye neden olan gücün kaynağı tespit edildiğinde, tedavisinde önemli yol kat edilmiş olur. Bedene sınav, öç alma, ceza gibi nedenlere yapılan müdahalelerin hastalıkların nedenini oluşturduğuna olan inanç, tahmin olunabileceği

gibi, bilimsel tıbbın başladığı yüzyıllardan itibaren birden bire ortadan kalkmamış, etkileri, azalarak da olsa, monoteist dönemde de sürmüştür. (Grmek, 1996, s. 263-264)

Ön Batı Dünyası'nın ilk edebî metinleri olarak kabul edilen Homeros'un destanlarında, Antik tragedyalarda kronik bir dermansızlık ve güçsüzlüğe işaret eden hastalık (*Siechtum,* Alm.), iğrenç bir demonun bedeni parçalaması ve ağrılara neden olmasıdır. Bu bağlamda Homeros için hastalık doğanın parçası veya patolojik bir olgu değildir ve tanrıların keyfî iradesiyle insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle 6. yüzyıldan itibaren Hippokrates ve ardıllarınca tıbbın doğanın yasalarının sınırlarına çekilmesini amaçlayan süreç, insanlık tarihi açısından büyük önem taşır. (Gremek, 1996, s. 264)

Demonları hastalıkların nedeni olarak gören görüşü reddedip, hastalıkların doğal nedenlerle ortaya çıktığını ortaya koyarak tıp tarihinde bir ilke imza atan Alkmaion, çalışmalarında Pythagoras gibi karşıt çiftler arasında evrensel uyumun varlığından hareket eder. Alkmaion'a göre bedende nemli-kuru, soğuk-sıcak, tatlı-ekşi ve benzeri karşıtlık oluşturan çiftler birbirini dengelediğinde sağlık (*Isonomia*)[48] söz konusudur. Karşıt çiftlerden birinin eksikliği diğerinin tek başına hâkimiyeti (*Monarchia*) hastalığa neden olur. (Ferngren, 2009, s. 18; Schneider ve Lang, 1977, s. 17; Schipperges, 1999a, s. 27-29; Bergdolt, 2005, s. 135)

Alkmaion bu yaklaşımıyla, Antikçağ düşünürleri arasında çok yaygın olduğu üzere, organizma ile toplum arasında analoji yapar. Nasıl toplumsal düzeyde tek başına hâkimiyet monarşiye yol açıyorsa, aynı şekilde beden içinde sıvıların karşıtlığı, sağlık için gereklidir. Ancak burada karşıtlıkların varlığı, üstünlükleri oluşturan fazlalık ve aşırılıkların ortaya çıkmasına engel olamayacağı için 'denge' önemli bir unsur olarak devreye girer.

Antikçağ'ın düşünür ve hekimlerinin sağlık modeli, daha sonraki bölümlerde ayrıntılı biçimde göreceğimiz gibi, güzellik ve 'altın orta' üzerine kuruludur. Yeni ortaya çıkan 'hekimlik sanatı'nın (*iatrike techne*) bir görevi de, sağlıklı bir bedene sahip olabilmesi için insanları yönlendirmektir. (Grmek, 1996, s. 266) Sağlıklı beden aynı zamanda

[48] *Isonomia* (Yun.): Antik Yunan'da *Polis*'de yaşayan vatandaşların yasalar önünde eşitliği.

güzeldir ve bedende iç dengenin (sıvıların karışımları ve nitelikleri bağlamında) oluştuğu anda 'sağlıklı' olunur. Dengenin yitirilmesi, karşıt güçler (sıvılar veya nemli-kuru gibi nitelikler) arasında bir *savaş* çıktığı anlamına gelir ki, bu hastalıktan başka bir şey değildir. Diğer yandan bedende hastalıkla mücadeleyi hekimler yürütürler: Hekimin savaşı kazanması hastanın iyileşmesi, kaybetmesi ise ölümü demektir. Savaş ve hastalık arasında yapılan analoji dönem dönem gözden düşmekle birlikte günümüzde halen kullanılmaktadır.

Alkmaion'un hâkimiyet (*Monarchia*) analojisi, Hippokratesçi hekimlerin hastalıkların nedeni olarak beden sıvılarındaki *kötü*[49] karışımı (*dyskrasia*) öne çıkaran düşünceleri nedeniyle yankı bulmayacaktır. Sağlık olarak tanımlanacak denge artık *isonomia* değil, beden sıvılarının iyi karışımıyla (*eukrasia*)[50] oluşacaktır. Kuşkusuz bu yaklaşım farklılığında Hipokratesçi hekimlerin, en uygun karışıma olanak veren koşullarda (soğuk-sıcak veya nemli-kuru) bir değişim sonucunda, sıvılarının karışımdaki bozulma ile hastalığın ortaya çıktığına olan inancı etkili olmuştur. (Grmek, s. 267; Schipperges, 1999a, s. 33-35)

Bir yandan Plâton ve Aristoteles, diğer yandan Empodekles ve diğer bazı ön-Sokratik hekim-filozoflar, hastalıkların ana nedeni olarak bedende izleri sürülebilen temel elementlerin karışımdaki bozulmayı görmüşlerdir. Hippokrates'e atfedilen eserler bütünü, *Corpus*'ta yer alan *Regimen* (*Sağlıklı Yaşam Üzerine*) başlıklı kitapçıkta tüm canlıların ateş ve sudan oluştuğu ifade edilmektedir. (Hippokrates, 1895, s. 289) Hastalık öncelikle bu elementler arasındaki dengenin yitirilmesiyle ortaya çıkar. Ancak başka bazı Hippokratesçi hekimler bu teze karşı çıkarak hastalık ile beden sıvıları arasındaki ilişkiyi savunurlar. Bu düşünce büyük ölçüde, hemen tüm Antikçağ hekimlerinin hastalıkların insan bedeninin kas ve kemiklerin yoğunlukta olduğu katı bölgelerini değil, sıvıların hâkim olduğu bölgeleri etkilediğine olan inançdan kaynaklanır. Kuşkusuz hastalıklar söz konusu olduğunda kan, safra, salya gibi sıvıların

---

[49] Burada 'kötü' sıfatı, istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoşa gitmeyen ('iyi'nin karşıtı) anlamlarını aşan bir biçimde, daha geniş bir bağlamda, kullanılmaktadır. Kötü karışım, ideale uygun olmayan, dengesizlik yaratan, uyumsuz, giderek farklılaştırıcı anlamlarını da içermektedir. Almanca metinlerde de benzer şekilde '*schlechte Mischung*' kullanılmaktadır.

[50] *Eukrasia* (Yun.): İyi karışım, iyi mizaç anlamında.

bu denli önem kazanması akışkanlıkları nedeniyle vücudun her yerine taşıma yapabilme, ulaşabilme yetenekleriyle ilişkilendirilmektedir.

Bilimsel tıbba temel oluşturan Beden Sıvıları Öğretisi'nin başlangıcını iki elementin bedendeki izdüşümü olan sıvıların (safra ve balgam) kavranışı oluşturmuştur. Daha sonra Empedokles tarafından '4' sayısının ideale olan uygunluğu nedeniyle temel elementler ile beden sıvıları arasında ilişki kurulacaktır. Klasik Beden Sıvıları Öğretisi'ni hazırlayan koşullar karmaşık ve çok boyutludur. Azımsanmayacak sayıda filozof ve filozof-hekimin düşünsel katkılarıyla ortaya çıkan öğretinin son tahlilde *makrokosmos*'u oluşturan temel elementlerden (ateş, su, toprak, hava) hareketle kurgulandığı düşünüldüğünde, çok boyutluluğun daha iyi anlaşılabileceği kanısındayız.

Hippokratesçi tıp geleneği ile Galenos'a uzanan yeni öğretinin arasına, İÖ 4. yüzyılın sonlarından itibaren doğabilimsel düşüncenin babası filozof, hekim Aristoteles damgasını vuracaktır. Aristoteles için hastalık hareket, sağlık ise karşıtı olarak sessiz kalmak, hareketsizlik olarak kabul edilir. (Grmek, 1996, s. 270) Bu düşüncenin kaynağını ise, Klasik dönem Yunanlı hekimlerin hastalığı statik bir durum değil, bir süreç olarak görmeleri oluşturur. Böylece hastalık tanımına *zaman* boyutu da dâhil edilmiş olur. Kuşkusuz Hippokrates'in ardılı hekimler için artık yeni kavram ve bilimsel bulguların ışığında, hastalıkları sadece nicelik bağlamıyla, sıvıların kötü bileşimiyle açıklayabilme olanağı kalmamıştır. Bundan böyle hastalığa başından sonuna izlenmesi gereken, bütünsel bir anlam yükleyerek, sıvıları dengesizliğe sürükleyen çevresel koşullar yanında, aşırı ısınma veya soğuma gibi nitelik sorunlarını da sürece dâhil eden bir metodolojik yaklaşım benimsenecektir.

Bilimsel tıbba başlangıç oluşturan Hippokratesçi geleneğin en önemli eksikliği, anatomi alanındaki yetersizliğidir. Gelecek bölümlerde ayrıntılı biçimde görüleceği gibi, teşrihin farklı toplumsal, etik ve dinî nedenlerle geç başlaması, insan anatomisinin öğrenilme sürecini geciktirecektir. Kesintisiz bir süreç olarak irdelendiğinde, Ortaçağ'a miras kalan Antikçağ'ın hastalık kurgusu, Beden Sıvıları Öğretisi ile anatomik teşrihin bir sentezinden ibarettir. Kuşkusuz bu sentezin en önemli temsilcisi 2. yüzyılda yaşamış ünlü hekim Galenos'tur. Bergamalı hekim için genel anlamda hastalık dört beden

sıvısındaki aşırılık ve takip eden nitelik kaybının (bozulmanın) diğer organlarda, bedeni oluşturan sert ve yumuşak dokularda yarattığı tahribattır.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı gibi hastalık tanımı, yaşanılan dönem ve bir kültürden diğerine önemli farklılıklar göstermektedir. Her ne kadar Hippokrates ile bilimsel tıbbın başladığı kabul edilse de, Aristoteles'in tıbba doğabilimsel yöntemi getirmesi, Romalıların sağlıklı yaşam tarzını merkez alan seçkinci tıbbı ve nihayet İskenderiye Tıp Okulları ile insan anatomisini anlama çabaları, Galenos gibi bir hekimin yetişmesine olanak sağlayacak koşulları yaratmıştır. Ancak tıp bilgisi hangi gelişmişlik düzeyinde olursa olsun, ister fiziksel ister ruhsal, tüm hastalıklar toplumlar için uzun süre bir fenomen olmayı sürdürecektir.

Hastalık bağlamından hareketle Antikçağ'da tıbbın, başka hiçbir dönemde olmadığı kadar geniş anlamda yorumlandığını ve gündelik yaşamda insan yaşamı üzerinde doğrudan ve dolaylı sonuçlarıyla etkili olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz tarihçileri Antik dünyada farklı teşhis ve tedavi yöntemlerinin birlikte var olabilmesini ve hiçbirinin diğerine belirgin (kayda değer) bir üstünlük sağlayamamasını tıbbî, dinî, geleneksel ve büyüsel yöntemlerin birlikte, uyum içinde uygulanabilmesine bağlıyorlar. Peter Brown,[51] teorik tıp ile dinsel tedavinin omuz omuza, birbirini tamamlayan biçimde yürüdüğü bu sistemi *medical pluralism* olarak tanımlıyor. Bu toplumlarda hastanın inançları çerçevesinde her zaman kolaylıkla ulaşabileceği bir sağaltıcının[52] bulunması, en azından ailesi veya yakın çevresinden danışabileceği birilerinin varlığı, uygulanan tedavinin sonuçları ne olursa olsun, olumlu olarak telakki edilmektedir. Bu sistemin Ortaçağ'da birdenbire ortadan kaybolmadığını, ancak zaman içinde toplumlarda merkezde yoğunlaşan güçlerin kuvvetlenmesiyle önemini kaybettiğini söyleyebiliriz.

---

[51] Peter Brown'dan aktaran G. B. Ferngren (2009, s. 37).

[52] Vivian Nutton, Antikçağ'da tedavi için bilgisine başvurulanları şöyle sıralıyor: Şifalı otları toplayanlar (*herb cutters*), şifalı otlardan ilâç hazırlayan bilgeler (*druggists*), ebeler, beden eğitimcileri (*gymnastic trainers*), falcılar (*diviners*), demon çıkaranlar ve rahipler. V. Nutton'dan aktaran G. B. Ferngren. (2009, s. 37)

II. BÖLÜM: ANTİKÇAĞDA TIP VE BEDEN ALGISI[53]

2.1. HİPPOKRATES ÖNCESİ DÖNEM[54]

2.1.1. Eskiçağlar

Eskiçağlardan beri, zaman içinde değişen yaşam ve çevre koşullarına paralel biçimde İnsanoğlunun da bedensel ve ruhsal düzlemde değişime uğradığını biliyoruz. Ancak bu değişim insanlara hastalıklara karşı bağışıklık sağlamamıştır. Günümüzden yaklaşık on bir bin yıl önce Neolitik Kültür Devrimi ile göçebelikten yerleşik düzene geçilerek tarım yapılmaya başlanması, hayvanların evcilleştirilmesi ve nihayet çanak çömlek yapımı, insanı mikrobik hastalıklarla giderek daha fazla yüz yüze bırakacaktır:[55] "Bu devirlerde çobanlık faaliyetlerinden dolayı da daha önce hayvanlara adapte olan parazitlerin çoğu

---

[53]Çalışmamız Avrupa coğrafyasını kapsadığı için bu bölümdeki yaklaşımlar Antik Yunan ve kısmen Roma medeniyetleriyle sınırlı olacaktır. Eski Mısır, İran, Hint, Çin ve Mezopotamya'nın köklü ve zengin tıbbî geleneklere sahip medeniyetlerine yeri geldikçe sadece referans düzeyinde değinilecektir.

[54]Akademik dünyada bilimsel tıbbın tarihini Hippokrates ile İÖ 5. yüzyıldan başlatmak gelenek haline gelmiş olmakla birlikte, Antik dünyada İÖ 7. ve 5. yüzyıllar arasında yaşamış çok sayıda doğa filozofu tıbbın gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Helenistik kültürün hekimlik mesleğinin de doğuşuna kaynaklık ettiği söylenebilir. Aşağıda verilen kaynaklar sadece Antik Yunan tıbbı üzerine olmayıp, Mezopotamya, İran, Mısır, Çin ve Neolotik Çağ medeniyetlerini de kapsamaktadır. Yunan ve Roma öncesi/dışındaki kültürlerin tıbbı konusunda özellikle, Bartels (1893), Neuburger (1906), Longrigg (2003), Pagel (1915), Meyer-Steineg ve Sudhoff (2006), Kudlien, (1967; 1979), Uzluk (1958), Bayat (2003), Biraben (1996), Porter (2007), Nutton (2004) ve Schipperges'in (1985) çalışmalarından çok yararlandığımızı belirtelim.

Hippokrates öncesinden Ortaçağ'a kadar olan dönemde, farklı kültürlerin tıp geleneği üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Uzluk, 1958, s. 3-45; Schneider-Lang, 1977, s. 1-19; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 3-38; Eckart, 2005, s. 4-8; Jackson, 1999, s. 1-12; Karger-Decker, 2001, s. 14-21; Özbek, 2007a, s. 487-532; Babaoğlu, 2002, s. 12 ve 20 vd.; Haas, 2002, s. 21-48; Porter, 2007, s. 14-20 ve 44-56; Daniel, 2002, s. 89-100; Bayat, 2003, s. 22-89; Biraben, 1996, s. 356-387; Bergdolt, 1999, s. 17-35; Geçtan, 1978, s. 13-14; Neuburger, 1906, s. 3-124; Pagel, 1915, s. 1-40; Leitz, 2000a, s. 17-34; Schenke, 2002, 101-117; Scurlock, 2006; Seidler-Leven, 2003, s. 19-86; Ackerknecht, 1989, s. 13-73; Maul, 2002, s. 3-19; Leitz, 2002, s. 49-73; Hesberg, 2002, s. 119-152; Weiher, 2000, s. 3-16; Schipperges, 1999a, s. 5-38; 1985, s. 19-123.

Görsel açıdan çok zengin, sanat ve tıp tarihi açısından referans bir çalışma için bkz. Lyons ve Petrucelli II, 2003, s. 18-149.

[55]"Avcı-toplayıcı grupların hastalık modelleri yerleşik toplumlarından çok farklıydı ve küçük, hareketli toplumlardan büyük ve yerleşik toplumlara geçiş, insanların karşılaştığı hastalıkların sayısını ve türünü değiştirdi. Hayvanların evcilleştirilmesi de insan hastalıklarının yapısındaki değişimlerde büyük rol oynadı."(Ponting, 2000, s. 197)

Metin Özbek, Eskiçağlar'da görülen hastalıkları yedi ana başlık altında topluyor: 1. Doğumsal hastalıklar, 2. Yaralanmalar, 3. Metabolizmayı ilgilendiren hastalıklar, 4. Enfeksiyonel hastalıklar, 5. Dolaşım bozuklukları, 6. Eklem rahatsızlıkları, 7. Kanser. (Özbek, 2007a, s. 493) Bu tasniften de görüleceği üzere insanoğlunun yaşamını sadece enfeksiyon hastalıkları tehdit etmemiş, birçok farklı rahatsızlık yaşam süresinin uzamasını engellemiştir.

insan patojenleri olmuşlardır. Nüfus yoğunluğunun artması bulaşıcı hastalıkların yayılmasını hızlandırdığından çocuk ölümleri artmıştır."(Bayat, 2003, s. 23)

Tarih öncesi dönemden günümüze intikal eden iskelet kalıntılarındaki patolojik lezyonların çoğunluğunu yaralanmalar oluşturmaktadır. Bunların önemli bir bölümünün de, avlanma sırasında oluştuğu anlaşılmaktadır. Günümüzün fiziksel, iklimsel ve biyolojik koşullarının oluştuğu Neolitik çağda, hastalıklara karşı verilen mücadelede kullanılan teşhis ve tedavi yöntemleri hakkında, yazısız dönem söz konusu olduğundan, maalesef çok az bilgiye sahibiz. Bu dönemde çoğunlukla hastalıkların, giderek bedeni etkileyen tüm 'olağan dışı' durumların, nedeni olarak kötü ruhların insanı tutsak etmesi görülüyordu. Gündelik yaşam koşullarına göre gelişen sıradan hastalıkların nedenleri mevsim değişimlerine, ayın, güneşin durumuna bağlanırken, demonların,[56] kötü ruhların, doğa dışı kimi kötücül güçlerin bu rahatsızlıkların taşınmasına, yayılmasına aracılık ettiğine inanılırdı. Şayet kabilenin veya ülkenin putu, tanrılarından biri memnun değilse, herhangi bir nedenle (tanrı/lar adına yeterli adak adanmamış veya şenlik düzenlenmemiş olması ve benzeri durumlar) tebaasına kızgınsa, kötücül güçler bu hoşnutsuzluktan yararlanarak, artık *korunma* imkânı kalmamış savunmasız insanlara büyü yoluyla zarar verirlerdi. Kabileye 'hastalık gönderme', kabilenin düşmanı kötücül tanrıların verebileceği çok sayıda zarardan sadece biriydi. Dolu yağışları, sel felâketleri, kuraklık, deprem benzeri doğal felâketler ve takip eden açlık, sefalet ya 'iyi' tanrılarla 'kötü' tanrıların mücadelesi sonunda ortaya çıkan hiddetin bir sonucu ya da korunması kalmamış, zayıflamış kabilenin kötücül güçlerin hedefi haline geldiğinin bir göstergesiydi.

Anılan nedenlere bağlı olarak *geldiğine* inanılan hastalıklarla mücadele, kabilenin hekimlik görevini üstlenmiş bilge kişileri tarafından yürütülüyordu.[57] Yaşadıkları

---

[56] Hastalık getiren ve bedenden kovulmadan hastanın sağlığına kavuşamadığı demonlara halk arasında Hastalık Demonu (*Krankheitsdämon*) denirdi. (Karger-Decker, 2001, s. 14) Geleneksel toplumlarda hastalık kaynağı olarak demon kültünün ayrıntılı bir analizi için bkz. Bartels, 1893. Tüm dönemlerde insanlara korku saçan kült bir figür olarak demon hakkında bkz. Biedermann, 1993, s. 69-74.

[57] Batı'da yapılan araştırmalarda, dönem ayrımı gözetmeksizin, tarih öncesinden Antikçağ'a kadar olan süreçte tedavi işini üstlenmiş kabile/topluluk üyeleri için, çoğunlukla *archaisme* bir istençle 'şaman' tanımı yapıldığını görüyoruz. Kanımızca Şamanizm'in kendine özgü koşulları, doğası ve yayıldığı coğrafya göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşımın yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Yine benzer bir şekilde kullanılan 'rahip' tanımının da monoteist çağrışımları nedeniyle ve en azından anılan dönemde

topluluk içinde kehanette bulunabilme, şifa verebilme güçleriyle saygınlık kazanmış bilgelerin bir diğer özelliği, hastalığa neden olan kötücül ruhları -güçleri- bedenden *kovabilme*, yani bir tür hekimlik yeteneğine sahip olmalarıydı. Hastalığa neden olan demonun bedenden kovulması karşı büyü ritüelleriyle başarılabildiği gibi, yeterli olmaması durumunda, cerrahî mücadele de başvurulan bir yöntemdi. Nitekim başa uygulanan trepanasyon da bu inanış bağlamında gelişti. Ruhun yürekte, can ve yaşam gücünün ise kafada yerleştiğine inanıldığı için hastanın büyüyle gelen rahatsızlıktan ancak beyne[58] dışarıdan yapılacak bir müdahaleyle iyileşebileceğine inanılırdı. Eskiçağlar'da sıkça başvurulan bu uygulamaya, "Tedavi veya büyüsel amaçlarla canlı bir insanın kafatasında keskinleştirilmiş bir aletle delik açma, kafatasından bir kemik parçası çıkarma işlemine *trepanasyon*[59]" denir. (Bayat, 2003, s. 27)

E. Gurlt Prehistorik trepanasyonun bilinen en eski cerrahî operasyon olduğunu ve biri insan yaşarken diğeri de öldükten sonra yapılan olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtiyor. Birinci grupta akıl hastalıkları, budalalık, epilepsi ve beyindeki bir rahatsızlık sonucunda ortaya çıkan kasılma nöbetleri veya yaralanmalar nedeniyle doğrudan şifa amaçlı cerrahî operasyonlar yer alır. İkinci grup terpanasyon (*trépanation posthume*), yaşamında büyücü-cerrah olarak çalışmış veya kutsal sayılan bir kimliğe sahip, ancak ölmüş bir kişinin henüz defnedilmeden kafatasından kemik parçaları kesilmesi amacıyla yapılır. Kesilen kemik parçaları bazen işlenerek, bazen aynen korunarak, sağlık ve şans getirmesi amacıyla amulet veya talisman olarak boyuna asılır veya cepte taşınır. Gurlt, bu amaçla hazırlanmış çok sayıda kafatası kemik parçasının, Fransa başta olmak üzere, orta Almanya, Bohemya, Danimarka, Polonya, Rusya, Cezayir, Kuzey Amerika ve Peru'da bulunduğunu belirtiyor. (Gurlt, 1898, s. 3-4)

---

bilge kişilere atfedilen çok yönlü (bir yandan din adamı, diğer yandan hekim), kimlikle örtüşmediği için kullanılmasının anlamlı olmadığı kanısındayız.

[58]"Ne olursa olsun beynin taş çağı insanları için önemli ve anlamlı bir organ olduğu, kanibalizm olaylarında çok sık olarak kafatasının açılıp beynin yenmesinde de görülebilmektedir." (Babaoğlu, 2002, s. 16)

[59] Yunanca *treypanan* kelimesinden türetilmiş trepenasyon kelimesi delik, delgi, burgu anlamalarına gelmektedir.

Eskiçağlar'dan günümüze kafatası delgi ameliyatları üzerine Türkçe bir çalışma için bkz. Özbek, 1983. Yine beyine uygulanan tıbbî müdahalelerden biri olan dağlama (*cauterization*) üzerine bkz. Özbek, 2007b.

Prehistorik ve ilkel kültürlerde trepanasyon hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özbek, 1988; Özbek, 2007a, s. 511 vd.; Krug, 1993, s. 13 ve 97-99; Heidecker, 2009, s. 259-279; Uzluk, 1958, s. 7-11; Bayat, 2003, s. 27-29; Neuburger, 1906, s. 3-16; Bartels, 1893, s. 300-305; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 5-7 ve Grmek, 1991, s. 63-65.

Bu noktadan hareketle animizmin[60] hüküm sürdüğü anılan dönemlerde *bedensel* ve *ruhsal* hastalık arasında ayrım yapabilmenin ne denli zor olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz söz konusu çıkarım, Eskiçağ insanlarının akıl hastalıklarını tanımadığı anlamına gelmez;[61] çılgınlık ve epilepsi nöbetleri bilinen ve kısmen tedavi edilebilen rahatsızlıklardır.[62] Ancak tarih öncesi dönemde, beyine 'hastalık' nedeniyle yapılan her türlü cerrahî müdahalenin büyük ölçüde büyünün etkisinden kurtarma amaçlı olduğunu söyleyebiliriz.[63]

2.1.2. Homeros'un Dünyası'nda Yaşam, Hastalıklar ve Ölüm

Antikçağ'ın erken dönemlerinde sağlık, akıl yürütme veya doğa bilgisinden çok doğaüstü alana ait bir olgu olarak karşımıza çıkar. Geç Antikçağ'da iyice belirginleşen Helen hâkimiyetine kadar Eski Mısır,[64] Mezopotamya[65] ve İran[66] gibi kadim medeniyetlerin tedavi alanındaki öncü konumu Avrupa kültürleri için büyük önem taşıyacaktır. Yeniçağ'a kadar Avrupa tıbbında belirleyici konumda olan Yunan tedavi

---

[60] Animizm: Doğada canlı cansız her şeyin ruhu olduğunu kabul eden inanç sistemi.

[61] "Ruhsal hastalıkların tedavisi ile ilgili olarak tarihte bilinen en eski yöntemler yaklaşık yarım milyon yıl önce Taş Devrinin mağara adamları tarafından uygulanmıştır. Baş ağrılarından yakındıkları ya da epilepsi krizleri geçirdikleri sanılan bazı hastaların tedavisi için ilk tıp adamları günümüzde **Trepanasyon** denilen cerrahî işlemi kullanmışlardır. Bu işlemle, o günlerde taştan yapılma araçlarla kafatasında yuvarlak bir delik açarak bu delikten kişide rahatsızlık yaratmakta olan kötü ruhun çıkabileceğine inanılıyordu." (Geçtan, 1978, s. 13)

[62]Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Babaoğlu, 2002, s. 16 vd.

[63]"Günümüz ilkel topluluklarında olduğu gibi eski çağlarda da beyin ameliyatlarını yapan kişiler büyücü-cerrahlardı. Kafatası delgi ameliyatını gerektiren davranışın temelinde tıbbi nedenler olmakla beraber, ritüel, büyüsel ya da dinsel gerekçeler de bulunmaktaydı. Tarihöncesi çağlarda beyine yapılan müdahale daha ziyade büyüsel amaçlıydı."[yazım aynı] (Özbek, 2007a, s. 511)

"Tıp papirüslerinde birinde 'başında açık ve büyük bir yara bulunan' bir insanın tanımı verilmektedir. Bu tanımın ayrıntıları, hekimin beyni çevreleyen zarı, beynin kıvrımlarını ve etrafındaki sıvıyı dikkatle gözlediğine işaret etmektedir. Ayrıca, papirüsün yazarının beyni vücudun kontrol merkezi olarak düşündüğü açıktır." (Ronan, 2003, s. 27)

Tarihöncesi dönemde yapılan beyin ameliyatları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özbek, 2007a, s. 511-519; Babaoğlu, 2002, s. 13 vd. Biraben, 1996, s. 358.

[64] Eski Mısır medeniyetinde sağlık ve beden kültürü, hekimlik sanatı, teşhis ve tedavi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bayat, 2003, s. 46-58; Uzluk, 1958, s. 23-27; Neuburger, 1906, s. 33-53; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 16-24; Pagel, 1915, s. 28-37; Magner, 2005, s. 32-51; Watts, 2003, s. 15-25; Seidler-Leven, 2003, s. 22-27.

[65]Sümer, Babil ve Asur tıbbı hakkında bkz. Neuburger, 1906, s. 19-32; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 11-15; Pagel, 1915, s. 21-28; Magner, 2005, s. 26-31; Longring, 2003, s. 6 vd.

A. H. Bayat (2003, s. 37), Önasya medeniyetleri tıbbının üç ana başlık altında incelenebileceğini belirtiyor; "a- Din ve dolayısıyla rahiplerin hâkim olduğu toplumlarda, büyüyle tedavi; b- Savaşçı toplumlarda bıçakla, cerrahî tedavi; c- Tarım toplumlarında şifalı bitkilerle tedavi."

Takdir edileceği üzere yukarıdaki sınıflama, anılan medeniyetlerde çok gelişmiş bir tıp kültürüne işaret etmektedir.

[66] Eski İran'da tıp ve hekimlik kültürü hakkında bkz. Neuburger, 1906, s. 54-60.

sanatı en az yukarıda anılanlar kadar, Çin,[67] Japon[68] ve Hint[69] tıp kültürünün inanç ve tedavi yaklaşımlarından etkilenmiştir. (Bergdolt, 199, s. 917; Uzluk, 1958, s. 35)

Antikçağ'ın[70] İÖ 9. ve 6. yüzyıllarını kapsayan döneminde, Eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında olduğu üzere, hastalıkların ve sağlığın tümüyle tanrıların, doğaüstü (tanrısal) güçlerin etkisinde gerçekleştiğine inanılmıştır. Apollon, Artemis, Athena gibi tanrı(ça)lar özellikle hastalıklar ve sağlık alanında yetkindirler. Ancak bu alanda muhtemeldir ki en köklü geçmişi olan tanrı, 'tanrıların hekimi' unvanını da almış olan Paian'dır.[71]

Yunan tıbbının mitolojik[72] dönemi olarak da adlandırılan bu dönemine tanıklık eden en önemli yapıtlar Homeros'un (İÖ. 9. yy.) *İlyada* ve *Odysseia* adlı destanlarıdır.[73] Antik Yunan dünyasının 'Kahramanlık Çağı'nın bu yapıtlarında hastalıklar ve salgınlar üzerine anlatılanlar, hastalıkların nedeni olarak doğaüstü güçleri ve tedavisi için farklı büyü pratikleri kullanan Eski Mısır ve Mezopotamya hekimlerinin teşhis ve tedavi usullerinden çok farklı değildir. (Longrigg, 2003, s. 11)

İlyada'nın I. bölümünde, Tanrı Apollon'nun öfkesiyle[74] gelen savaş ile salgın karşısında Akhalıların çaresizliği, bilicilerden, düş yorumcularından medet ummaları (*İlyada* I, 43-

---

[67] Çin tıbbı hakkında bkz. Bayat, 2003, s. 68-74; Magner, 2005, s. 66-88; Uzluk, 1958, s. 31-34; Neuburger, 1906, s. 92-115; Porter, 2007, s. 148-163; Pagel, 1915, s. 10-13; Seidler-Leven, 2003, s. 32-35.

[68] Japon tıbbı hakkında bkz. Neuburger, 1906, s. 116-120; Pagel, 1915, s. 13-14.

[69] Hint tıbbı hakkında bkz. Bayat, 2003, s. 75-80; Uzluk, 1958, s. 29-31; Magner, 2005, s. 53-66; Neuburger, 1906, s. 66-91; Porter, 2007, s. 137-147; Pagel, 1915, s. 16-20; Seidler-Leven, 2003, s. 27-31.

[70] Antikçağ olarak adlandırılan dönem İÖ 1100'den başlamak üzere Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı (476) veya İmparator Justinianus'un ölümüne (565) kadar olan süreci tanımlar. Tarihçiler tarafından kendi içinde genellikle altı döneme ayrılarak incelenir: Karanlık Dönem (İÖ 11. - 9. yy.), Arkaik Dönem (İÖ 8.-5.yy.), Klasik Dönem (İÖ 5.- 4. yy.), Helenistik Dönem (İÖ 4. - 1. yy.), Roma Dönemi (İÖ 1.-3.yy.) ve Geç Antikite (3.- 5./6. yy.). Ayrıntılı bilgi için bkz. Levi, 1987, s. 6-7.

[71] Paian (Payan) için bkz. *İlyada*, V. 899-904; V. 401-402 ve *Odysseia*, IV. 227-232.

[72] A. H. Bayat (2003, s. 83), Yunan Tıbbı'nı İÖ 9. yüzyıldan başlamak üzere mitolojik dönem, filozof hekimler dönemi ve Hippokratik anlayışın hâkim olduğu dönem olmak üzere üçe ayırmaktadır.

[73] Neuburger, Yunan tıbbı üzerine ilk bilgileri Homeros aracılığıyla elde ettiğimizi belirtiyor. (Neuburger, 1906, s. 135)
İlyada'nın farklı bölümlerinde 147/150 adet savaş yarası ve dolayısıyla insan bedeninin anatomisi üzerine tespit yer alır. (Frölich, 1879, s. 65; Neuburger 1906, s. 136; Porter, 2007, s. 52; Bayat, 2003, s. 83)

[74] Harris (2004, s. 15), Yunalılar ve Romalılar için öfke (*anger*) üzerine yazma ve konuşmanın büyük önem taşıdığını, ilginin sadece felsefî, edebî veya tedavi metinleriyle sınırlı olmadığını belirtiyor. (2004, s. 15)

67),[75] *Odysseia*'da yaban domuzunun saldırdığı Odysseus'dan akan kara kanı durdurmak ve yarayı tedavi etmek için dedesi Autolykos'un oğullarının uyguladıkları büyü, bu konuya örnek teşkil eder. (*Odysseia*, XIX, 455-458) Aşağıda ayrıntılı biçimde inceleyeceğimiz Antik dünyanın sağlık tanrısı Asklêpios[76] Homeros'da henüz tanrısal bir kimliğe sahip değildir.[77] Tesalya'lı bir hükümdar olarak karşımıza çıkar. Ancak Homeros, Asklêpios'un kusursuz hekimliğinden ve Troya savaşına katılan hekim oğulları Podaleirios ve Machaon'dan övgüyle söz eder. (*İlyada* II, 729-732; IV, 192-219; XI, 514-518)

Destanlarda savaş alanlarında ok veya mızrakla yaralanmış kahramanın yaralarının tedavisi, akan kanın dindirilmesi için uygulanan tedavinin yanı sıra, ağrı kesici, yatıştırıcı ilâçlar ve kuvvet veren karışımlar hakkında bilgiler yer alır.[78] Tedavi sanatı[79] bütünüyle savaşlar ve avlanma sırasında oluşan yaralanmaların tedavisine yönelik olup, hastalıklar üzerine hiçbir bilgi yer almadığı gibi, herhangi bir hastanın tedavisi anlatılmaz.[80] (Krug, 1993, s. 9)[81] Kuşkusuz bu tespit anılan dönemde biyolojik

---

[75] Antikçağ mitolojisinde öfkelenen tanrıların gazaba gelerek etrafa dehşet saçmalarının çok sayıda örneği vardır (*Werke und Tage*, 238-245; *Odysseia* IX, 411 vd.). Tanrısal öfkenin (*divine anger*) belirtisi yeryüzüne gönderilen hastalıklar, açlık, yokluk, savaşlar ile gelen ölümdür. Genellikle tanrıların öfkesinin dinmesi zaman alsa da, bu dertlerden kurulmanın yolu tanrıları öfkelendiren nedenleri biliciler, falcılar ve rüya tabircilerinin yardımıyla iyi okuyabilmek ve bağlılığı teyit eden şölenler düzenleyip, kurbanlar sunmaktır.
Antik dünyada (mitolojide) 'öfke' nin ayrıntılı tahlili için Harris (2004); Braund ve Most (Ed.) (2004)'ün 1. ve 2. bölümlerine bakılabilir.

[76] Asklêpios, (Ασκληπιος) sıklıkla yanlış kullanımıyla dikkat çeken bir özel isimdir. Latince *Aesculapius* olarak yazılmakla birlikte günümüz batı dillerinde kabul görmüş yazılımı Asklêpios, Asclepius veya Äskulap'dır.

[77] E. Treptow, Asklêpios'un, Hesiodos Fragmanları'nda ve Pindar'ın lirik dörtlüklerinde (*Odes, 3. Pythia*) yazıldığı üzere, erken dönemdeki yarı Tanrısal (*Heros:* anne veya baba tarafından bir ölümlü ile tanrı veya tanrıçadan olma çocuk) kimliğine dikkatimizi çeker ve Klasik dönemde Asklêpios'un böyle anıldığını belirtir.
http://www.philosophie.unimuenchen.de/lehreinheiten/philosophie_1/personen/treptow/veroeffentlichungen/asklepios_1.pdf (Erişim: 03 Ocak 2012)

[78] H. Frölich, *İlyada*'yı derleyen kişinin, yani Homeros'un, savaş alanındaki gözlemlerin gerçekliği ve tıbbî bilgilerin yetkinliğinden hareketle askerî bir hekim olabileceğini belirtiyor. (Frölich, 1879, s. 65) *İlyada*'yı oluşturan metinler incelendiğinde Frölich'in bu yorumunda haklı olduğu ortaya çıkar. Gerçekten de *İlyada* içeriği itibariyle sıradan bir okura, insan anatomisi üzerine çok ayrıntılı bilgiler verir. Savaş araç ve gereçlerinin bedenle temasında hangi hallerde öldürücü olabildiğine ilişkin bu denli ayrıntılı bilgiye ancak bir hekimin sahip olabileceği malumlarıdır. Diğer yandan eserde dikkat çeken bir başka husus, savaş alanında topuz, ok, kılıç, kargı ve benzeri silahlarla yaralananların çoğunlukla tedavi edilme şansları olmayan ölümcül yaralar almış olmalarıdır.

[79] Özellikle *İlyada* Destanı'nında tıbbî tedavi usulleri büyü pratiklerinden bağımsız olarak yer almakla birlikte, hekimin başarısız olduğu yerde büyülü formüller ve muskalar devreye girer. (Magner, 2005, s. 90)

[80] A. C. Celsus, *Sekiz Kitapta Tıp Bilimi* adlı eserinin 1. kitabının Giriş Bölümü'nde tıbbın birkaç yüzyıl önce Asklêpios gibi bir bilge ile başladığını, Homeros'un eserlerinde salgınların veya farklı (iç)

hastalıklar olmadığı anlamına gelmez; paleopatolojik[82] araştırmalar cüzzam, veba ve frengi gibi hastalıkların varlığını teyit etmektedir.

Homeros'un eserlerinde yer alan bilgilerden hareketle Antik dünyada ölüm tipleri üzerine ayrıntılı bir tasnifin yapılabileceğini belirten M. D. Grmek, 'ölüm'leri dört başlık altında gruplandırır:[83] (1) savaş, yaralama veya kurban etme gibi şiddet uygulanması nedeniyle ölümler, (2) vücudu zayıf düşüren bir hastalık sonucunda ölümler, (3) anî, beklenmedik ölümler, (4) büyük bir üzüntü veya tutulan yas sonucunda ölüm.

Birinci grupta yer alanlar, en *kanlı* ölümler olarak destanlarında şiirsel biçimde tasvir edilen, Antik dünyanın tarihsel metinlerde de izleri sürülebilenler olarak en fazla yer tutanlardır. Bu grupta yer almakla birlikte avlanırken veya çalışırken meydana gelen kazaların bu kadar az anlatılması nedeni kuşkusuz, nadir yaşanmasından değil, dönemin insanı için sıradanlığı nedeniyle monoton olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi, ikinci grupta yer alan ve tanrılar tarafından insanlara ceza olarak gönderildiğine inanılan salgın ve bulaşıcı hastalıklar ender olarak anıldığı gibi, tedavi yöntemleri hakkında da bilgi verilmez.[84] Beklenmedik ölümler tanrıların öfkesinin bir işareti olarak, şiddet uygulanması sonucunda ortaya çıkan ölümle, bir hastalık sonucunda oluşan doğal (*naturel*) ölüm arasında yer alır. Son grupta yer alan ölümün nedeni ise karşılıksız sevgi, hasret duyma, terk edilme gibi farklı duygulara eşlik eden büyük bir üzüntüdür. Homeros'un *Odysseia*'da Autolykos'un kızı ve Odysseus'un annesi Antikleia'nın

---

hastalıkların tedavi edildiğine ilişkin bir bilginin yer almadığını, sadece yaralanmış bedenler anlatıldığını; yine hastalıkların nedenlerinin ölümsüz tanrıların öfkesine bağladığını, iyileşmenin de ancak onların yardımıyla olabileceğinin kabul edildiğini yazar. (Celsus, 1906, s. 20)
F. Kudlien, (1967, s. 34) anılan dönemde sıradan insanlar için normal yaşamda ve savaştaki yaralanmalar dışında hastalıkların teşhis ve tedavi edilemez olduğunu belirtiyor.

[81] A. Krug, cerrahî müdahalelerde kullanılan aletlerden ulaşılabilen en eski örneklerinin İÖ 15. yüzyıldan kalmakla birlikte, Homeros'un Destanları'nda tek bir hekimlik araç gerecinin isminin geçmediğine dikkat çekiyor. (Krug, 1993, s. 15) Krug'un, *Tedavi Sanatı ve Selâmet Kültü – Antikçağ'da Tıp* (*Heilkunst und Heilkult – Medizin in der Antike*) çalışmasında 'Malzemeler ve İlaçlar' başlığı altında Antikçağ'da hekimlerin kullandıkları tıbbî araç, gereç ve ecza hakkında ayrıntılı bilgilerin yer aldığı bölüm için bkz. Krug, 1993, s. 70-119.

[82] Paleopatoloji " (…) eskiden yaşamış olan insanların günümüze ulaşan iskelet kalıntılarından, bıraktıkları kap kacak gibi ürünlerin üzerine çizdikleri resimlerden, mumyalardan ya da heykelciklerden elde ettiği bilgilere dayanarak hastalıkları inceleyen bilim dalıdır." (Özbek, 2007a, s. 488)

[83] "*The Homeric world clearly distinguishes four types-namely, death by overt violence (combat, accident, sacrifice), death as the result of debilitating, disease, sudden death without apparent external cause, and death from grief.*" (Grmek, 1991, s. 21)

[84] Aynı konuda bkz. Biraben, 1996, s. 362.

ruhuna söylettikleri bu türden bir ölüme güzel bir örnek teşkil eder. (Grmek, 1991, s. 21-22)

> Ben de kaderime boyun eğmiş de ölmüş değilim: Konağıma gelip tatlı oklarıyla öldürmüş değil beni ok saçan keskin gözlü tanrıça, bir hastalık da çökmüş değil benim üstüme, bedeni kemire kemire insanın canını alan, senin yüzünden öldüm ben, şanlı Odysseus, senin hasretinden, senin sevgindir beni bal gibi canımdan eden. (*Odysseia,* XI. 198-202)[85]

Hekimlik sanatı üzerine ilk önemli bilgileri yine Homeros'un *Odysseia*'sından ediniriz. *Odysseia*'da şarkıcılık, falcılık, yapı ustalığı gibi hekimlik de para karşılığı olarak icra edilen bir meslek olarak yer alır. (Neuburger, 1906, s. 135) Dönemin rahipleri ve hekimleri tanrıların gazabı olarak gördükleri salgınlar ve melankoli gibi bireysel rahatsızlıklar için özellikle tanrılarından yardım isterler; tedavi son tahlilde bizzat tanrılar tarafından ya da tanrıların yardım ve hoşgörüsüyle icra edilen bir sanattır.[86] Bunun en güzel örneklerinden biri *Odysseia*'nın IV. kitabında anlatılır. Zeus'un kızı Helena, nestor'un oğlu Antilokhos'un ölümüyle ortaya çıkan yası, öfkeyi dindirmek için misafirlerinin şarabına, Mısır'dan gelen bitkilerden hazırladığı ilacı (*phármakon,* Yun.) katar:

> O sıra Zeus'un kızı Helene bir şeyler tasarladı, / bir ilaç attı içtikleri şaraba, / yası, öfkeyi dindiren bir ilaçtı bu, / tekmil acıları unutturan bir ilaçtı. / Katıldığı sağraktan şarap içen / gözyaşı dökmezdi bütün bir gün, / anası babası ölmüş olsa bile. / Ya kardaşını ya sevgili oğlunu / gözünün önünde tunçla kesseler, / gözleriyle görse nasıl can verdiklerini, / bir damla gözyaşı dökmezdi gene de. / Böyle erdemli, iyi ilaçları vardı Zeus kızının, / Mısırlı Polydamma vermişti onları, Thon'un eşi, / bu ilaçlar Mısır'ın bereketli toprağından fışkırırdı, / birçoğu şifalıydı, birçoğu da zehirli, / hekimleri de çok bilgili, üstün hekimlerdi, / hepsi de Paian tanrının soyundandılar. [yazım aynı] (*Odysseia,* IV, 219-232)

---

[85] Metin, kuşkusuz yukarıda saydığımız, destanlara konu farklı ölüm tiplerine değinmesi açısından da ilginçtir.

[86] Tarihin en eski dönemlerinden beri kadınların, istisnasız tüm toplumlarda, şifacı, bilge, otacı, büyücü ve benzeri kimlikleriyle üstlendikleri rol, tıbbın ve hekimlik sanatının gelişmesinde çok etkili olmuştur. Antik Yunan dünyasında da şifalı otların kadınlar tarafından ecza olarak kullanımı, tedavi alanında görülen ilerlemenin motörü olmuştur.
Mezopotamya kültürlerinde sağlık alanında rahipler arasında ilginç bir uzmanlaşma/işbölümü söz konusudur; gelecekten haber veren, hastalığın sonucunu öngörebilmek için karaciğer falı, zeytinyağı falı gibi yöntemler kullananlar, bitki, hayvan ve maden kaynaklı ilâçlarla hastalıkları tedavi edenler ve hastalığın nedeni olarak görülen, cinlerin ve kötücül güçlerin bedenden kovulması için üfürükçülük, büyücülük yöntemlerini kullananlar. (Bayat, 2003, s. 37)
Mezopotamya tıbbında kehanetin önemi hakkında bkz. Ronan, 2003, s. 36.
Mezopotamya'ya benzer şekilde Eski Mısır'da hastalıkların tedavisini yüklenen üç sınıf hakkında bkz. Bayat, 2003, s. 52 vd.

Kuşkusuz Homeros ilk kez şifa veren bir terkibi, ilâç, tanımlamıştır bu metinde. Starobinski metindeki bir başka önemli hususa dikkatimizi çeker: Homeros tanrılar tarafından yanlızlığa, acıya mahkûm edilmiş bir kahramandan ziyade, daha sıradan, *insanî*, bir kayıp nedeniyle duyulan acıyı, umutsuzluğu ve boşluğu betimler. Nihayet derdin tedavisi, doğaüstü güçlerden, tanrılardan rica-minnetle talep edilecek büyülü bir af veya icazet değildir. İnsanlar tarafından yetiştirilmiş şifalı ve zehirli bitkilerden yapılmış karışım, yani bir *phármakon*'dur. (Starobinski, 2011, s. 39-40)

Doğaüstü güçlerin kontrolünde uygulanan tedavi Eskiçağlar'ın büyüsel veya demonik tedavi pratiklerinden büyük ölçüde farklıdır. Neolotik'ten itibaren binlerce yıllık süreçte ortaya çıkan farklılaşmanın temelini hastalıkları doğaüstü güçlerin yardımıyla tedaviye çalışan sihirbaz-büyücü hekimlerin yerini giderek, gücünü tanrılardan aldığına inanılan, ancak tedaviyi bedenden hareketle yine insanda arayan hekimlik anlayışına olan yönelim oluşturur.

Anılan bu süreçte her ne kadar hastalıkların tanrıların yardımıyla tedavi edildiğine dair bir inanç yerleşmiş olsa da, teşhisten çok hastalıkların tedavisinde uygulanan yöntemlerin, şaşırtıcı biçimde, Hippokrates tıbbıyla benzerlik gösterdiği görülmektedir.[87] Diğer bir ifadeyle bu dönemin Eski Yunanistan'da tıp alanında birkaç yüzyıl sonra yaşanacak Hippokrates devrimine önemli ölçüde bilgi birikimi sağlayarak alt yapı oluşturduğu görülmektedir. Homeros metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla, eski Yunanlıların yaralanmalar üzerine engin bir tecrübeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu da bize Yunanistan'da tedavi sanatının geçmişinin ne denli eskiye dayandığını göstermektedir. (Kudlien, 1967, s. 32)[88]

---

[87] Greko-Romen Antik dünyada yararlı/zararlı büyünün gündelik yaşamdaki önemi ve çok tanrılı dinlerde bir varoluş sorunu olarak 'büyü' konusunda yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Graf, 1996.

[88] F. Kudlien (1967, s. 50-51) Homeros döneminde yaralanma ve kırıklar (*traumatische Erkrankungen*) konusunda sağlanan nesnel-deneysel birikime karşın, travmatik olmayan hastalıkların (*nichttraumatischen Erkrankungen*) hâlâ, birçok başka kültürde örneği görülebilecek olan, eski dinsel yöntemlerle tedavi edilmeye çalışıldığını belirtiyor. Kudlien, yaralanmalar ve kırıklar konusunda Homeros'dan beri süre gelen nesnel-deneysel tıbbî yöntemlere karşın, travmatik olmayan hastalıklarda hekimlerin tümüyle yeni tedaviler üzerine kafa yormakla birlikte çok eskiden kalma, temizlenme-arınma (*Reinigung*) gibi bir yönteme başvurduklarına dikkat çekiyor. Doğaüstü güçlerden kaynaklandığına inanılan hastalıkların tedavisinde dinsel, psikolojik veya somatik olarak uygulanabilen bu yönteme yararlı olduğuna inanıldığı için başvurulduğunu ancak daha sonra yaklaşık İÖ 5. yüzyılda başlayan bilimsel tıp dönemi ile hastalığın doğal nedenlerden kaynaklanan bir olgu olduğunun kabul edildiğini belirtiyor.

2.1.3. Antik Dünya'da Tanrısal Şifa ve Asklêpios Kültü

Yunan tıbbında tanrısal güçlerin yardımıyla iyileştirme geleneğinin başlangıcında Asklêpios (*Aesculapius,* Lat.) kültü yer almaktadır.[89] Yaşayıp yaşamadığı tam olarak bilinmeyen Antik Yunan tedavi sanatının kurucusu Asklêpios zaman içinde tanrılaştırılmıştır. Yunan mitolojisinde tıp, tedavi ve sağlık tanrısı olarak tanınan, Apollon ve Koronis'in oğlu[90] Asklêpios,[91] genellikle olgun yaşta, sık saçlı, gür sakallı, bedenin sol tarafını örten harmanisi, sol elindeki yılanlı asasıyla (Eskülap asası)[92] sakallı bir adam olarak betimlenir. (Krug, 1993, s. 126 vd.; Lurker, 1989, s. 46; Bayat, 2003, s. 84)

Kültün kökeni İÖ 7. yüzyıla kadar gitmekle birlikte,[93] Yunanistan'da yayılışı 5. ve 3. yüzyıllar arasına; Batı Anadolu'ya ulaşması ve Bergama'da tapınak inşa edilmesi ise 4. yüzyıla denk düşer. İlk *Asklepieion* tapınağının, Homeros'un *İlyada* Destanı'nında (*İlyada,* II, 729-733) Asklêpios'a yaptığı gönderme ve Antikçağ'ın ünlü coğrafyacısı Strabon'un yazdıkları (*The Geography,* IX, 5,17) göz önüne alındığında, Trikka'da

---

[89]Aşağıda Asklêpios kültü hakkında bilgi alınabilecek eserler verilmiştir. Özellikle Antje Krug'un (1993) çalışmasının çok ayrıntılı ve titiz hazırlanmış olduğunu söyleyebiliriz: Krug, 1993, s. 120-187; Peterich ve Grimal, 2000, s. 24; Bandini 2000, s. 32-33; Eckart, 2005, s. 5 vd.; Cotterel, 1990, s. 65; Lurker, 1989, s. 46; Bellinger, 1989, s. 52; Bayat, 2003, s. 84-87; Bonnefoy, 2000, s. 78-80; Neuburger, 1906, s. 138-149; Hansen, 2004, s. 120-121; Pagel, 1915, s. 42-44; Stamer ve Zingsem, 2001, s. 143-148; Uzluk, 1958, s. 38-41; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 27-37; Biedermann, 1989, s. 37-38; Bergdolt, 1999, s. 59-67; Magner, 2005, s. 103-106; Biraben, 1996, s. 360 vd.; Longring, 2003, s. 17–25; Dignas, 2007, s. 163-177; Arıhan, 2003, s. 53-93; Leven (Ed.), 2005a, s. 108-114; Nutton, 2004, s. 103-114; 273 vd.; Kollmann, 2011, s. 30-35; Seidler-Leven, 2003, s. 40-43; Steger, 2004, s. 77-164; Schäfer, 2000, s. 259-274.

[90] Asklêpios'un farklı söylencelere göre doğumu, yaşamı ve akrabaları hakkında bkz. Krug, 1993, s.121-128; Neuburger, 1906, s. 139.

[91] Sevillalı Isidorus, Apollon ve oğlu Asklêpios'u tedavi sanatının yaratıcıları olarak tanımlar. (*Etymologiae*, IV, III,1-2)

[92] Eskülap asasının yılan figürü ile birleştirilmesi İÖ 4. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşir. Eskülap asasının ortaya çıkışı ve bir kült haline dönüşmesi hakkında bkz. Karger-Decker, 2001, s. 348-349; Leven (Ed.), 2005a, s. 113-114.

"Bir görüşe göre bu inanışın ilk dönemlerinde Akslepios'tan değil, yılandan medet umuluyordu. Yunanca *Askalabos* demek olan yılan, sağlık tanrısının kişiselleştirilmesiyle ismini Asklêpios'a vermiş ve tanrının şifa verici gücünü temsil eden, asasına sarılı olarak sembolize edilmeye devam etmiştir." (Bayat, 2003, s. 84-85)

"Asklepios'a göre hekim, yılan gibi dilsiz olmalı, kimsenin sırrını başkasına söylememeli, sabır ve sükûnet içinde çalışmalıdır. Asa (sopa, baston) ile temsil edilmesi, tababet tahsilinin kısa sürede öğrenilemeyip, ihtiyarlayıp bastona dayanıncaya kadar hekimin öğrenmeye ve tecrübe kazanmaya ihtiyaç duyduğunu belirtmek içindir. Diğer yandan asa, iyilik tanrılarının sembolüdür. Yılan ise, kötülük tanrılarının alametidir. Asaya sarılmış yılan, iyilik ve kötülük ilahlarının bir araya gelmesi demektir." (Yöndemli, 2004, s. 70)

[93] Kültün kökeninin en fazla İÖ 6/5. yüzyıllara götürülebileceği üzerine bkz. Krug, 1993, s. 121.

(Tesalya) kurulduğu sanılıyor.[94] Roma İmparatorluğu döneminde ise özellikle külte ev sahipliği yapan Bergama'nın yıldızı parlayacaktır. (Bergdolt, 1999, s. 63; Neuburger, 1906, s. 140) Yunan dünyası dışındaki *Asklepieion* tapınaklarından biri, ilk Yunanlı hekimin imparatorluk topraklarında çalışmaya başlamasından (İÖ 219) önce, İÖ 293 yılında, Roma'da kurulur. (Krug, 1993, s. 163; Steger, 2004, s. 23)

Asklêpios'un izini başta İÖ 4. ve 3. yüzyıllarda en görkemli dönemini yaşayan Epidauros'daki[95] (Mora Yarımadası) büyük mabet olmak üzere, Rodos, Kos (İstanköy), Knidos (Datça), Bergama, Milet, Trikka (Tesalya), Atina, İzmir ve Kyrene'de (Kuzey Afrika) tedavi merkezi amaçlı kullanılan altmış üç tapınakta sürmek mümkündür.[96] Asklêpios adına kurulan ve *Asklepieion* olarak adlandırılan han, hamam, sunak ve sağlık birimlerinin toplamı üç yüzden fazladır. (Bayat, 2003, s. 85)[97]

O dönemde inşa edilen tüm tapınakların yer seçiminde gösterilen hassasiyet dikkat çekicidir.[98] Hemen hepsi temiz ve şifalı olarak bilinen su kaynaklarına yakın,[99] sırtını ormana vermiş, mezarlıktan ve kötü ünden uzak, mümkünse kutsal olarak bilinen merkezlere sınırı olan, çeşitli Akdeniz bitkileriyle zengin mükemmel bahçeleriyle,

---

[94] Aynı konuda bkz. Leven, 2005a, s.108; Nutton, 2004, s. 104.

[95] Feridun N. Uzluk, uyku tedavisi hakkında bildiklerimizin çoğunun Epidauros'da bulunmuş Stel veya taşlardaki yazılara dayalı olduğunu belirterek tarif edilmiş kırk dört (Pagel, 1915, s. 42) olaydan bazı örnekler vermektedir. (Uzluk, 1958, s. 39-40; Pagel, 1915, s. 44)
Yunan gezgin ve coğrafyacı Pausanias (2. yy.) *Yunanistan'ın Tasviri* (*Description of Greece, Argolis* 2, XXVII; 2-3) başlıklı eserinde, Epidauros *Asklepieion*'un büyüklüğü, mimarisi, süsleme sanatı ve içinde yer alan görkemli Asklêpios heykeli hakkında önemli bilgiler verir.

[96] Kuşkusuz Epidauros ile birlikte döneminin en ünlü Asklêpios tapınaklarından biri Kos Adası'ndaydı. Yaşlı Plinius (*Naturgeschichte*, XXIX, 2,4), Hippokrates'in ünlü ve güçlü Asklêpios tarafından kutsanmış Kos Adası'nda doğduğunu belirtir.

[97] J. Longring (2003, s. 21), *Asklepieion*ların toplam sayısının dört yüzün üzerinde olduğunu belirtmektedir.

[98] Başta Epidauros olmak üzere farklı Asklêpios tapınaklarının planları ve coğrafî konumları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Krug, 1993, s. 128 vd.

[99] Burada bahsi geçen şifalı su kaynakları, özellikle volkanik bölgelerde yer alan, Ren Vadisi, Orta İtalya, Batı ve güneybatı Anadolu hattında yoğunlaşan, çoğunlukla ılık-sıcak olup, mineral yönünden zengindirler. (Krug, 1993, s. 172-173) Ancak, Hippokrates'in *Corpus*'unda yer alan (*Die Diät* 2,57) ve Antikçağ tıbbında büyük önem taşıyan tedavi banyolarında sıcak ve mineralli sular tercih nedeni değildir, hatta hastaya zarar verebilir. Özellikle su tedavisi söz konusuysa, soğuk ve özellikle deniz suyu tercih edilmelidir. Yaşlı Plinius da (*Die Naturgeschichte*, XXIX 5,10), kış aylarında uygulanan soğuk su tedavisinden bahseder.
Yaşlı Plinius *Doğa Tarihi*'nin 'Suyun Şifa Veren Gücü'ne ayırdığı XXXI. Kitabında (*Naturgeschichte*, XXXI 32,59), uzun uzun şifalı su kaynaklarının, durgun suların, nehirlerin, göllerin, denizlerin bulundukları bölgeleri, coğrafî konumlarını, şifa veren niteliklerini veya zararlarını anlatır. Bu arada Homeros'un şifalı kaplıca sularından hiç bahsetmediğini, yıkanma amacıyla sık sık sıcak (ıstılmış) sudan söz ettiğine şaşırdığını belirtir. Bu durumu, tıbbın bu kolunun, mineralli sularla tedavi sanatı, o dönemde henüz bilinmediğine bağlamayı da ihmal etmez.

iklimi ılıman bölgelerde kurulmuştur. Mabetlerin yakınında yer alan mineral oranı yüksek termal su kaynakları içme dışında, merhem hazırlanmasında ve hidroterapi tedavilerinde de kullanılmıştır. Tapınakların yer seçiminde gösterilen bu özenin başlıca amacı, morali bozulmuş olarak *Asklepieion*lara gelen hastanın, hangi ortam ve koşullarda sağlığını geri kazanabileceğini ona göstermesi ve aşağıda göreceğimiz gibi, onu kür merkezinden ayrılırken, sağlıklı olacağına inandırmasıdır.[100] *Asklepieion*lara kabul de bazı kurallara bağlanmıştı; örneğin ölümcül hasta[101] ve hamileler tedaviye kabul edilmediği gibi, mabetlerin yakınlarına dahi sokulmazdı. (Neuburger, 1906, s. 140; Pagel, 1915, s. 43; Krug, 1993, s. 131)

Asklêpios kültünün en önemli tedavi yöntemi 'tedavi eden tapınak uykusu'dur.[102] İnanışa göre *Abaton*[103] veya *Enkoimeterion* adı verilen her tarafı açık uzun sütunlu uyku odalarında tapınak uykusuna yatmadan önce hazırlık sürecinden geçerler. Bu süre zarfında, hastalara iyileşebileceklerine inanmaları için psikoterapi yapılmış olur. (Krug, 1993, s. 136) Bedensel temizliği ve ruhsal arınmayı amaçlayan, oruç tutularak, cinsel ilişkiden kaçınarak, tütsü yakılarak, hoş kokularla beden ovularak geçirilen bu hazırlık dönemi bazen günlerce sürebilir. Nihayet kurban adamış, bedenen ve ruhen temizlendiğini düşünerek "[…] düşlerin taşıyıcısı toprağa dokunacak şekilde yere

---

[100] *Asklepieion*ların yer seçimi konusunda gösterilen hassasiyete Romalı mimar-mühendis Vitruvius (İÖ 90-20) *Mimarlık Üzerine On Kitap* (*The Ten Books on Architecture*, I 2,15) adlı eserinde değinmiştir. Vitruvius, *Asklepieion*ların şifalı su kaynaklarına, temiz hava ve çevre koşullarına sahip bölgelerde inşa edildiklerini böylece gelen hastaların uygun çevre koşullarında sağlıklarına kavuşma şanslarının arttığına işaret eder. (*The Ten Books on Architecture*, I 2,15)

[101] Tedavi imkânı bulunmayan ağır hastalar için Plâton, *Devlet*'te (407d-e) benzer bir yaklaşımda bulunur.

[102] *Heilender Tempelschlaf*/*Heilschlaf*/*Heiltraumschlaf* Alm. (*enkoimēsis* Yun., *incubatio* Lat., *temple sleep*-İng.) (Leven, 2005a, s. 845-846; Eckart, 2005, s. 6; Bergdolt, 1999, s. 61; Neuburger, 1906, s. 141; Magner, 2005, s. 105)

Tempel kelimesinin, tapınak, mabet, ibadethane karşılıklarından burada bizce kavramın arkaik karakterini daha iyi yansıttığı için 'tapınak' kelimesi seçilmiştir.

Bayat (2003, s. 85), 'tedavi eden tapınak uykusu'nun Yunanistan'a, İsis kültünden (Eski Mısır) geçtiğini ifade eder. Aynı konuda bkz. Ronan, 2003, s. 94.

Mabet uykusuna ilişkin bir başka kaynak, Aristofanes'in *Ploutos* (zenginlik/servet) adlı komedisinde anlatılanlardır. Yaşlı ve Zeus tarafından kör edilmiş olan Ploutos, Chremylos ve kölesi Karion tarafından tedavi için Asklêpios mabedine götürülür. Burada gece beklenen mucize gerçekleşir ve Asklêpios'un kutsal yılanlarından ikisi Ploutos'un gözlerini yalayarak tedavi ederler. Komedi'den başka önemli bilgiler de ediniriz; hasta mabede girmeden önce denizde yıkanır, arınır. Daha sonra adak olarak getirdikleri ekmek ve çörekleri Altar'a bırakırlar. (*Komödien*, *Plutos*, 596-751)

[103] Bonnefoy sözlüğündeki (2000, s. 79) Asklêpios maddesinde *abaton*, 'abanton' (yasak yer) olarak tanımlanıyor.

uzanan" (Bonnefoy, 2000, s. 79) hastalar, bizzat tanrı veya çocukları tarafından tedavi edileceklerine, rüyalarında önemli şifa öğütleri alacaklarına inanırlar.[104]

Şayet hasta mabet uykusundan sağlığına kavuşmuş olarak uyanmazsa, mabette görevli rahip-hekimler veya zaman zaman meslekten hekim olan *Asklepiad*lar,[105] tedavinin sonuçlanması için hastanın rüyalarını yorumlar[106] ve şifa bulması için yapılması gerekenleri söylerler. Öğütler genellikle diyet önerileri, şifalı su banyoları, hava değişikliği, hareket, kitap okuma, tiyatro, müzik gibi zihni oyalayacak farklı yöntemler üzerine yoğunlaşır. İlâçlı tedavi istisnaî durumlarda uygulanır ve basittir: "Meselâ sindirim bozukluğu şikâyetiyle Epidauros *Asklepieion*'na başvuran bir hastaya ekmek, peynir, maydanoz, marul ve ballı sütten oluşan bir diyet verilmiş,[107] çıplak ayakla dolaşması, her gün koşması, çamur banyosu yapması, sıcak banyo almadan önce vücudunu şarap ile ovması tavsiye edilmiştir." (Bayat, 2003, s. 85)

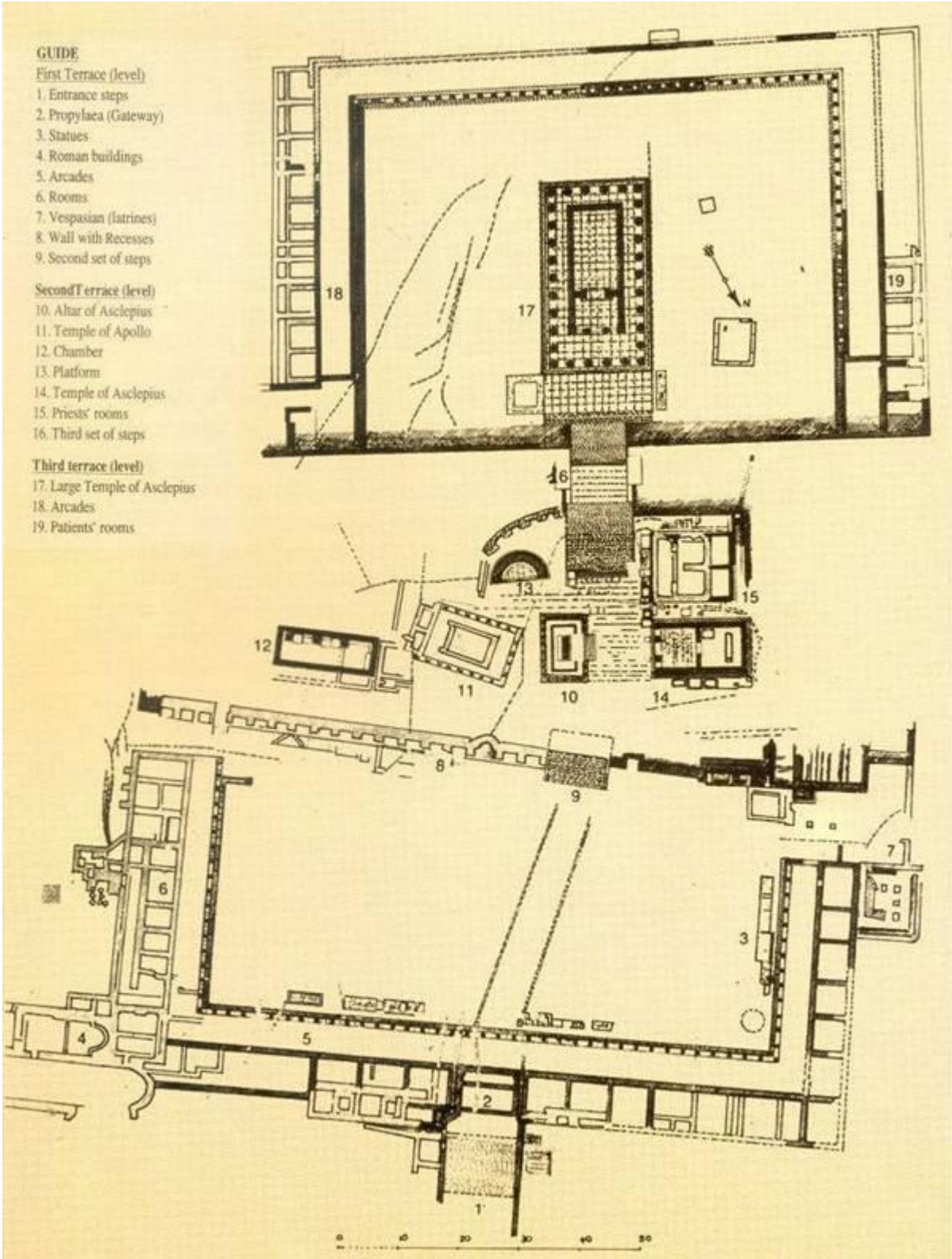
---

[104] Geç dönemlerde kültün etkisini artıracak bazı *önlemlerin* rahipler tarafından alındığı anlaşılmaktadır. Geceleri maske takmış Tanrı Asklêpion ve çocukları kılığındaki mabet rahipleri uykusuz geceler sonunda yorgun düşmüş, hastaya *görünürler*. Hastaya sağlığının doğrudan Tanrı tarafından bahşedilmesi anlamına gelen bu uygulamaya tedavide kullanılan ve hastaya rahatlık veren ecza karışımlarının etkisi olduğu sanılmaktadır. (Neuburger, 1906, s. 141; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 30)

[105] Hippokrates'in Trikka (Tesalya), Galenos'un da gençlik yıllarında Bergama Asklepionu'nda çalıştığı bilinmektedir. (Bergdolt, 1999, s. 104; 63; Bayat, 2003, s. 86; 90; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 86)

[106] Babaoğlu, *Asklepiad*ların (Asklêpios kültüne mensup rahipler) tanı ve tedavi yöntemlerinde rüya yorumunun en başta yer aldığını belirterek Asklepios tapınaklarının ne bir hastane, ne de bir tıp okulu olduğunu belirtiyor: "Zavallı dertliler buraya Tanrı'ya yakarmak için gelirler. Her tapıda olduğu gibi, burada da Tanrı kimi yakarışları kabul eder, kimilerini etmez ve 'onun hikmetinden de elbette sual sorulmaz'. O tapınaklardaki *Asklepiad*lar yalnızca Tanrı'nın hizmetkârlarıdır ve yakaranların dileklerinin Tanrı'ya ulaşmasını sağlamaya ve aynı zamanda Tanrı'dan gelebilecek işaretleri hasta için yorumlamaya çalışırlar. Bu bakımdan şimdiki imam ya da papazlardan farkları yoktur." (Babaoğlu, 2002, s. 44)
Babaoğlu'nun kimi saptamalarına katılmak mümkün gözükmüyor. Asklêpios tapınakları bir ibadet merkezi olmanın yanında, aynı zamanda hastane veya tedavi merkezi olarak görev yapıyordu. Pausanias'ın, tapınakların da yer aldığı külliyelerde tedaviye ayrılan bölümlerin mimarî hacimleri üzerine tanıklıkları, ne denli büyük yapılarla karşı karşıya olduğumuzu, bunların Romalıların askerî revirlerinin (*valetudinarium*) ve Ortaçağ'daki tedavi evlerinin (*hospitale*) ilk örnekleri olduğu konusunda kanıyı güçlendirmektedir. Diğer yandan bu merkezlerde görev yapan rahipler kadar meslekten hekimler de tedavi sürecine katılıyor, kendileri için bu merkezleri okul olarak görüyorlardı. Bu merkezlere sağlığına kavuşmak için gelen çok sayıda hasta, hekimlere zengin bir deneyim sağlayarak tecrübe edinmelerine katkı sağlıyordu. Diğer yandan Kos, Knidos ve Rodos'daki tapınaklarda zengin kütüphanelerin varlığının yanı sıra, yine bu merkezlerde teşhis ve tedavi alanında çok önemli yeniliklerin keşfedildiği de biliniyor. Hippokrates'in de, ailesindeki *Asklepiad*lar gibi, Asklêpios tapınaklarında hekim olarak çalışması ve bundan gurur duyması, bu konuda örnektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Neuburger, 1906, s. 145-149.
Doğu'nun eski kültürlerinde bilim ve tedavi amaçlı rüya yorumları için bkz. Sommerfeld, 2000, s. 201-219. Eski Mısır' da rüya yorumları üzerine bkz. Leitz, 2000b, s. 221-246.

[107] Zeytinyağı, bal, süt ve otlardan oluşan beslenme diyeti halk hekimlerinin tavsiyeleriyle örtüşür. (Krug, 1993, s. 139).


GUIDE
First Terrace (level)
1. Entrance steps
2. Propylaea (Gateway)
3. Statues
4. Roman buildings
5. Arcades
6. Rooms
7. Vespasian (latrines)
8. Wall with Recesses
9. Second set of steps
SecondTerrace (level)
10. Altar of Asclepius
11. Temple of Apollo
12. Chamber
13. Platform
14. Temple of Asclepius
15. Priests' rooms
16. Third set of steps
Third terrace (level)
17. Large Temple of Asclepius
18. Arcades
19. Patients' rooms

Resim 1

Uygulanan ‘tedavi kürü’nün başarıya ulaşmasıyla kültün inananlar için önemi ve değeri teyit edilmiş olur. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 30-31; Bayat, 2003, s. 84-87) Asklêpios kültü, tedavide ruh ve beden (*psyche-soma*) birlikteliğini amaçlar; şifalı banyolar, şifalı otlarla yağlanma, dualar ve Asklêpios için adak adamak yoluyla bu beraberlik sağlanır. (Eckart, 2005, s. 6; Karger-Decker, 2001, s. 374)

*Asklepieion*larda uygulanan tedavinin başarı şansı hakkında sağlam verilere dayalı bir yorum yapabilmek, kanımızca mümkün değildir. Yine de *Asklepieion*lara tedavi şansı yüksek, ağır olmayan vakaların kabul edildiği göz önünde bulundurularak, *yüksek* bir tedavi oranından söz edebilmek olasıdır.[108] Ancak F. N. Uzluk’un haklı olarak vurguladığı gibi: “Bütün vak’alar –istisnasız– iyi olmaktadır, şifa bulmaz diye düşünülen birçoklarında şifa mucize kabilinden denecek haldedir. Başarısızlıklar asla kayıt edilmemiş, ölümler ise hiç söylenmemiştir.” (Uzluk, 1958, s. 40) Bu noktadan hareketle “Bergama Asklepionu’ndaki uyku odalarının çevresinde çıkarılan basit mezarların, ölenlerin çevrece bilinmemesi için hemen orada gömüldüğünü akla getirmektedir.”(Bayat, 2003, s. 86)

Kuşkusuz Asklepion kültünün, başta ‘tedavi eden mabet uykusu’ olmak üzere, tüm unsurları şifa dağıtma amacına aracılık eder. Ancak hastaya mabede kabul edilmeden ve daha sonra uygulanan arındırma seansları son tahlilde bir tedavidir. Bu tedavinin çağına göre çok ileri olduğu bile söylenebilir. Sağlıklı bir beslenme rejimi, sportif aktiviteler, şifalı sularla yapılan sıcak su ve buhar banyoları, hacamat,[109] müshil alımı gibi bedenin zehirlerden arındırılmasının yanında doğal bir ortamda yapılan gezintiler, müzik terapilerine ilâveten, hastanın rahatlamasına imkân sağlayan kremlerle ovulması, teskin edici otlardan hazırlanmış ilâçlarla yatılan uzun uykular. Mabede gelen hastalara uygulanan tüm bu yoğun tedavi sürecinde, mabet uykusu büyük ölçüde hastanın sağlığına kavuşacağına olan inancını pekiştirmek üzere tasarlanmış, psikolojik ikna

---

[108] J.-N. Biraben (1996, s. 362), Homeros Destanları’nda anlatılan savaşlarda kahramanların yaralanma öykülerinin sıklığına vurgu yaparak, *Asklepieion*ların sadece yaralı olarak tapınağa gelen hastaları kabul ettiklerini, tanrılar tarafından gönderilmiş dertlerden muzdarip olanlara kapılarının kapalı olduğunu belirtiyor.

[109] Hacamat-damar açma (*Phlebotomia*, Yun.; *venaesectio*, Lat.) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Leven, 2005a, s. 8-10.

yöntemi olarak belirmektedir. Kuşkusuz 'tapınak uykusu'nun bu *sembolik* yönü, Asklêpios Kültü'nün tıp tarihindeki önemini azaltmaz.[110]

Yüzlerce yıl boyunca önemli birer tedavi merkezi olmanın yanında spor müsabakaları ve festivallere de ev sahipliği yapan *Asklepieion*lar, Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı bölgelerde putperestlerin tapınakları olarak görülecek ve *rekabet* nedeniyle tahrip edilecektir.

Asklepion kültünü bütünüyle dinî bir kurumlaşma olgusu olarak görmek mümkün değildir. Kült, din ile gerçeklik (bilim) arasındaki ayrımın anlaşılabilmesine olanak vermesi açısından önemlidir. Tanrı Asklepion ile 'hekim' arasında ne bir rekabet ne de bir düşmanlık söz konusudur. Tersine Asklepion, birçok durumda hekimin sonuçlandıramadığı, eksik kaldığı tedaviyi, tamamlama görevini üstlenir. Bu görüş, Asklêpios'un, Tanrı olmadan önce hekimlerin koruyucu meleği olduğu şeklindeki efsaneyi doğrular, ancak Yunan tıbbının din dışı karakterine de aykırılık teşkil etmez. Diğer yandan Asklepionları sadece yoksulları tedaviye yönelik, 'sosyal' bir amaçla kurulmuş merkezler olarak görmek de mümkün değildir.[111] Hasta ne kadar yoksul olursa olsun, şifa veren tanrılara (*Heilgötter*), dolayısıyla tapınağa yapılan bağışlar ve adanan adaklar son tahlilde verilen hizmetin bedelidir. (Temkin, 1971a, s. 7; Kudlien, 1979, s. 12 vd.)

2.1.4. Felsefenin Işığında Tıpta İlk Bilimsel Yaklaşımlar

Antikçağ'a damgasını vuran Atina İÖ 5. yüzyılda sadece tıp alanında değil, yaşamın hemen tüm alanlarında çağının en parlak medeniyeti olacaktır. Atina Devleti'nin en

---

[110] Hekimliği aşk ile ilgili bir bilim olarak tanımlayan Plâton, *Symposion*'da (186c-e), Asklêpios ve Hippokrates'e övgülerini Eryksimakhos'a söyletir: "Çünkü hekimlik, özet söylemek gerekirse, dolma ve boşalmayla ilgisi bakımından bedenin aşkla ilgili bilimidir ve aşkın güzelini çirkininden ayırt edebilendir en marifetli hekim. Bir aşkın yerini diğeri alacak şekilde değişiklik yaratan ve içlerinde aşk olmayıp da olması gereken bedenlere onu aşılamayı, olup da olmaması gereken bedenlerden de sürüp çıkarmayı bilen kişi de usta bir zanaatkâr olabilir ancak. Zira gerçek şu ki bedendeki en uzlaşmaz şeyleri dost kılabilmeli o, hatta birbirlerine âşık edebilmeli. Herhalde en uzlaşmaz şeyler taban tabana zıt şeylerdir; sıcakla soğuk, tatlıyla acı, yaşla kuru ve bu türden her şey. Bunlara aşk ve uyuşma aşılamayı becerdiği içindir ki pirimiz Asklepios, şu şairlerin dediği ve benim de inandığım gibi, bizim sanatımızın temellerini attı. Dolayısıyla ileri sürdüğüm gibi, hekimliğin tümü tamamı bu tanrı sayesinde yönetilir (…)."

[111] Kudlien (1979, s. 12), Askleipios'ların tümüyle insan sevgisinden (*philantropie*) hareket eden *concern for the poor*'lar olarak görülmemesi gerektiğini belirtiyor.

başarılı dönemi olarak tanımlanan bu elli yıllık süreye (İÖ 480-430) olağanüstü bir devlet adamı, sanatçı olan Perikles damgasını vurmuştur ve tarih yazıcılığında "Perikles Çağı" olarak adlandırılır. Perikles'in yönetimi altındaki (İÖ 460-430) Atina, bilimden sanata, tıptan mimariye, felsefeden edebiyata sahip olduğu deha kişiliklerle altın çağını yaşamıştır. Bu dönem Perikles'in İÖ 429'da ölümü, Spartalılar ile İÖ 431'de başlayan ve onlarca yıl sürecek olan Pelepones Savaşları ile sona erecektir. (Bayat, 2003, s. 81-82)[112]

Eski İyon doğa filozofları, diğer bir değişle Sokrates'i (İÖ 470-399) önceleyen düşünürler (ön-Sokratikler), bilimsel tıbbın temelini atan çalışmalar yapmışlardır. Hepsi olağanüstü birer doğa gözlemcisi, fizikçi olmanın yanı sıra yetkin birer hekim olarak da dikkat çekerler. Ancak bu dönemde kaleme alınan metinlerin orijinallerinin büyük bölümü, I. Ptolemaios (Ptolemaios Sotar) tarafından kurulan[113] İskenderiye Kütüphanesi'nde İÖ 48 yılında çıkan yangında ve daha sonraki yüzyıllarda kentte çıkan isyan, işgal ve karışıklıklarda yok olmuştur.[114] Tahminlere göre İskenderiye

---

[112] Yukarıda yazılanlardan, Antikçağ'da düşünsel alanda yaşanan görkemi, Perikles Dönemi ile sınırlandırmak gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bu parlak dönem Perikles'in iktidarında zirvesine ulaşmakla birlikte "entelektüel alanda bir devrim" (Longring, 2003, s. 28) olarak tanımlanan sürecin İÖ 6. yüzyılda Anadolu topraklarındaki Milet'te başladığını söyleyebiliriz.
Yaşlı Plinius (*Die Naturgeschichte*, XXIX 2,4), düşün alanında yaşanan bu görkeme karşın, Pelepones Savaşlarına (İÖ 431- 404) kadar olan dönemin tedavi sanatının karanlık çağı olduğunu, ancak bu dönemin Hippokrates'in ismiyle aydınladığını yazar.

[113] "Büyük İskender'in ölümünden sonra, onun babasından devraldığı ve bizzat kendisinin fethetmiş olduğu memleketler, komutanları arasında paylaşılmıştı. Mısır'ı zapt ve tassaruf eden **Ptolemaios Soter** adlı hükümdar, ilimleri ve fenleri seven birisi idi. Bu yüzden, Yunanistan'da gerek ilimlerin ve fenlerin ve gerek medeniyetin diğer sebeblerinin yok olması dolayısıyla civar memleketlere dağılmış bulunan Yunan filozoflarını yanına getirmiş, aynı zamanda toplayıp tedârik edebildiği çeşitli eserleri yerleştirip korumak maksadıyla İskenderiye şehrinin ortasında, yüz adım yüksekliğinde sun'î bir dağın tepesinde bulunan **Serapium** adlı güzel mâbedin bitişiğinde bir kütüphâne yaptırmıştır." (Mansur, 1995, s. 5.) İskenderiye Kütüphanesi'ni Ptolemaios Soter'in mi, yoksa Ptolemaios II Philadelphos'un mu kurduğu üzerine tartışmalar için bkz. Yıldız, 1985, s. 71-80.

[114] İskenderiye kenti ve kütüphanesinin bu çalışma açısından önemi sadece Geç Antikçağ'ın bir ilim ve irfan merkezi olmasından kaynaklanmamaktadır. Daha sonra ayrıntılı biçimde anlatılacağı üzere, İskenderiye kenti, kütüphanesi ve kültürel çevresiyle, 8.-10. yüzyıllar arasında gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketine olan doğrudan ve dolayı etkileri bağlamında büyük önem taşımaktadır. H. Z. Ülken (2011, s. 25), bu konuya dikkatimizi şu tespitleriyle çekiyor: "Araplar Mısır'ı zapt etmiş oldukları zaman, orada ekserisini dini kitaplar teşkil eden bir kütüphane buldular. Eski Yunan felsefe ve ilmiyle İskenderiye Mektebi'ne ait bazı eserler de bu arada idi. Fakat bu mahdut eserler bile, İslam felsefesinin doğması için ilk temel vazifesini gören tercüme faaliyetine esas olmuştur." Ülken, yine anılan çalışmasında 'İskenderiye Mektebi'nin Yerini Değiştirmesi' başlığı altında (s. 51-55), İskenderiye'de yeşeren ve gelişen Yunan dünyasının felsefe, tıp ve diğer bilim ekollerinin zaman içinde Antakya ve Harran üzerinden Bağdat'a yaptığı yolculuğu ayrıntılı biçimde değerlendiriyor.
İskenderiye Kütüphanesi'nin İÖ 48 yılındaki yangında yok olduğu tahmin edilse de, kütüphanenin takip eden yüzyıllarda azalarak da olsa süren fiziksel varlığı üzerine yapılan tartışmalar günümüze kadar sürmüştür. Literatürde Emir Amr İbnü'l-Âs'ın, Hz. Ömer'in emriyle kütüphaneyi, İskenderiye şehrini ele

geçirdiği 641 yılında yaktırdığı iddiaları, 13. yüzyıldan itibaren farklı tarihçi ve bilim adamları tarafından kaleme alınan kitap ve makalelerde ayrıntılı biçimde yanıtlanmış ve çürütülmüştür. Bu tartışmalara İslam kaynaklarında ilk kez Abd el-Latif (1162-1231), Inb el-Kıfti (1173-1248) ve Ebu'l Ferec'in (1125-1286) yer verdiğini görüyoruz. Bu üç yazar İskenderiye Kütüphanesi'nin Mısır'ın fethi sırasında Müslümanlar tarafından yakıldığı yolundaki asılsız söylemin yazında yerleşmesinde önemli katkıda bulunmuşlardır. (Adıvar, 2000, s. 74-75) 13. yüzyıldan itibaren İslam dünyasından başlayarak yayılan bu görüş, her ne kadar Batı Dünyası'nda yaygın kabul görmese de, taraftar bulmuştur. Yanlış ve tarafgir bilgi gelecek yüzyıllarda bizzat Müslüman yazarlar tarafından gelecek nesillere aktarılmaya devam etmiştir. Konu 14. yüzyılda yaşamış ünlü düşünür İbn Haldun'un da gündemine girecektir. İbn Haldun *Mukaddime*'nin I. kitabında (s. 130), kitap yakma olayına 'kaybolan bilimsel ve kültürel eserler' bağlamında değinir: "İnsan toplumları içinde çok sayıda, bilgiler, bilginler gelip geçmiştir. Bize ulaşamayan bilimler, bize ulaşanlardan çok daha kabarıktır. Tanrı hoşnut olsun Ömer'in '"fetih"' sırasında [özellikle İskenderiye ele geçirildiğinde] yokedilmesini buyurduğu o bilim belgeleri nerede, var mı şimdi? Kaldelilerin, Süryanların, Babillilerin bilimleri, o çağda ortaya konan yapıtlar, belgeler, çalışma ürünleri nerede?" Kitap yakılma olayının bir diğer kaynağı ise 17. yüzyılda yaşamış Kâtip Çelebi'dir (1609-1657). K. Çelebi (1972, s. 8), *Mîzanü'l Hakk Fi İhtiyari'l-Ahakk* adlı eserinde olayı şöyle aktarır: "Hattâ Hazret-i Ömer –Tanrı kendisinden razı olsun– Mısır ve İskenderiye'yi aldığı zaman orada bulunan nice bin cilt kitapların hepsini orada yandırdı. Zira, öyle olmasa halk Allahın kitabını ve Tanrı elçisinin sünnetini korumaktan kalkıp bu yakılan kitaplarla uğraşırlardı. Ve İslâmlığın temelleri bu derece yerleşip pekişmezdi. İslamlığın ilk başlangıç yıllarında onlar bu işi gördüler."

Sözde yakılma olayından (7. yy.) bahseden eserlerin en erken 12. yüzyıla ait olduğu düşünüldüğünde, tarihsel açıdan güvenilirlikleri bütünüyle tartışmalıdır. Nuran Yıldız (1985, s. 91-92) yerinde bir saptamayla, yukarıda anılan üç yazar tarafından ilki 12. yüzyılda kaleme alınan eserlere gelinceye kadar aradan geçen yaklaşık beş yüz yıl süresince, hiçbir Hıristiyan veya Müslüman yazarın kütüphanenin Müslümanlar tarafından yakılması olayından söz etmediklerini belirtir: "Bunlar arasında IX. yüzyılda yaşayan Belazurî, Yakubî, Taberî ve daha sonra X. yüzyılda Mes'ûdî bir Mısır tarihi yazmış olan el-Kindî ve gene X. yüzyılda yaşamış olan İskenderiye patriği Eutychius İskenderiye'nin fethini anlattıkları halde bu yangından hiç söz etmezler. Orosius da V. yüzyılda kütüphanenin raflarının boş olduğunu söylediğine göre, zaten kütüphanenin Müslümanların burayı fethinden önce kitaplarını kaybetmiş olduğu anlaşılmaktadır. İster Mousaion ister Serapeion Kütüphanesi söz konusu edilmiş olsun, Müslümanların fethinden önce, yani 391 yılında kütüphanenin Hıristiyanlar tarafından tahrip edildiği anlaşılmaktadır." Diğer yandan İbnü'l-Âs yaklaşık yedi yüzyıl (641) sonra şehre girdiğinde, en büyük tahribatı İÖ 1. yüzyılda yaşayan görkemli İskenderiye Kütüphanesi'nden geriye ne kaldığı sorusu önem kazanmaktadır. (Ülken 2011, s. 25; Mansur 1995, s. 41; Apak, 2003, s. 183)

İskenderiye Kütüphanesi'nin Hz. Ömer'in emriyle yakıldığına dair iddianın geçtiğimiz yüzyılda yayılmasında etkili olan bir diğer isim, İslam uygarlığı üzerine kapsamlı bir çalışma kaleme almış olan tarihçi-yazar Corcî Zeydân'dır (1861-1914). Zeydân kitabının (2004), "İskenderiye vs. Kütüphânelerin Yakılması Tartışması" başlıklı bölümünde kendisinin de, daha önce kaleme aldığı metinler incelendiğinde görüleceği üzere, İskenderiye Kütüphanesi'nin Müslümanlar tarafından yakıldığı iddialarına katılmadığını, ancak daha sonra devam eden incelemelerinin sonucunda fikrinin değiştiğini belirtir. Bu yeni iddiasını desteklemek üzere yukarıda değindiğimiz hususlardan farklı olmayan altı neden sıralar (s. 613-623), ve vardığı sonucu şöyle özetler: "Yukarıdaki açıklamalara dayanarak Arapların İslâm'ın ilk yıllarında karşılaştıkları eski bilimsel kitapları İslâmiyet'in güçlendirilmesi amacıyla yaktıklarını kabul etmeyi tercih ediyoruz. Ancak zamanla egemenlikleri ve güçleri iyice artınca, ilim ve kültüre daha fazla ağırlık vermeye başlamışlardır. Bunun sonucu olarak, -ileride görüleceği üzere- yaktıkları kitapların birkaç katını ilim ve irfan âlemine hediye ederek, bu konudaki kayıpları kat kat fazlasıyla telafi etmişlerdir." (Zeydân, 2004, s. 623) Yapılan bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, yazarın konuyu irdelemek adına çıkış noktası ile vardığı sonuç arasındaki farkın, metodolojik olarak sorunlu olduğu görülmektedir. Aşağıda anlatılacağı üzere, yakılma iddialarına temel olan belgenin düzmece olduğu ortaya çıkmış olsa da, Zeydân'ın yazdıkları araştırmacılar ve tarihçiler üzerinde uzun bir süre etkili olmuştur.

Kanımızca tartışma, M. Çelik'in (2000) yaptığı ayrım (Hıristiyanlıktan önceki ve sonraki dönem) çerçevesinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Kaldı ki, 7. yüzyıla gelindiğinde İskenderiye Kütüphanesi'nden geriye ne kaldığı sorusuna verilecek yanıtlar, en az suçlamanın kendisi kadar önemlidir. Çelik'in metni en az Terzioğlu'nun ve Krehl'in makaleleri (1971), Ülken (2011, s. 23-29) ve Mansur'un (1995, s. 41 vd.) tesbitleri kadar inandırıcı kaynak ve tezlerle konuyu ele almaktadır.

Çağdaş batılı kaynaklara baktığımızda farklı yorumlarla karşılaşıyoruz. Bu konuda Nuray Yıldız'ın çalışmasında (1985) ayrıntılı bilgiler yer almakla birlikte önemli olduğuna inandığımız bir konuya dikkat

Kütüphanesi'nde çoğunluğu orijinal yedi yüz bin papirüs rulosu yanmıştır. (Eckart, 2005, s. 8)[115]

Erken Yunan felsefesini karakterize eden iki önemli unsurdan biri, araştırma sonuçlarının birleştirilmesi, diğeri ise doğaüstü inançlar ve mistik kabullerin karşısına gözlem ve deneye dayalı doğabilimsel araştırma yöntemlerinin konulmasıdır. Böylece doğa filozoflarının başlıca amacının, doğayı anlayabilmek ve giderek insan bedeninin gizemlerini çözmek olduğu söylenebilir. Bu bağlamda kültürel bir varlık olarak bedenin oluşumu ve zaman içinde bedende ortaya çıkan değişimleri anlayabilmek, büyük önem

---

çekmek istiyoruz. R. Macleod (2006a), Luciano Canfora'ya atfen (*La Biblioteca Scomparsa*, Palermo, 1986), İskenderiye kütüphanesinin Müslümanlar tarafından yakıldığı iddialarına daha *ortalama* bir yorumla karşımıza çıkıyor: Emir'in şehre girdiğinde kütüphanede bulunan kitapların, Arapların anılan dönemde ilgisini çeken matematik, astronomi, coğrafya gibi konulardan çok Yunanca dinî eserler olduğu ve Halife Ömer'in yok etme emri vermiş olabileceğini belirtiyor. Ancak A. Apak'ın da (2003) değindiği üzere, L. Canfora'nın en önemli kaynağı olan Aristeas'ın mektubunun kurmaca (kalpazanlık ürünü) bir metin olduğunu Anthony Grafton (1998, s. 22-23) tartışmaya yer vermeyecek şekilde ortaya koymuştur. İlginç olan husus, Canfora'nın (1990, s. 98) kitabı alanında yapılmış en önemli (referans) çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Ancak anılan hata, kitabın sıkça referans gösterilmesi nedeniyle yanlışın yayılmasına ve yinelenmesine olanak sağlamıştır.

Yine Batı'dan bir bilim adamı, İngiliz Bilimler Akademisi üyesi, Colin Ronan (1920-1995), bizce, konuya gerçeğe uygun düşecek bir sağduyu ile yaklaşmaktadır. Colin, kuruluşundan 7. yüzyılın ortalarına kadar geçirdiği badirelerden sonra İskenderiye'nin bilim merkezi olma statüsünü yeniden kazanamadığını belirterek, kütüphanenin durumunu şöyle özetliyor: "MS 640'ta, Müslümanların Mısır'ı fethi sırasında vuku bulan yangından sonra tamamen unutuldu. Ancak bu yangından çok önce, bilim adamları değerli el yazmalarını alarak İskenderiye'yi terk etmişlerdi." (Ronan, 2003, s. 136)

İskenderiye Kütüphanesi'nin tahrip edilmesi üzerine verdiği bilgileri Canfora'ya dayandıran Alberto Manguel ise kütüphanenin kuruluşu hakkında şu bilgileri veriyor: "İskenderiye Kütüphanesi İÖ 3. yüzyılda Ptolemaios sülâlesi krallarının Aristoteles'in öğretilerini daha iyi takip edebilmek için kurdukları bir bilim merkeziydi. İÖ 1. yüzyılda yaşayan Yunan coğrafyacısı Strabon'a göre, kütüphanede Aristoteles'in çömezlerinden Theophrastos'a bıraktığı, onun da kütüphanenin kurulmasında görev alan Skepsisli Neleos'a devrettiği kendi kitapları bulunuyordu." (Manguel, 2008, s. 26)

İskenderiye Kütüphanesi'nin 641 yılında, Hz. Ömer'in emirleriyle Emir Amr İbnü'l-Âs'ın tarafından yakıldığı iddialarıyla ilgili olarak yukarıda anılan eserler içinde son yıllarda yapılmış en kapsamlı Türkçe çalışmanın Nuray Yıldız'ın yayınlanmış doktara tezi olduğunu söyleyebiliriz. (Yıldız, 1985, s. 80-96) İskenderiye Kütüphanesi ve Antikçağ'ın önemli merkezlerinde kütüphaneler ve kütüphane kültürü üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, 1985; Blanck 2000, s. 148 vd.; Manguel 2000, s. 219 vd.; Macleod (Ed.) 2006; Mansur, 1995, s. 5-9; Ülken, 2011, s. 23-29; Canfora, 1990; Balcızade, 1931; Greenblatt, 2013, s. 81-86; Manguel, 2000, s. 219-233; 2008, s. 26-39;

Özellikle Macleod (2006) derlemesinde, John Vallence tarafından kaleme alınan "Kütüphanedeki Doktorlar: Kitapkurdu Apollonios'un Tuhaf Öyküsü ve Diğer Öyküler" (123-144) başlıklı metin, konumuzla ilgisi nedeniyle önemlidir.

[115] İskenderiye Kütüphanesi'ndeki malzeme sayısına ilişkin tartışmalarda kavram kargaşası nedeniyle çoğu kez yanlış sonuçlara varılmaktadır. Öncelikle anılan kütüphanede günümüzdeki anlamıyla 'kitap'tan söz edebilmek mümkün değildir. Bahis konusu olan 'rulo'lar ise hacim olarak kitaba tekabül etmez. Horst Blanck (2000, s. 156), yaptığı analizde, dört yüz doksan bin 'kitap rulosu'na sahip olduğunu tahmin ettiği İskenderiye Kütüphanesi'nde, günümüzdeki anlamında, seksen bin cilt civarında kitap olduğu sonucuna varıyor. Benzer biçimde Sevillalı Isidorus *Etymologiae*'de, Ptolemaios Soter'in oğlu Ptolemaios Philadelphos (İÖ 309-247) döneminde İskenderiye Kütüphanesi'nde yetmiş bin *kitap* olduğunu belirtiyor. Yine anılan kütüphanenin, iddia olunduğu üzere yedi yüz bin papirüs rulosına sahip olmadığı hakkında bkz. Yıldız, 1985, s. 96-102; Mansur, 1995, s. 7-9; Ülken 2011, s. 24.

taşır.[116] İnsanın doğasını, onu oluşturan elementlerin şifrelerini ve evren ile ilişkisini, çözmeden tıp alanında yol alabilmek mümkün değildir. Burada öncelik, evreni oluşturan elementlerin insan bedeni üzerindeki karşılıklarını bulabilmek ve işlevlerini anlayabilmektir. *Mikro* bir *kosmos* olan bedende, *makrokosmos* gibi kusursuz işleyen bir sistemin yapı taşları olan temel elementlerin karşılıkları mevcuttur. Öncelik, bu paralelliği doğru kurabilmek, evrenin doğa (hava, su, doğal ortam ve çevre koşulları) aracılığıyla bedene sunduğu imkânların beden ile uyumunu sağlayabilmektir. Doğa filozoflarının da katkılarıyla bir *öykünme modeli* olarak tanımlanabilecek bu kabulün, Avrupa'da tıp alanında, yaklaşık iki bin yıllık bir sürece temel oluşturduğunu söyleyebiliriz.[117]

Miletli Thales'in (İÖ yak. 625-545) henüz olgunlaşmamış, erken dönem elementler öğretisi (Schumacher, 1963, s. 18 vd.), Samoslu Pythagoras'ın (İÖ 580-500) adıyla anılan Pythagorasçı Okul'un üyeleri tarafından geliştirilecektir.[118] Ancak "Batı düşüncesinin tarihinde bildiğimiz kadarıyla bütün varlığı kendine özgü biçimde dört temel elemente indirgeyen ilk kişi Empedokles'dir." (Kingsley, 2002, s. 23)[119] Empedokles'e göre evren dört kurucu (temel) elementin uyum ve dengeleri üzerine inşa edilmiştir. Beden de kurucu elementlerin karşılığı olan beden sıvılarının karışımından oluşmuştur ve hastalık bu dengenin bozulmasına neden olur. (Ferngren, 2009, s. 18; Krug, 1993, s. 25)

---

[116] Ön-Sokratikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pagel, 1915, s. 45-47.

[117] Antik Yunan'da doğa filozoflarının tıp biliminin öncüleri olduklarına dair tezi bugün çok sayıda tarihçi kabul etmekle birlikte, tartışmalar daha çok katkılarının hangi düzeyde olduğu ve *Corpus Hippokraticum*'un şekillenmesindeki etkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma içinde, bizim de faydalandığımız Joseph Schumacher'e ait iki (1963; 1965) metine bakılabilir.

[118] Temel Elementler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Böhme ve Böhme, 2004.
Temel Elementlerin antropolojik ve kültürel bağlamı için, Hartmut Böhme tarafından hazırlanmış iki makaleye bakılabilir: *Die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft* (1996). http://www.culture.hu-berlin.de/hb/static/archiv/volltexte/pdf/Elemente.pdf (Erişim: 12 Aralık 2009)
Antropologie der Vier Elemente (2009).
http://www.culture.hu-berlin.de/hb/static/archiv/volltexte/pdf/Anthopologie.pdf (Erişim: 12 Aralık 2009).

[119] Empedokles'in, *Doğa Üzerine 111 Parça*'sının Herman Diels tarafından yapılan çevirisinde kurucu elementler, 20. parçada (*Fragment*) Güneş, Yer, Gökyüzü ve Deniz olarak da yer alır. (Diels, 1903, s. 190)
Empedokles'in (İÖ 483/82-424/23) yaşamı, bilim anlayışı ve öğretileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Böhme ve Böhme, 2004, s. 93-100; Neuburger, 1906, s. 153-154; Schneider ve Lang, 1977, s. 17; Laertios, 2010, s. 398-407; Schumacher, 1963, s. 105-125; 1965, s. 76-88.

Öğretide *makrokosmos* olarak tanımlanan 'evren', dört temel elementin (ateş, su, hava ve toprak)[120] uygun koşullarda ve niteliklerde karışımıyla ortaya çıkmıştır. İnsan bedenini de evrenin minik bir örneği (*mikrokosmos*) olarak gören doğa filozofları, evrende temel elementlerin üstlendiği işlevi, insanda dört beden sıvısının (kan, sarı safra, balgam, kara safra) yerine getirdiğine inanırlar. Evren ve insan bedenine ilişkin çok önemli olguların açıklanmasında kullanılan 'dört' sayısı Pythagorasçılar için özel öneme sahiptir.[121]

Antikçağ'ın 'erken dönem' düşünürleri arasında hiçbirinin tıp alanında yaptığı katkılar, Pythagoras'ın çalışmalarıyla boy ölçüşemez.[122] Bir rahip olarak yaşamının yaklaşık yirmi yılını Mısır ve Babil Ülkesi'nde geçiren Pythagoras, sadece matematik, astronomi ve akustik alanında kendini geliştirmekle kalmamış, bedenin yapısı, üreme ve büyüme süreçlerinin yanı sıra insan duyularını ve aklın fonksiyonlarını incelemiş, hastalıkların teşhis ve tedavisi üzerinde çalışmıştır. Pythagoras, Rönesans boyunca ve takip eden yüzyıllarda, özellikle 16. yüzyıl hekim ve düşünürleri tarafından, gizli bilimlere olan sıra dışı ilgisi nedeniyle, filozof kimliğinden çok büyücülüğü ile anılır olmuştur. Robert Burton 17. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı, *Melankoli'nin Anatomisi* başlıklı çalışmasının 'Giriş' bölümünde (*Democritus Junior to The Reader*) Pythagoras'ı kısmen filozof, kısmen büyücü veya cadı olarak tanımlar.[123]

Evrenin temel ilkesinin sayı olduğuna inanan Pythagorascı öğretinin[124] sağlık anlayışı, sayıların yaşamdaki belirleyici konumunun, sayıların kusursuz düzeniyle (*harmonie*)[125]

---

[120]Ateş, su, toprak ve hava olarak adlandırılan temel değişmezler, evreni oluşturan güneş, deniz, yer ve gökyüzünün daha genel ve soyut ifade edilmiş şeklidir.
İnsanın yaratılış tarihinde yaşamı başlatan temel değişmezlerden yer ve hava önemli bir işleve sahiptir: "Rab Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu." (Yar. 2,7) Böylece topraktan şekillenen insanın bedenine akıl formunda hava üflenir. (Böhme, 1996, s. 9)
[121]Tüm kültürlerde dört sayısının önemi hakkında bkz. Schimmel, 2000, s. 98-117.
Avrupa kültürlerinde dört sayısının yardımıyla, dörde bölerek, evreni açıklama çabalarına verilen örnekler için bkz. Böhme, 1996, s. 18 vd.
[122] Pyhtagoras'ın, Iamblichus, Porphry ve Laertius tarafından yazılmış biyografileri ve eserlerinden parçaların yer aldığı bir çalışma için Patrick Rousell'in (Ed.) derlemesine bakılabilir.
[123] "*Pythagoras was part philosopher, part magician, or part witch.*" (Erişim: 17 Şubat 2012). http://www.exclassics.com/anatomy/anatomy1.pdf (s. 52).
[124] 'Sayı' kavrayışlarından hareketle Krotonlu Pythagorascıların analizi için bkz. Thomson, 1997, s. 275-298.

birleştirilmek suretiyle oluşturulmuştur. (Biraben, 1996, s. 363; Schumacher, 1963, s. 63) Öğreti hastalıkların tedavisinde cerrahî müdahalelerin yerine, şifalı bitkileri, merhemleri, dinsel müziği, terkibi gizemli iksirleri ve büyü pratiklerini, sağlıklı bir beslenme düzenini[126] ve bedensel hareketle, ruh dinginliğiyle yaşam tarzının değiştirilerek bedenin yeniden inşasını kabul eder. Tüm bu öneriler, kesinlikle uyulması gereken kurallar manzumesi, matematiksel bir doğrulukta, yani uygun oranda, tartışmasız bir disiplinle uygulanırsa ancak başarıya ulaşabilir. (Neuburger, 1906, s. 154)

Pythagorascı tıp temizlik, giysiler, spor, uyku düzeni, gündelik alışkanlıklar gibi yaşama dair her alanda aşırılığın, düzenleyici prensip olan uyumu bozacağına inanır. Gündelik yaşamın düzenini, yaşam tarzı (*Diät*) belirler. Hastalık bu beden, ruh ve evrende (*kosmos*) oluşan bu dengenin bozulması anlamına gelir. Hasta olan bir insan önce yaşam tarzını sorgulamalı ve düzenlemelidir. İlâçlar ancak ciddî durumlarda alınmalıdır. Pythagorasçı görüşler takip eden yüzyıllarda birçok sağlık öğretisinin ilham kaynağı olacaktır. (Krug, 1993, s. 26)

Kuşkusuz temel elementlerden beden sıvılarına geçiş kolay olmamıştır. Beden sıvılarının gerçek anlamda ortaya çıkması için üç koşulun öncelikle oluşması gerekecektir: Pythagorasçılar tarafından mükemmelliğin sayısı olarak kabul edilen 4 sayısına açıklanabilir bir içerik kazandırılması, ancak sayı sembolizmiyle evreni oluşturan kozmik elementlerin örtüştürülmesiyle mümkün olur. İkincisi, dört temel elementten her birine atfedilen niteliklerin insan bedenindeki karşılığı toprağın, suyun ve diğer elementlerin en saf anlamlarıyla tanımlanan durumlarından farklı olacaktır; her temel element ile insan vücudunun ilgili kısmı arasında illiyet bağı kurulacaktır. Nihayet insan bedeninde bulunan temel elementler, ancak doğa felsefesi tartışmaları ile

---

[125] Aristoteles, Pythagorasçılar için tüm evrenin, ‘uyum ve sayılar’dan oluştuğunu ifade eder; “(…) *die Elemente der Zahlen seien Elemente aller Dinge, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl*.” (*Metaphysik*, A5, 986a)

[126] Beslenme düzeni oldukça mistik-büyüsel bir karakter içerir; örneğin fasulye, balık, yürek, beyin yemek yasaktır. Diğer yandan Pythagorasçılar önce sağ ayağa ayakkabı giymek, asla yüzük takmamak, altın takı taşıyan kadından çocuk sahibi olmamak, lamba ışığının aynadaki aksine bakmamak gibi batıl itikatlara sahiptiler. (Bergdolt, 1999, s. 34) Laertios, Pythagorasçıların bu düsturlarının birer anlamı olduğundan hareketle bazılarını açıklama yoluna gider. (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 387-388)

deneysel tıbbî araştırmaların birbirini tamamlaması, giderek birleştirilmesiyle ortaya çıkar. (Klibansky vb., 1992, s. 42)

Temel Elementler Öğretisi olsun, ona paralel biçimde, ondan hareketle, geliştirilen Beden Sıvıları Öğretisi olsun, zirve noktasına İÖ 400 yılından önce ulaşmıştır. Böylece artık sağlığın ne olduğundan hareketle hastalıkların nedenleri, beden sıvılarının nitelik ve miktarıyla açıklanabilmektedir.[127] Pythagorasçılar[128] için 'sağlık', beden ile yaşamın birbiriyle uyumu (*Harmonie*); 'hastalık' ise tersine uyumsuzluğunun (*Disharmonie*) sonucudur. Tedavi olarak adlandırılan süreç son tahlilde, uyumun yeniden sağlanması için gösterilen çabadan başka bir şey değildir. Birçok etmenle birlikte sıcaklık düzeyi ve beden sıvıları (safra, kan, balgam) hastalık oluşumunda belirleyicidir.

Diğer yandan Diogenes Laertios'dan,[129] Pythagoras'ın derslerini dinlediğini öğrendiğimiz Krotonlu Alkmaion[130] (İÖ 6.-5. yy.), dört temel element (ateş, su, hava, toprak) ile niteliklerinin (sıcak, nemli, soğuk, kuru) uyumsuzluğunda oluşacak karasızlığı ortaya koymuştur. Alkmaion demonların hastalıkların nedeni olarak gören inanışı reddedip ilk kez 'doğal hastalık' tanımı yapar. O da hocası Pythagoras gibi, karşıt (zıt) çiftler[131] arasında var olan evrensel uyumdan hareket eder (Magner, 2005, s. 92). Sağlık nemli-kuru, soğuk-sıcak, tatlı-ekşi ve benzeri karşıtlık oluşturan çiftlerin dengesinden (*isonomia*) oluşur. Alkmaion'a göre karşıt çiftlerden birinin eksikliği, diğerinin tek başına hâkimiyeti (*monarchia*) hastalık nedenidir. (Schipperges, 1999a, s. 27-28; Schneider ve Lang, 1977, s. 17; Bergdolt, 1999, s. 29 vd.; Porter, 2007, s. 55;

---

[127] Beden sıvılarını dengede tutmanın sağlık üzerinde olumlu etkisi olduğu inancı Antik Yunan'dan önce Eski Mısır'da mevcuttu: "Gıda artıklarının vücut sıvıları arasındaki dengeyi bozup hastalığa sebep olduğu gerekçesiyle tedavide, kan alma, vantuz çekme, dağlama, masaj, lavman, kusturma gibi vasıtalarla vücut sıvı dengesini sağlamaya çalışılırdı ki, bu düşünce sistemi daha sonra antik Yunan'da Humoral Patoloji Teorisi'nin oluşumuna yardımcı olmuştur." (Bayat, 2003, s. 55)

[128] Pythagorasçılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Schumacher, 1963, s. 34-66; 1965, s. 38-63.

[129] D. Laertios, Arelateli Favorinus'a atfen, Alkmaion'un 'doğa üzerine bir eser yazan ilk düşünür' olduğunu belirtiyor. (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII,83) Yine Aristoteles, *Metafizik* adlı yapıtında (A5, 986a), Krotonlu Alkmaion'dan 'Pythagoras'ın genç çağdaşı' olarak söz eder.

[130] İÖ 5. yüzyılda felsefe-tıp ilişkisini, Krotonlu Alkmaion ve ön-Sokratik filozoflar üzerinden inceleyen kapsamlı bir çalışma için Longrigg (2003) içinde '*Philosophy and medicine in the fifth century I*: *Alcmaeon and the pre-Socratic philosophers*' bölümüne (s. 47-81) bakılabilir.

[131] Aristoteles, *Metafizik'*de (A5. 986a), Pythagorasçıların tanıdığı on çift zıtlığı sayar: sınır-sınırsız, eğri-düz, bir-birçok, sağ-sol, erkek-dişi, hareketsiz-hareketli, düz-eğri (çarpık), aydınlık-karanlık, iyi-kötü, kare-dikdörtgen.

Longrigg, 2003, s. 52)[132] Beslenme tarzında yapılacak değişimle uygulanacak tedavi, bedenin tekrar denge haline geçmesine yardımcı olur. (Ferngren, 2009, s. 18) Alkmaion'un tezi aynı zamanda statik-ontolojik bir hastalık algısından dinamik bir kabule geçişin işaretidir. Ancak Alkmaion'un tıp alanındaki bu katkıları Empedokles tarafından temel elementlerle birleştirilmek suretiyle önem kazanacak ve beden sıvıları öğretisine geçişe zemin oluşturacaktır.

Dört temel elementi niteliklerine göre beden sıvılarıyla karşılaştırarak yorumlayan[133] ve ilk kez sağlık (*synkrasie*) ile hastalık (*dyskrasie*) arasındaki farkı bütünüyle bu *uyum* (*eudaimonia*) üzerine inşa eden şair, devlet adamı, felsefeci gibi unvanları olan Empedokles[134] olmuştur. (Eckart, 2005, s. 9 vd.; Schipperges, 1999a, s. 28) Empedokles'den önce bu konuda kafa yoran filozofların farkı, değişmezlerin (temel elementler) dörtlü birliğini kuramamış olmalarıdır. Thales her şeyin temeli olarak suyu, Miletli Anaximenes (İÖ yak. 580-524) havayı, Heraklitos (İÖ 535-475) ise ateşi kabul etmişlerdir. (Schipperges, 1999a, s. 28) Bu nedenle Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin farklı yerlerinde, Empedokles'in yeri (toprak) dördüncü element olarak sisteme kattığından bahseder. (Böhme ve Böhme, 2004, s. 94)[135]

Kuşkusuz dörtlü birliğin yerine farklı elementleri öne çıkaran bu anlayışın temelinde hava, su ve ateşe atfedilen özel önem yatmaktadır. Her şeyin temeli olarak suyu gören Thales'e göre, bitkiler, hayvanlar, doğadaki tüm canlılar varlıklarını suya borçludur. Su, Nil nehri örneğinde olduğu gibi, oluşturduğu nem ile iklimleri değiştirir, toprağı üretken kılar. Yaşamın kaynağı olarak havayı temel alan Miletli Anaximenes'e göre yaşam için vazgeçilemez tek şey havadır; soluduğumuz hava buna en iyi örnektir. Rüzgârla hareketlenen hava beden ısısı, büyüme ve sağlık üzerinde olumlu etkiye sahiptir. Efesli Heraklitos'a göre doğadaki her şeyin oluşumu ve yok oluşu ateşin etkisiyle gerçekleşir.

---

[132] Alkmaion'un eserlerinde geçen *isonomia* kavramı faydalandığımız Almanca metinlerde *das Gleichgewicht, die Ausgewogenheit, das Gleichmaß*, İngilizce metinlerde *equilibrium*; *monarchia* kavramı ise Almanca metinlerde *die Alleinherschaft, das Vorherrschen,* İngilizce metinlerde *supremacy* ile karşılanmıştır.

[133] "Dört mizaç da Empedokles'e dayanır: Öfke ateşe, sıcakkanlılık havaya, hüzün toprağa, uyuşukluk da suya dayandırılmıştır." (Friedel, 1999, s. 226)

[134] Yunanlı Galenos, Empedokles'ten Sicilya tıp ekolünün kurucusu olarak söz etmiştir. (Ronan, 2003, s. 85)

[135] Aristoteles'in Empedokles'e saygısı dördüncü elementi dâhil ederek öğretiyi olgunlaştırmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda Empedokles'i retoriğin kurucusu sıfatıyla onurlandırmıştır. (Ronan, 2003, s. 85)

Doğada her şey hareket halindedir; ateşin etkisiyle sıvı, gaz veya katı halden (eriyerek, buharlaşarak ve kül haline gelerek) başka bir şeye dönüşür. Diğer yandan ateş yeryüzündeki yaşamın sürdürülebilmesi için en önemli kaynaktır. (Neuburger, 1906, s. 153)

Sokarates öncesi doğa filozofları tarafından ilk adımları atılan bilimsel tıp anlayışının en önemli iki sonucundan biri, hastalıkların nedeni olarak artık demonların, kötü ruhların görülmemesidir. Bu geçmişi binlerce yıl eskiye giden demon inancının ve hastalıklara olan etkisinin anılan dönemde bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez kuşkusuz. En azından sağlık alanında doğa üstünlüğünü kabul ettirmiş gibi görünmektedir. Hastalıkların kötü ruhlardan gelmediği kadar, şifanın da gökyüzünden beklendiği dönem sorgulanmaya başlamıştır.

Diğer önemli bir sonuç, temel elementler (*makrokosmos*) ile beden sıvıları (*mikrokosmos*) arasında kurulan ilişki ve uyumun (*Harmonie*) sağlıkla, uyumsuzluğun (*Disharmonie*) hastalık ile açıklanabilir hale gelmesidir. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi bu ayırım, yaklaşık iki bin beş yüz yıl boyunca Avrupa tarihinde sadece sağlık değil, yaşamın birçok alanında belirleyici olgulardan biri olacaktır.

Empedokles'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra doğan Plâton da evrenin kurucu maddeleri olarak dört temel elementi saymış, ancak *düzenleyici* olarak da Tanrı'yı adres göstermiştir:

> Tanrı ateşle toprağın arasına su ile havayı koymuş, onları birbirine mümkün olduğu kadar aynı orantı ile birleştirmiştir. Öyle ki havaya göre ateş ne ise, suya göre hava o olmuş, suya göre hava ne ise, toprağa göre su da o olmuş, bu birleşme sayesinde gözle görülür, elle duyulur bir gök vücuda getirmiştir. İşte evrenin gövdesi böylece, bu dört öğeden yaratılmıştır; ahengi orantıdan alan evren dostluğu da yaradılışındaki bu şartlardan almıştır; o kadar ki tam bir bütünlüğe kavuştuktan sonra artık kendisini birleştiren kuvvetten gayrı hiçbir kuvvetle bölünmez olmuştur.
>
> Evren kurulurken bu dört öğenin dördünü de tamamıyla içine almıştır, çünkü kurucusu onu var olan bütün ateşle, bütün su ile, bütün hava ile ve bütün toprakla kurmuş, öğelerin bir tek parçasını, bir tek vasfını bile açıkta bırakmamıştır. (*Timaios*, 32,b-c)

Timaios'dan (1989) yukarıda yaptığımız alıntıdan da görüleceği gibi Plâton, kavranması bu zor yapıtında kendi felsefesi bağlamında çok önem verdiği 'ahenk' ve 'orantı'

kavramlarını öne çıkarmaktadır. Daha sonraki bölümlerde Plâton'un felsefesinde sınırlı yer verdiği tıp alanındaki görüşlerine ayrıntılı biçimde eğilme imkânı bulacağız.

Yunanlı doğa filozoflarının sağlık ve hastalık ile felsefî düşünce arasında oluşturabildikleri diyalog ve tartışma ortamı, tıbbın ilerlemesi açısından çok verimli sonuçlar doğurmuştur. Doğu Akdeniz ve Ortadoğu'nun dış dünyaya kapalı rahipleri eliyle yürütülen teşhis ve tedavi kültürüne karşın, Antikçağ'ın seçkin Yunan tıbbı, eleştiri ve tartışmaya açık tavrıyla farklılık yaratabilmiştir. Bu esneklik sayesinde dıştan gelen farklı etkilere ve yeniliklere açık hale gelebilmiş, bu durum zengin bir tıp bilgisinin ve geleneğinin oluşmasına imkân sağlamıştır. (Porter, 2007, s. 55)

2.2. HİPPOKRATES[136] VE TIP TARİHİNİN BAŞLANGICI

2.2.1. Kos Tıp Okulu ve *Corpus Hippocraticum*

Perikles'in (İÖ yak. 495-429) dönemine kadar olan süreçte ister filozof olsun, ister hekim ya da ozan, tüm Yunanlılar, beden ve tin sağlığını felsefî bir sorun olarak görüyorlardı. Bu nedenle beden ile tin arasında uyum sağlamak, hekimler ve rahipler için her şeyden önce ahlâkî bir sorumluluktu. (Bergdolt, 1999, s. 35) Yukarıda gördüğümüz gibi, bedenin bu *ahlâkî* kavranışı, doğa filozoflarının katkılarıyla, zaman içinde yerini rasyonel bir beden, giderek gözleme dayalı bir sağlık algısına bırakacak, bilimsel tıbbın ortaya çıkışı, ancak Kos Tıp Okulu çevresinde gelişen verimli düşünce ortamının varlığıyla mümkün olacaktır. Kos, Knidos ve İskenderiye gibi ünlü tıp okullarını gölgede bırakan şöhretini kuşkusuz Hippokrates'e borçludur.[137]

---

[136] *Corpus Hippocraticum*'un ayrıntılı analizinin yanında, Hippokrates'in yaşamı ve hekimlik sanatına olan katkıları hakkında bilgi için şu çalışmalara başvurulabilir: Kudlien, 1967; Gurlt, 1898, s. 246-293; Neuburger, 1906, s. 174-235; Pagel, 1915, s. 52-76; Neuburger ve Pagel (Ed.), 1902, s. 196-201; 201-206 (R. Fuchs tarafından kaleme alınmıştır); Matentzoglu, 2011; Magner, 2005, s. 93-98; Nutton, 2004, s. 53-102; Bergdolt, 1999, s. 35-41; Biraben, 1996, s. 364 vd.; Bayat, 2003, s. 90-93; Eckart, 2005, s. 11-18; Temkin, 1977b, s. 167-177; Schneider ve Lang, 1977, s. 19-28; Porter, 2007, s. 56-64; Karger-Decker, 2001, s. 38-41; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 39-50; Kollesch ve Nickel, 2007, s. 9-49; French, 2003, s. 9-33; Hell, 2010, s. 30-41; Babaoğlu, 2002, s. 47 vd.; Jouanna, 1996 s. 34-80; Krug, 1993, s. 39-58; Starobinski, 2011, s. 40-56; Schumacher, 1963, s. 175-211; 1965, s. 108-133.

[137] Perikles döneminin (460-430) tarih açısından önemi birçok alanda rasyonel düşüncenin akıl dışı karşısında kazandığı zaferden kaynaklanmaktadır. Hippokrates tıbbının önceki dönemler ile mukayese edilmeyecek denli bilimsel-rasyonel bir taban üzerine inşa edilmesine benzer bir örneği tarih yazımı alanından verebiliriz. Herodotos'u (İÖ 490-425) tüm tarihi olay ve olguları tanrısal güçlerin etkisiyle

Günümüz tarihçileri modern anlamdaki bilimsel bir tıbbın İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında Hippokrates ile başladığını kabul ediyor.[138] Bu kabul sadece günümüzle sınırlı kalmıyor, Romalı Celsus, Koslu Hippokrates'i tedavi sanatını felsefeden (*sapientia*) ayıran ilk kişi olduğunu belirterek onu över. (*Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, I,21) Yine Sevillalı Isidorus tedavi sanatının yaratıcıları olarak gördüğü Apollon ve oğlu Asklêpios'un yanında geleneği[139] devam ettiren üçüncü kişi olarak Hippokrates'in ismini anar:

> Yunanlılar tarafından tedavi sanatının aslî sahibi ya da kâşifi olarak Apollon görülür. Liyakat ve çabaları sayesinde bunu oğlu Asklêpios ilerletmiştir. Ancak Asklêpios bir yıldırım çarpması sonucunda ölünce, tıbbın icrası yasaklanmış ve böylece yaratıcısıyla birlikte aynı zamanda ortadan kaybolan sanat, Pers Kralı Artaxerxes dönmemine kadar yaklaşık 500 yıl boyunca karanlığa gömüldü. Sanat daha sonra bir Asklêpios oğlu Koslu Hippokrates tarafından tekrar gün ışığına çıkarıldı.[140]

Tüm bu benzeri övgüler Hippokrates'i sadece Antikçağ'ın değil, tüm tıp tarihinin en önemli kişiliklerinden biri yapmaktadır. Bu bağlamda nasıl birçok yazar tarih yazımının 'babası' olarak Herodotos'u kabul ediyorsa, Hippokrates'in de 'tıbbın babası' olarak kabul görmesi aşikârdır. (Jouanna, 1996, s. 28) Ancak bu denli önemli bir kişilik hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Hippokrates'in ismine tarihte ilk defa Plâton'un metinlerinde rastlıyoruz.[141]

Ünlü hekim üzerine ayrıntılı biyografik bilgiler Helenistik Dönem'de artmakla birlikte, elimizdeki en ayrıntılı kaynak Efesli hekim Soranos'un (2. yy. başı) yazdıklarıdır. Yaşlı

---

açıklayan anlayışı, Thukydides'de (İÖ 460-395) yerini insan faktörünü öne çıkaran tarih yazımına bırakacaktır.

[138] Tıp Tarihi çalışmalarında İÖ 5. yüzyılda Hippokrates ile başlayan dönemi tanımlamak için kullanılan terim genellikle 'tıp yazının ve sanatının doğumu' dur. Hippokrates öncesi dönemin düşünsel birikimi göz önünde bulundurulduğunda, tıp yazını ve sanatının 'doğum'dan çok, en göz alıcı (mükemmel) dönemin varlığından söz etmenin daha anlamlı olduğu konusundaki görüş için bkz. Jouanna, 1996, s. 28.
Hippokrates'in eserlerinde kullandığı tıbbî terimlerin birçoğu günümüz tıbbında da kullanılmaktadır; Astma, Difteri, Epilepsi, Hidrosel Histeri, Kistitis, Malarya, Melankoli, Orşit, Paralizi, Pnömoni, İskorbüt, Tetanoz, Varikosel gibi. (Bayat, 2003, s. 92)

[139] Isidorus, Appolon, Asklêpios ve Hippokrates'i birçok tıp ekolünün/okulunun (*haeresis*) yaratıcısı olarak görür. (*Etymologiae*, IV,IV)

[140] "Als Urheber bzw. Entdecker der Heilkunst wird von den Griechen Apollo angegeben. Durch Verdienst und Mühe förderte sie dessen Sohn Aeskulap. **2.** Nachdem aber Aeskulap durch einen Blitzschlag gestorben war, soll die Pflege der Medizin verboten sein, und die Kunst verschwand zugleich mit ihrem Erfinder und blieb etwa 500 Jahre hindurch verborgen, bis zur Zeit des Perserkönig Artaxerxes. Dann holte sie Hippokrates, ein Sohn des Asklepios von der Insel Kos wieder ans Licht." (*Etymologiae*, IV,III)

[141] Platon, *Protagoras*, 311, a-d; *Phaidros*, 270, b-d.

Plinius (23/24-79) *Doğa Tarihi*'nde Hippokrates'i, Asklêpios soyundan Koslu bir hekim olarak tanıtır. (*Die Naturgeschichte*, XXIX 2,4) Dolaylı yollardan kimliği ve yaşamı hakkında edinilmiş bilgiler, varsayımlar Hippokrates'i tam anlamıyla bir *efsane* haline getirmiştir. (Porter, 2007, s. 56; Eckart, 2005, s. 11; Schneider ve Lang, 1977, s. 20; Hippokrates, 1994, s. 325; Krug, 1993, 44)

Hippokrates İÖ 459/460 yılında, Asklêpios soyundan gelen hekim Herakleides'in oğlu olarak Kos (İstanköy) Adası'nda doğmuştur. Babasının da yönlendirmesiyle, Kos'da İÖ 4. yüzyılın ilk yarısında faaliyete geçmiş ünlü tıp okulunda öğrenim görmüş ve daha sonra gezgin hekim olarak Yunanistan'ın farklı bölgelerinde çalışmıştır.[142] Efesli Soranos'un yazdıklarına göre Hippokrates'in gezileri Mısır'ın kuzeyine, hatta Pers Ülkesi'ne kadar uzanmış, Kral I. Artaxerxes'in sarayında hekimlik yapmıştır. Yine Atina'da uzun süre kalmış ve veba salgınına (İÖ 430-425) tanıklık etmiştir. Ancak yaşarken gezgin bir şifacı olarak bilinen ve fazla tanınmayan Hippokrates öldükten yıllar sonra ünlü bir hekim olarak anılmaya başlayacaktır.[143] İÖ 375/377 civarlarında, Tesalya bölgesindeki Larissa'da yaklaşık seksen beş yaşındayken ölen Hippokrates hakkındaki tüm bilgiler nihayet Soranos'un *Vita*'sına dayandığı için, doğruluğu konusunda önemli soru işaretleri mevcuttur.[144] (Eckart, 2005, s. 11; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 39; Pagel, 1915, s. 52-53; Jouanna, 1996, s. 31-33)

---

[142] Hippokrates'in yaşadığı dönemden hareketle, Antikçağ'da en basit tanımıyla iki tür hekimin olduğunu söyleyebiliriz: Hekim (*physician*) ve pratisyen. *Physician* kelimesi *physicus*'dan (doğa bilimcisi/felsefecisi) türetildiği için hekim kelimesinin araştırmacı doğasına ışık tutar. (Temkin, 1971a, s. 5)
Fridolf Kudlien, (1967, s. 17) Antik Yunan'da genel anlamıyla hekim (*iatros*, Yun.) denildiğinde, yaralanma ve sakatlanmalar konusunda uzmanlaşmış cerrahların anlaşıldığını, hekimliğin gezgin hekimler, kamu yararı için çalışan halk hekimleri ve rahip hekimler olmak üzere üç farklı grup tarafından icra edildiğini belirtiyor.

[143] Metinlerinde Hippokrates'e atıfta bulunan Aristoteles onu 'büyük' olarak tanımlar. (Jouanna, 1996, s. 31)

[144] Hippokrates'in kişiliği üzerinde oluşan sis perdesinin aydınlatılmasına yararı olacağı ve melankoli yazınının en tanınmış örneklerinden biri olması nedeniyle, aşağıda kısaca anlatılan öyküye daha sonraki bölümlerde tekrar dönme imkânı bulacağız. Bu öykü, Hippokrates'in, Abderalı hemşerilerinin ifadesiyle, 'delirmiş' Demokritos'a yaptığı ziyaret üzerinedir. Abderalılar, sürekli gülen, aklını yitirmiş, hemşerilerini tedavi etmesi için Hippokrates'i davet ederler. Demokritos'a yapılan bu ziyaret Hippokrates'i kara safra, melankoli ve delilik üzerine yeniden düşünmeye sevk eder. Abderalıların 'gülen delisi' Demokritos'un 'Kendi akıl bozukluğuna gülen tek bir insan bile yok' ifadesi bile onun akıl sağlığı hakkında hüküm vermeye yetecektir. Hippokrates yaptığı görüşmeden memnun, Abderalılara şu ifadeyle veda eder: "Beni yurdunuza elçi olarak davet ettiğiniz için size çok şey borçluyum; çünkü bilgeler bilgesi, insanları yola getirecek tek kişi olan Demokritos'u gördüm". Yaptığımız kısa alıntı, Hippokrates'in Demokritos'un delirdiğinden şüphe eden hemşerileri tarafından davet edilmesi ve ünlü hekimin verdiği yanıtlara konu mektuplar üzerine, Yves Hersant (önsöz ve notlar) tarafından hazırlanan kitapçıktan

Hippokrates'e atfedilen eser bir derlemeler bütünü olan ünlü *Corpus Hippocraticum*'dur.[145] İyonca diyalektle yazılmış elli dokuz kitapçıktan[146] oluşan ve

---

alınmıştır. (Hippokrates, 2008, s. 72) Aynı konuda bkz. Starobinski, 2011, s. 72-73; Klibanski vb., 1992, s. 19-20.

Yapılan araştırmalar, Hippokrates'in Abdera'yı ziyaretine konu, mektupların kesinlikle orijinal olmadığını, Hippokrates'in elinden çıkmadığını, ünlü hekimin ölümünden sonra yazıldığını ortaya koymakla birlikte, tarihçiler tarafından *Hippokratesçi* metinler olarak kabul edilmiş ve yorumlanmıştır. Bu kabulün, mektupların Antikçağ'ın mektup-roman türünün iyi birer örneği ve anlattığı konuların cazibesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. (Starobinski, 2011, s. 72)

Hippokrates'in Demokritos'u 'tedavisi' farklı edebiyat ve görsel sanat eserlerinde işlenmiştir. Bunlardan önemli gördüğümüz biri, Jean de La Fontaine'nin (1621-1695) *Demokritos ve Abderalılar* isimli fablı (*Sämtliche Fabeln*, VIII,26), diğeri ise Aydınlanmacı Alman ozanı Christoph Martin Wieland'ın (1733-1813) *Abderalıların Tarihi* (*Geschichte der Abderiten,*1987) isimli satirik romanıdır.

[145] *Corpus Hippocraticum*'u oluşturan metinlerin-kitapların sayısı, yazılma, derlenme tarihleri ve yazarları üzerine araştırmacıların yaklaşık iki bin yıldır yaptığı çalışmalardan bir uzlaşmanın çıktığı söylenemez. Hippokrates'e ait olduğu kesinleşen metinlerden hareketle, şüpheli metinlerin üslup (içerik) ve dil (Dor diyalekti) açısından ne kadar Hippokrates'e uygun düştüğü, *Corpus* üzerine yapılan araştırmaların temelini oluşturmaktadır. Kökleri Galenos'a kadar uzanan bu çalışmaların bize gösterdiği kesin sonuç, tanımlanmış elli dokuz kitaptan oluşan *Corpus*'un Hippokrates'in elinden çıkma veya en azından Hippokratesçi (Hippokrates geleneğinden gelen hekimler) metinler olduğudur.

Max Neuburger, *Corpus*'a dâhil olduğu iddia olunan kitapların sayısının 53-72 arasında değiştiğini belirtiyor.

Corpus'u oluşturan metinlerin Hippokrates'e ait olup olmadığı, Kos Okulu hekimlik geleneğine uygunluğu ve gerçekliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Joly, 1971, s. 52-82; Neuburger, 1906, s. 174-182; Pagel, 1915, s. 54-59; Hippokrates, 1994, s. 326-337 (Diller'in *Corpus*'tan seçilmiş metinler çevirisi); Hippocrates, 1957 I. cilt (W. H. S. Jones'in kapsamlı 'Genel Giriş'i); Neuburger ve Pagel (Ed.), 1902, s. 206-211(R. Fuchs tarafından kaleme alınmıştır); Krug, 1993, s. 43-46; Diller, 1971, s. 29-51.

[146] Hippokrates'in toplu eserlerinin (Hippokrates 1895, 1897, 1900) günümüz Batı dillerine yapılmış en nitelikli çevrilerinden biri, Robert Fuchs'un Almanca'ya yaptığı çeviridir (Neuburger, 1906, s. 174). *Corpus*'u oluşturan kitapçıklara zamanı geldikçe metin içinde atıf yapılacaktır. Biz aşağıda konu başlıkları itibariyle değinmeyi uygun gördük. Diğer yandan *Corpus*'un ilk baskısı 1923-31 yılları arasında yapılan İngilizce (*Loeb*) Edisyon'undan bazı kavramların karşılaştırılması bağlamında yararlandığımızı belirtelim.

Kitapçıkların konularına göre dağılımı başlıklar itibariyle aynı olmakla birlikte araştırmacılar {Neuburger 1906; Pagel 1915; Neuburger ve Pagel (Ed.), 1902, içinde Robert Fuchs tarafından hazırlanmış bölüm} arasında metinlerin tasnif ve numaralandırılmasından kaynaklanan farklılıklar olabilmektedir. Biz aşağıda Neuburger'in (1906) yaptığı sıralamayı esas aldık, Hippokrates 1895, 1897,1900 ve Neuburger ve Pagel (Ed.), 1902 içinde 211-268, Fuchs ile karşılaştırdık.

<u>Genel İçerikli Kitapçıklar</u>: 1. Yemin, 2. Yasa, 3. Sanat Üzerine (hekimlik sanatının düşmanlara -muhaliflerine- karşı savunulması gerekir), 4. Eski Tıp, 5. Hekim, 6. Edep Üzerine (Hekimlik Etiği), 7. Kurallar (Hekimlik Etiği), 8. Aforizmalar, <u>Anatomi ve Fizyoloji Üzerine Kitapçıklar</u>: 9. Anatomi, 10. Kalp, 11. Et, 12. Bezler, 13. Kemiklerin Doğası, 14. İnsanın Doğası, 15. Sperm, 16. Çocuğun Oluşumu, 17. Hastalıklar IV (temel elementler ışığında hastalıkların oluşumu ve gelişimi – krizler ve kritik günler öğretisi), 18. Beslenme (beslenme ve insanların gelişimi üzerine aforizmalar), <u>Diyet Üzerine Kitapçıklar</u>: 19. Diyet ve Bedensel Hareket üzerine üç kitapçık ve Rüyalar Üzerine bir kitapçık, 20. Yaşam Tarzı'nın Hijyeni (her mevsime, yaşam dönemine, vücut tipine göre yemekler, içecekler, giysiler ve hareketler), <u>Genel Patoloji Üzerine Kitapçıklar</u>: 21. Hava, Su ve Yerler Üzerine (Meteoroloji, Klimatoloji ve Astronomi'nin tıpta kullanılışı), 22. Sıvılar (hastalıkların oluşmasının, belirtilerinin ortaya çıkmasının ve teşhis sürecinin Humoral Patolojik açıdan kavranışı üzerine notlar), 23. Krizler, 24. Kritik Günler, 25. Haftalar (7 sayısı üzerine), 26. Rüzgarlar, 27. Teşhisler Kitabı, 28. Tahminler I, 29. Tahminler II, 30. Kos Teşhisleri, <u>Özel Patoloji Üzerine Kitapçıklar</u>: 31. Salgın Hastalıklar I-VII (belirli hava koşullarında ve seçilmiş bazı yerlerde -Larissa, Kranon, Propontis gibi- ortamlarda hastalıkların seyri), 32. Hastalıklar (hastalık nedeni olarak salya ve sarı safra), 33. Hastalıklar I, 34. Hastalıklar II, 35. Hastalıklar III (Hastalıklara ayrılmış bu üç kitap önemli hastalıkların ortaya çıkışı ve seyrinde doktorların görevlerini inceler), 36. İç Hastalıklar (sık görülen akciğer rahatsızlıkları, bazı verem türleri, böbrek hastalıkları,

yazarlarının isminin yer almadığı metinlerin bir bölümünün bizzat Hippokrates tarafından kaleme alındığına inanılmakla birlikte, bazılarının kaynağının Kos Tıp Okulu'na[147] mensup hekimler olduğu ve İÖ 400 ile 100 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir.[148] Metinler üzerinde ilk çalışmanın, İÖ 3. yüzyılın başlarında İskenderiyeli âlimlerden kurulmuş bir komisyon tarafından yapıldığı ve böylece *Corpus*'u oluşturacak kitapçıkların büyük bir yığın oluşturan ders notları, konuşma metinleri, tamamlanamamış hastalık gözlem raporları ve bilimsel çalışmalar arasından derlenerek redaksiyon edildiği tahmin ediliyor. (Neuburger, 1906, s. 174; Krug, 1993, s. 54; Diller, 1971, s. 29-51)[149]

Kitapçıkların orijinalleri İÖ 48 yılında İskenderiye Kütüphanesi'nde çıkan büyük yangında yok olduğu için günümüze ulaşan metinler 2. yüzyıldan kopyalardır. *Corpus*'un bütünü göz önünde bulundurulduğunda, bu olağanüstü derlemeler bütününün göz kamaştıran bir teşhis *(Prognosis)* katalogu olduğunu söyleyebiliriz.[150] *Corpus*'da çok sayıda örnek vakadan derlenmiş farklı hastalık tanıları yer alır.[151] Eserin tedaviye ayrılan bölümü birebir hastalıklara çözüm önermekten çok, sağlıklı bir yaşam üzerine reçeteler, öğütler içerir. *Corpus*'u oluşturan kitapçıklar tümü itibariyle

---

karaciğer ve dalak hastalıkları), 37. Kutsal Hastalık (Epilepsi), 38. İnsan Bedeni (hastalıklar bedenin kuru bölgelerinden başlayarak yayılır), Tedavi Üzerine Kitapçıklar: 39. Akut Hastalıklarda Diyet, 40. Sıvıların Kullanımı (su, tuzlu ve deniz suyu, şarap, sirkenin soğuk ve sıcak kullanımı üzerine notlar), Anatomi Üzerine Kitapçıklar: 41. Hekimlik Muayenehanesi (acil durum hekimlerinin kullandığı ekipman hakkında), 42. Yaralanmalar ve Yaralar, 43. Hemoroiter, 44. Fistüller, 45. Kafa Yaralanmaları, 46. Kemik Kırılmaları, 47. Eklemlerin Düzeltilmesi, 48. Kaldıraç Üzerine, Göz Sağlığı Üzerine Kitapçık: 49. Görmek, Jinekoloji, Doğum ve Çocuk Sağlığı üzerine Kitapçıklar: 50. Bakirelerin Hastalıkları (histeri ve benzeri psikolojik rahatsızlıklar), 51 Kadının Doğası, 52. Kadın Hastalıkları I, 53. Kadın Hastalıkları II, 54. Kadınların Kısırlığı, 55. Doğurganlık, 56. Yedi Aylık Çocuk, 57. Sekiz Aylık Çocuk, 58. Anne Karnında Bebeğin Parçalanması, 59. Dişler Üzerine (çocuk hastalıkları üzerine aforizmalar, dişlerin çıkma süreci). {Neuburger, 1906, 177-182'den derlenmiş ve Neuburger ve Pagel (Ed.), 1902 içinde s. 211-268, Fuchs ile karşılaştırılmıştır}

[147] Kuşkusuz anılan dönemde sözlük anlamında bir 'okul' veya 'akademi'den söz etmek mümkün değildir. Burada bahis konusu olan bir yerleşim merkezindeki hekim veya hekimlerin çevresinde oluşmuş, öğretilerini sürdürmeyi amaçlayan hekimler grubudur. Sürekliliği tanımlamak için 'ekol' veya 'öğreti' de kullanılabilir.

[148] Owsei Temkin (1971a, s. 1), *Corpus*'u oluşturan kitapçıkların, İÖ 450-350 yılları arasında derlendiğini belirtiyor.

[149] *Corpus*'un derlendiği dönemi takip eden yaklaşık dört yüz yıllık dönemin yazılı tıbbî birikimi büyük ölçüde kayıptır. Bu döneme ilişkin bilgilerimizin tümü, sınırlı sayıda orijinal fragmandan ve daha sonraki yüzyıllarda farklı yazarların orijinallerine *atfen* kaleme aldıkları metinlerden oluşmaktadır. (Temkin, 1971a, s. 1)

[150] Aynı konuda bkz. French, 2003, s. 11 vd.

[151] Magner, *Corpus*'ta adı geçen karışımlarda önemli ölçüde yerel bitkilerin kullanıldığını, ancak tarçın, kakule, safran gibi bazılarının Mısır ve Hindistan kaynaklı olduğunu belirtiyor. (Magner, 2005, s. 101)

değerlendirildiğinde, hastalıkların şematik bir sınıflandırılmasının yapıldığı ve belirtiler üzerinden teşhis ve tedavi yöntemlerinin geliştirildiği bir derleme karşımıza çıkar.

Yaklaşık altmış farklı hastalığın, başka bir ifadeyle beden sıvılarındaki dengesizlikten kaynaklanan sorunun, anlatıldığı *Corpus Hippocraticum*, sanat üzerine felsefî düşüncelerin dile getirildiği yazılar da içerir.[152] Ancak son tahlilde, kaleme alınan metinlerin tümünün ana teması 'beden', 'hastalık'[153] ve 'sağlık' üzerinedir. Yukarıda değinildiği gibi, bu kitapçıklardan bazıları büyük olasılıkla Hippokrates tarafından yazılmış veya en azından derlenmesine katkıda bulunmuştur. Bunlar salgın hastalıklar,[154] cerrahî (şirürji) müdahaleler ve hastalığın seyri üzerine gözlemler ile tıbbî aforizmalar toplamıdır. Yine *Corpus*'u oluşturan derlemelerden Kutsal Hastalık (epilepsi) üzerine olan ile çevrenin (hava, su ve toprak) sağlık üzerine etkilerinin araştırıldığı metinler büyük olasılıkla Hippokrates ekolünden-çevresinden gelen Koslu hekimler tarafından derlenmiştir. (Eckart, 2005, s. 12; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 39; Porter, 2007, s. 57; Krug, 1993, s. 46 vd.)

Corpus Hippocraticum'un aradan geçen iki bini aşkın yıla rağmen değerinden bir şey yitirmemesi, kuşkusuz sadece hastalıkların teşhis ve tedavisi alanında, hastaya yaklaşımında getirdiği yeniliklere, diğer bir ifadeyle kullandığı *bilimsel* üsluba bağlanamaz. *Corpus*'la gelecek kuşaklara kalan en önemli miras, bilgeliğin yolunu açan nesnel ve öğrenilmiş bir tıbbî bilginin varlığıdır.[155] Diğer yandan *Corpus*, hekimliğin *bağımsız* bir *meslek* olarak kabulünü, kalıcı bir biçimde kuşaktan kuşağa aktaracak bir metinler toplamı olarak da çok büyük öneme sahiptir. Daha önce içeriğini oluşturan kitapçıkları sıralarken gördüğümüz gibi, hekimlik yemini, Asklepiade geleneğinden

---

[152] Metinlerde yapılan atıflar nedeniyle yaklaşık seksen dokuz veya daha fazla kitaptan oluştuğu tahmin olunan *Corpus*'un, yetmiş iki tanesinin günümüze intikal ettiği düşünüldüğünde, tanımlanan hastalık sayısının daha çok olduğu kabul edilebilir (Biraben, 1996, s. 365)

[153] Antik (Klasik) dünya'da hastalıkların tedavisinde diyet (*regimen*), farmakoloji ve cerrahiyi içeren bütünsel bir yaklaşım söz konusuydu. (Ferngren, 2009, s. 20) Burada tedavinin en kapsamlı ve önemli unsurunun yaşam tarzı (diyet) olduğunu söyleyebiliriz. Tedavide başarıya ulaşabilmek, ancak bedende hastalığa neden olan dışsal koşulların, yani yaşam tarzının, değiştirilmesiyle söz konusu olabilirdi.

[154] A. Krug, *Corpus*'ta *Epidemiai* başlığı altında yer alan hastalıkların, günümüzdeki tanımına uygun, salgın hastalık (epidemik) olma ihtimalinin düşük olduğunu, bu başlık altında gündelik hayatta halkın karşılaştığı hastalıkların derlendiğini belirtiyor. (Krug, 1993, s. 44)

[155] R. French *Corpus*'da tıbbî bilgeliğin (*medical wisdom*) tüm unsurlarının Aforizmlar'da yer aldığını belirtir. (French, 2003, s. 10)

gelen hekimlerin, mesleklerini icra ederken uymaları gereken ilkeler, 'yasal' bir düzenlemeden çok, vicdan ve onura hitap eden etik kurallara bağlanmıştır.

Corpus'ta, sanatlarını[156] icra eden hekimlerin,[157] hastalarına olduğu kadar mesleklerine karşı da sorumlu oldukları hatırlatılır. Böylece sadece hekimler, hastalar değil, bütünüyle teşhis ve tedavi süreci de *bireyselleşmiş* (kişiye özel) olacaktır. Hastalıktan çok, fiziksel özelliklerini, yaşam tarzını, yaşadığı çevreyi, özcümle *bireyi* önde tutan bu yaklaşım tıp tarihinde ilk kez yaşanmaktadır. Son tahlilde *Corpus Hippocraticum*, İÖ 5. yüzyıldan başlamak üzere Helen Dünyası'nda bilim, sanat ve edebiyatta yaşanan uyanışın en önemli tanıklıklarından biridir.[158] Bu bağlamda, *Corpus*'un 5. yüzyılda yazılmış tragedya ve retorik metinleriyle birlikte okunmaması halinde değerinin anlaşılabilmesi mümkün değildir.

Tedavi sanatını hastalık, hekim ve hastalar olmak üzere üç kavram üzerine inşa eden Hippokratesçi tıbbın en önemli özelliği hastalığa değil, gözlem ve tecrübeyi öne çıkarmak suretiyle hastaya odaklanmasıdır.[159] Kuşkusuz bu kabulün oluşmasında, Sofistlerin[160] etkisiyle insanı gözlem *nesnesi* haline getiren sürecin önemli etkisi

---

[156] *Corpus Hippocraticum*'da genel içerikli kitapçıklar başlığı altında gruplandırılan 'Sanat' metninde hekimlik sanatı, bu mesleğin karşıtlarına (muhaliflerine) karşı savunulur. Hippokrates tıbbında geçen 'sanat' kavramı hastanın, hastalığın seyrinde, gözlemlenmesini ifade eden bir kavramdır. Hastalar teşhis ve tedavi sürecinde sürekli izlenmeli ve tedavinin yönü gerektiği takdirde değiştirilebilmelidir. Kuşkusuz hekim açısından zahmetli olduğu kadar ona tecrübe ve birikim sağlayacak bu yöntem, aynı zamanda hekime gözlem yapabilme, bunları değerlendirme ve doğru tedaviyi uygulama anlamında 'sanatını konuşturma' imkânını sağlayacaktır. Bu bağlamda Hippokrates tıbbında hekimliğin bir sanat olarak kabulü, Hippokrates'in 'hastalık yoktur hasta vardır' tezine uygun düşmektedir. (Neuburger, 1906, s. 195; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006 s. 39)

[157] Asklêpios'un soyundan gelen Hippokrates'in ve *Corpus*'un yazarı hekimlerin temsil ettiği geleneğin karşısında yer alan şarlatan (*Quacksalber*) hekimlerin icraatları, Antikçağ boyunca önemli bir tartışma konusu olmuştur. Sözde hızlı teşhis ve tedavileriyle insanların gözünü boyayan şarlatanlar genel olarak, dinî bir gelenekten gelip gelmediklerine göre ikiye ayrılırlar. Her iki grup da, bilimsel olmayan yöntemler kullanarak elde ettikleri tiryaklar, iksirler, üfürük duaları ve benzeri usullerle insanların gözünü boyar. Hippokrates ve ardılları özellikle meslek itibarlarını zedelediği için bu kesime karşı mücadele içinde olmuşlardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kudlien, 1988, s. 137-163.

[158] *Corpus* ile ön-Sokratik filozofların doğa felsefesi bağlamındaki etkileşimi üzerine Longrigg'in (2003) '*Pre-Socratic philosophy and the Hippocratic Corpus*' (s. 82-103) başlıklı bölüme bakılabilir.

[159] "Hippokratesçi doktor yaptığı işi, elişi veya sanat ve yapabilmek anlamlarına gelen *techne* kelimesiyle açıklardı." (Hell, 2010, s. 30)
Yunanca *techne* (*Kunstfertigkeit,* Alm.) kelimesinin anılan dönemde 'sanat' ve 'bilim' olmak üzere iki farklı anlamı barındırması dikkat çekicidir. (Jouanna, 1996, s. 29)

[160] Sofist kelimesi Yunanca bilen, bilgili kişi anlamlarına gelmektedir.'Öğren ve öğret' ilkesini şiar edinmiş İÖ 5. yüzyılın gezgin felsefecileri olan Sofistler, insanı ve doğayı her şeyden üstün tutan düşünceleriyle dikkat çekerler. Ancak Plâton, Sokrates ve Aristoteles gibi dönemin ünlü isimleri, parayla

olmuştur. Hippokratesçi hekimler tüm fonksiyonlarını araştırarak zaman içinde beden, özellikle de iskelet ve eklem yapısı[161] hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmuşlardır. Ancak teşrih[162] Antikçağ'da yasaklandığı için sahip oldukları bilgi, bedene dışarıdan yapılan gözlemlere dayanmaktadır. (Porter, 2007, s. 57)[163]

Büyük olasılıkla teşrih yasağının[164] da etkisiyle başlangıçta cerrahlık,[165] Hippokratesçi hekimler tarafından *niteliksiz* bir iş olarak görülmüş, akıl (kafa) yerine elle yapılan işin (cerrahî) değerli olmadığı kabul edilmiştir. Yunanca *cheir* (el) ve *ergon* (iş) kelimelerinin birleşmesinden oluşan cerrahî (şirürji) kelimesi bu durumu teyit eder. Bu yaklaşım Hippokrates Yemini'ne[166] de yansımıştır; metinde hekimin, hasta taş acısı

---

ders vermeleri ve başka nedenlerle sofistleri küçümserler. Eserlerinde 'sofist' kelimesini genellikle olumsuz bağlamda kullanmışlardır.

[161]Ölü beden üzerinde anatomik çalışmanın dinsel nedenlerle yasak olması, hekimleri daha kolay bulabildikleri insan iskeletleri üzerinde çalışmaya yöneltmiştir. Böylece, eklemler, kemikler ve iskelet yapısı hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olunmuştur. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 40)

[162]Teşrih: Ölü bir bedenini parçalama ve bu suretle insan veya hayvan bedeni hakkında fikir sahibi olunması.

[163]Roy Porter yasağı gerekçelendirmemiştir. Kökeni Eskiçağlar'a giden bu yasak birkaç farklı nedenden kaynaklanmaktadır. Öncelikle insanların ölümden sonra bedenlerini parçalamak, ölümden sonraki yaşamı engellediği, öteki dünya-ölümsüzlük- idealine zarar verdiği için eski kültürlerde yasaklanmıştır. Diğer yandan bazı dönemlerde hayvan veya insan iç organlarının falcılık ve büyücülük gibi zararlı amaçlarla kullanmasını engellemek amacıyla bu yasak konulmuştur. Özellikle Erken ve Yüksek Ortaçağ'da teşrih yasağının Katolik Kilisesi tarafından hararetle savunulması, yukarıda belirtilen her iki nedenin yanısıra, Hıristiyanlık etiğine aykırılık teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır.
Antikçağ'da teşrih hakkında bkz. Karger-Decker, 2001, s. 116.

[164] Papa VIII. Bonifacius her ne kadar 1299 yılında yayımladığı bir fermanla insan bedeninin parçalanmasını ve kemiklerinin alınmasını yasaklamış olsa da, Haçlı Seferler döneminde ölmüş önemli kişilerin kemiklerinin temizlenerek Avrupa'ya geri götürülmesi, bir gelenek haline gelecektir. Bu noktada ferman ile getirilen genel yasağın eğitim amaçlı teşrihten çok, farklı amaçlarla beden parçalanmasını ve ceset hırsızlığını önlemeye yönelik olduğu biliniyor. VIII. Bonifacius'un yasak getiren fermanı, Papa IV. Sixtus (1471-1484) tarafından kaldırılacak ve özellikle eğitim amaçlı teşrih önünde, 18. yüzyılın ortalarında yaşandığı üzere Kilise'nin zaman zaman muhalefetine rağmen, engel kalmayacaktır.
13. yüzyılın sonundan başlamak üzere Geç Ortaçağ'da teşrih konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Siraisi, 1990, s. 86-90.
Diğer yandan Erken Yeniçağ'da zirve noktasına ulaşan cadı avları döneminde, cadı kremi veya iksiri hazırlamak amacıyla, hastalık ve benzeri bir nedenle hayatını kaybetmiş çocuk bedenlerinin veya ölü doğmuş ceninlerin mezardan çalınma vakalarında büyük artış olduğu gözlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, 2010, s. 141-156.

[165] Bu konuda Engin Geçtan farklı bir yaklaşımda bulunuyor: "Ne var ki eski Yunanlılar insan bedenini tanrılaştırdıkları için onu parçalamak yürekliliğini gösterememişler ve bu nedenle anatomi bilgileri yetersiz kalmıştı." (Geçtan, 1978, s. 14). Ancak Geçtan'ın yorumuna özellikle eklenmesi gereken husus, Hippokrates tıbbı söz konusu olduğunda sıkça yinelenen 'cerrahî'(şiruji) alanında görülen yetersizliğin, *Corpus*'u oluşturan diğer alan bilgileriyle karşılaştırıldığında, göreli olduğudur. Buna karşılık nöroloji-nörobiyoloji Hippokratesçi hekimlerin hiç bilgi sahibi olmadığı bir alandır. Destekleyen görüş için bkz. Pagel, 1915, s. 69 vd.

[166] Günümüzde 'Hippokrates Yemini' olarak anılan etik metnin ortaya çıktığı dönemde (İÖ 5. yüzyıl) para karşılığında hekimlik eğitimi henüz başlamıştır. Bu bağlamda 'yemin'i Asklêpios soyundan geldiklerine inanılan, köklü bir hekimlik geleneğine sahip Hippokrates ailesinin sanatlarını icra eden üyelerinin uymakla zorunlu oldukları etik kuralları belirleyen *aile içi* bir metin olarak anlamak gerekir.

çeken biri olsa bile, bıçak kullanmayacağına ilişkin bir ifade yer alır. (Hippokrates, 1895, s. 2)[167]

Yukarıda anlatılanlardan hareketle Hippokratesçi tıbbın dört temel unsurunu şu şekilde sıralayabiliriz: Hekimler tarafından ampirik yollarla elde edilen bilginin yazılı olarak derlenmesi; hasta üzerinde yapılmış ayrıntılı gözlemler; teşhis konulması ve nihayet başta diyet[168] olmak üzere ilâç veya cerrahî yöntemlerinden biri veya birkaçıyla yapılan tedavi. Antikçağ gibi sözlü kültürün yaşamın tüm alanlarına hâkim olduğu bir dünyada gözlem yoluyla edinilen bilgilerin derlenip saklanması, gelenek oluşturulması anlamında çok önemli bir adımdır kuşkusuz. Diğer yandan hastaların hastalık süreçlerinin incelenmesi, yaşam tarzlarının, iklim koşullarının teşhis sürecine dâhil edilmesiyle, binlerce yıldır hastalıkların nedeni olarak görülen 'büyü' olgusu tedricî biçimde ortadan kalkacaktır. Böylece Hippokratesçi tıbbın rasyonel bir etiyoloji[169] oluşturma çabası içinde olduğu söylenebilir. (Eckart, 2005, s. 13-14) Hippokrates'in döneminde 'Kutsal Hastalık' olarak tanınan epilepsi üzerine görüşleri bu konuya iyi bir örnek teşkil eder:

> Bana göre bu hastalık tanrısallıkla veya kutsallıkla ilişkilendirilemez, doğal nedenlerden kaynaklanan diğer hastalıklar gibi bu da doğal nedenlerle ortaya çıkar. İnsanların, görünümü nedeniyle diğer hastalıklarla kıyaslanamayan bu hastalığa Tanrısal bir anlam

---

Bu metin aynı zamanda 'aile'nin hekimlik geleneğinin bir sanat (meslek) olarak korunmasına ve tescil edilmesine örnek teşkil etmesi bakımından değerli bir belgedir. Bu noktadan hareketle Hippokrates Yemini'nin gerçek *Asklepiad* aile bireylerine yönelik olarak hazırlanmış, sanıldığının aksine, herhangi meslekî bir örgütün (lonca benzeri) etik kurallarını dikte amacı gütmeyen bir metin olduğunu söyleyebiliriz. (Jouanna, 1996, s. 35-37)
O. Temkin (1971a, s. 13), Antikçağ hekimliğinde, Ortaçağ'da yaygınlık kazanan, usta-çırak ilişkisine dayalı, lonca benzeri meslekî bir örgütlenmenin olduğunu savunuyor. Aynı konuda bkz. Kudlien, 1967, s. 18-19.
Yeminin hekimlik etiği açısından bir değerlendirmesi için bkz. Deichgräber, 1971, s. 94-120. Daha geleneksel bir yorum için bkz. Krug, 1993, s. 188-190.

[167] *Corpus Hippocraticum*'da yer alan tüm metinlerde cerrahî müdahale konusundaki temkinli yaklaşım dikkat çeker. Hekimlerin öncelikle diyet önlemleriyle hastalığı tedavi etmeleri beklenir. Şayet sonuç alınamıyorsa ilâç tedavisi düşünülebilir. Cerrahî müdahale ancak son aşamada devreye girmelidir. Hem Hippokrates hem de Galenos kanser vakalarında bile cerrahî müdahalenin gerekliliğine şüpheyle yaklaşırlar. (Porter, 2007, s. 60)

[168]"Diyet, bugünkünden daha geniş anlam taşıyor ve sadece yeme-içme düzenini değil, egzersiz, banyo, gevşeme ve ilâçları da kapsıyordu. Yunanistan'da oyunlar için çalışan atletlerin gereksinimlerine yanıt olmak üzere ortaya çıkmıştı. Ancak kısa sürede, hastaların tedavisinde önemli bir yöntem haline geldi ve ardından da hastalıklardan korunmak için sağlıklılara uyarlandı." (Jackson, 1999, s. 26)

[169]Etiyoloji (*aitiologia*, Yun.): Tıp alanında hastalık ve patolojilerin neden ve değişkenlerini araştırma anlamında kullanılır.

> (tanrı tarafından bahşedilmiş) yüklemeleri cahillik, çaresizlik ve şaşkınlıktan kaynaklanır. (Hippokrates, 1897, s. 547; Kollesch ve Nickel, 2007, s. 157)[170]

Bu rasyonel yaklaşımın benzeri, Kutsal Hastalık'da (epilepsi) olduğu kadar kesin olarak ifade edilmese de, 'Hava, Su ve Yer/ler Üzerine'[171] kaleme alınan metinlerde de rastlanır. Çevre koşullarında yaşanan değişimden kaynaklanan etkenlerin, (iklim şartları, suların niteliği, yaşanan bölgenin coğrafî konumu ve benzeri) yaşam tarzı da göz önünde bulundurulmak suretiyle, insan sağlığına olan etkileri inanç (tanrısallık) boyutu dikkate alınmaksızın değerlendirilir. Ancak hastalıkların seyri konusunda günleri esas alan yaklaşım son tahlilde nümerolojik[172] bir içeriğe sahiptir. Hastalığın doğanın tedavi eden gücü ya da hekimin yardımıyla iyileşmesi veya daha da kötüleşmesinde bazı günler kritik önem taşır. Hippokratesçi hekimler için hastalığın 4., 7., 11., 14.,17., 20., 34., 40. ve 60. günlerinin prognoz[173] açısından kritik önemi vardır. (Eckart, 2005, s. 16)

Hippokratesçi tıbbın hastalıktan çok hasta üzerine yoğunlaştığını daha önce vurgulamıştık. Bu yaklaşım 19. yüzyıla kadar batı dünyasında tedavi kültürünün özünü oluşturacak ve değişmeyecektir. (Bergdolt, 1999, s. 36) *Corpus Hippocraticum*'da en basit tanımıyla hastalık, sağlıktan hareketle tanımlanır. Sağlık bedenin denge (uyum) haliyken, dengesizlik (uyumsuzluk) durumunda hastalık ortaya çıkar; vücudun dengesini sağlayan ise beden sıvılarıdır (*humores*). Ancak sağlıklı beden için sıvılarının dengeli karışımı (*synkrasie*) önkoşuldur. (Eckart, 2005, s. 15) Daha önce doğa filozoflarından, özellikle Empedokles'den, bildiğimiz *humores*, sarı safra, kan, balgam ve kara safra bedende mevcut olup, dengeli olmaları durumunda bedensel bir *Harmonie*, birinin fazla olması durumunda ise bozulma, *Disharmonie*, ortaya çıkar.

---

[170]İki farklı çeviri esas alınmıştır.
Corpus içinde 'Kutsal Hastalık' başlığı altında yer alan metindeki bazı ifadeler hastalıkların nedeni olarak tanrıların gösterilmesine ilginç bir yanıt oluşturmaktadır: "Yine ben burada, kimsenin kutsal olarak kabul etmediği ancak ondan (Kutsal Hastalıktan) hiç de geri kalmayacak kadar şaşırtıcı ve harika hastalıklardan bahsetmek itiyorum." (Hippokrates, 1994, s. 165)

[171] Bölüm başlığı Almanca çevrilerde '*Über Luft, Wasser und Ortslagen*' (Flashar, 1966), '*Über Luft, Wasser und Örtlichkeit*' (Neuburger, 1906) olarak yer almaktadır.

[172]Nümeroloji (Sayıbilimi): Geleceği okumak veya karakter çözümlemesi gibi amaçlarla sayıların kullanılması.

[173]Prognoz: Bir hastalığın süresi, seyri ve sonucunun tahmini.

Hippokratesçi anlayışta hastalıkların (beden sıvıları dengesinde bozulma) nedenini yanlış beslenme, iklimsel değişiklikler, hareketsizlik, olumsuz çalışma koşulları, kötü hava solunması veya sağlıksız su kullanımı gibi *dışsal* (doğal) koşullar oluşturur. Tedavi için öncelikle *bozulmaya* neden olan koşullar bilinmelidir. Bu bağlamda yaralanmalar, *dışarıdan* uygulanan aşırı güç ile ortaya çıkan kemik kırılması, doku parçalanması gibi kanamalı bir durumken, hastalık başlangıçta ve belki uzun bir süre nedeni içerde -bilinemez/görünemez- kalan bir olgudur. İlkinde kırık veya yaralı dokunun tedavisi ile kanama dururken, ikincisinde içten içe (görünmeden) *bozulma* sürer. (Krug, 1993, s. 51)

Hippokrates tıbbında hastalıklarla mücadele son tahlilde, bozulan vücut dengesinin yeniden sağlanmasından başka bir şey değildir. Tedavi, bedende zaten mevcut olan doğal gücün ortaya çıkarılması, devreye sokulmasıdır; tedavi süreci sadece bu amaca yönelik olarak uygulanmalıdır. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 41)

Hippokrates tıbbına göre genel olarak hastalıklar üç aşamadan geçer. Birinci aşama (*Apepsie*) hastalık yaratan patojenlerin vücuda girdiği andaki, hastalığın henüz olgunlaşmamış halidir. İkinci aşama (*Pepsis*) hastalığın olgunluk dönemi olup, yükselen ateşle hastalığın zararlı etkilerinin vücutta bertaraf edilmeye çalışıldığı dönemdir. Son aşama (*Krisis*) hasta organın yıkımı ya hızlı biçimde gerçekleşir ya da tedricî bir seyir izler (*Lysis*). Ancak akut hastalıkların seyri farklıdır; 'kritik günler' tanımı akut hastalıklar için yedi gün ile sınırlıdır. Kuşkusuz burada bahsi geçen yedi gün sınırlaması akut hastalıkların doğal olarak gözlemlenmesi sonucu ulaşılmış, bilimsel bir saptama olmaktan çok, kökleri Pythagoras'a uzanan sayılar (nümeroloji) öğretisinin bir sonucudur. (Pagel, 1915, s. 65-66)

Vücutta doğal olarak mevcut olan (sarı) safra (*chole*) ve salya (*phlegma*)[174] hastalık sırasında fazlalaşır; soğuk algınlıklarında balgam-salya, ishal ve yazın ortaya çıkan

---

[174] *Phlegma* (Lat.) kelimesi (bedendeki) balgam, salya, sümük, sümüksü sıvı anlamlarına gelmektedir. Biz *Plegma*'ya karşılık olarak, metindeki anlamına uygun düşecek şekilde, yerine göre balgam, yerine göre salya kelimelerini kullandık. Diğer yandan, A. Sait Aykut'un İbn Sina (2007) çevrisindeki *Phlegma*'tanımını açıklama gücüne binaen buraya alıyoruz: "Balgam eski tıpta sadece bildik anlamda balgam değil, vücudun sağlığını korumasında etkili olan tüm katı ağır salgılardır." *Melankolinin Teşhis ve Tedavisi.* Çev. A. Sait Aykut, Dip not 21, s. 36.

kusma vakalarında sarı safra, yine mani halinde beyindeki sarı safra üretimi artar; diğer bir ifadeyle bu sıvı artışı bahsi geçen hastalıklara neden olur. Homeros'dan beri yaşamla özdeşleştirilen kan, kadınların adet dönemlerinden, burun kanamaları, yaralanmalar ve hacamat dolayısıyla tanıdık bir beden sıvısıdır. Hippokratesçi hekimler tarafından hastalık nedeni olarak görülen kan fazlalılığını vücuttan atmak üzere uygulanan hacamat, Galenos tarafından da benimsenmiş ve yüzlerce yıl boyunca en önemli tedavi yöntemlerinden biri olarak hemen her hastalıkta uygulanmıştır

Son beden sıvısı kara safra (*melaina chole*) hastalık teorisinde yerini ilk üç beden sıvısına göre daha geç almıştır. Vücuttaki kara safra miktarının artmasının, insanları düşünceli, karamsar, üzgün, içekapanık, umutsuz, bezgin karakter özelliklerine sahip bir kişiliğe dönüştürdüğüne inanılmaya başlamasıyla, 'melankoli' kültürel bir fenomen haline dönüşecektir. Kara safra sıvısının bedendeki artışıyla ortaya çıkan hastalıkların en önemlisi melankoli halidir. Hippokrates tıbbına göre, melankoli tedavisinde vücutta fazla biriken kara safra sıvısının atılması gereklidir. Vücutta herhangi bir nedenle kara safra seviyesi yükselerek beyinde basınç yoluyla hastalığı ortaya çıkarıyorsa, bu dengesizlik ancak fazla (birikmiş) sıvının bedenden atılmasıyla giderilebilecektir. Zararlı sıvının bedenden atılmasının en etkili yolu ise bağırsaklar yoluyla tahliye edilmesidir. Antikçağ tıbbı sadece hasta olunduğunda değil, bedenin zararlı unsurlardan temizlenmesi için yılda bir kaç kere müshil kullanımını gerekli görür. Ancak kara safra sıvısının artarak melankoli nedeni haline geldiği durumlarda, bedenin temizlenmesi (*évacuation*) için müshil kullanımı zorunlu hale gelir.

Daha önce belirtildiği gibi, beden sıvılarının denge durumundan uzaklaşmasında (*dyskrasie*) hava, su ve toprak dışında çok sayıda unsur rol oynar; yanlış beslenme, uykusuzluk, dışkılama, çalışma koşullarından kaynaklanan sorunlar, yaş, hareketsizlik, topraktaki zararlı maddeler, mevsimine göre yanlış giysi seçimi temiz olmayan sular ve benzeri birçok etken, beden sıvılarının dengesini bozarak hastalık nedeni olabilir. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 40; Horstmann, 2010, s. 9) Hekimin görevi, bozulan sıvı dengesini, neden kaynaklandığını çözerek, yeniden denge durumuna getirmektir. Yukarıda sayılanlar kadar önemli olan bir diğer konu da cinsiyet farklılıklarıdır; erkekler sıcak ve kuru, kadınlar ise soğuk ve nemli beden özellikleriyle

tanımlanırlar. Bu konuya aşağıda, beden sıvıları öğretisine ayrılan bölümde yeniden değinilecektir.

Hippokratesçiler için sağlık her durum ve zamanda sahip olunabilecek bir şey değildir, bilâkis sadece bireyin kendine uygun koşullarda yaşamasıyla kavuşulabilir. (Bergdolt, 1999, s. 35) Bu bağlamda Antikçağ'ın 'diyet'[175] anlayışını, düzenli bir yaşam için belirlenmiş kurallar manzumesi olarak da kabul etmek mümkündür. Hippokratesçi tıp ile beden sağlığının anahtarı haline gelen *diyet* kavramı, gelecek yüzyıllarda Bergamalı hekim Galenos tarafından tekrar ele alınarak geliştirilecektir. (Eckart, 2005, s. 16)

Hippokrates tıbbının bir başka önemli özelliği, bedende hiçbir olgunun nedensiz ortaya çıkmayacağına dair kabuldür. *Corpus*'un *Sanat Üzerine* başlıklı bölümünde yer alan ifadeler bu görüşü teyit eder; "Tesadüf hiçbir şey değildir, çünkü her olayın bir nedeni vardır. Tesadüfler ile içeriği olmayan tanımlar bir mevcudiyet oluşturmaz: ama hekimlik sanatında teşhisler 'Neden'lerle vücut bulur." (Hippokrates, 1895, 1. c. , s. 10) Bu düşünce, daha sonra her olayın maddî veya manevî nedenlerin sonucu olduğunu savunan determinist[176] prensibi oluşturacaktır. Bu metnin kaleme alındığı 5. yüzyılda, Demokritos'un hocası ve Atom Kuramı'nın babası olan Leukippos'da 'Akıl Üzerine' başlıklı metinde benzer bir yargıda bulunur: "Hiçbir şey nedensiz oluşmaz, bilâkis her şey belirli nedenlerden ve gereklilikten doğar." (Diels, 1903, s. 365)

Kuşkusuz *Corpus*'da yer alan ifade Aristoteles'i önceleyen anlamıyla büyük bir öneme sahiptir. Bu yargı aynı zamanda tüm Antikçağ'ın beden algısının temelinde yatan anlayışı bize özetler: İnsan bedenine ilişkin soruların yanıtları mutlaka doğada aranmalıdır. Her şey evrene öykünen *plan* çerçevesinde gelişir. Bu bağlamda ister fiziksel, ister ruhsal olsun, hastalıkların nedenleri tesadüflerle açıklanamaz, doğa böyle bir plansızlığı kabul etmez. Hastalık *önceden* planlanmış duruma göre bir sapmaya işaret eder ve bedenin dengesini oluşturan sıvıların, temel elementlerle olan ilişkisi

---

[175]Antikçağ hekimleri, özellikle Hippokratesçiler, her türlü hastalığın, dengeli (sağlıklı) yaşam tarzından bir sapma, bozulma olarak gördükleri için, tedavi amacıyla mutlaka uygun bir diyet önerirler. Yunanca '*díaita*' kelimesinin 'yaşam tarzı' anlamına gelmesi (Porter, 2007, s. 69; Thommen, 2007, s. 43) anılan dönemde sağlıklı beden için yaşam tarzına ne denli önem verildiğini açıklar.

[176] Determinizm (gerekircilik-belirlenimcilik): Her olayın başka olayların gerekli ve kaçınılmaz sonucu olduğunu ileri süren öğreti.

bozulduğunda ortaya çıkar. Bu da bize başta Hippokrates tıbbı olmak üzere Antikçağ boyunca çevre koşulları olarak tanımlanan dışsallıkların neden çok önemli olduğunu açıklar. Son tahlilde hava, su, ateş ve toprak olarak gruplanan temel elementler insan bedenini doğrudan etkileyen tüm dışsal koşulların genel bir ifadesidir. Bu dışsallıklar iyi yönetilmedikleri durumlarda beden sıvılarının dengesini ve kalitesini bozarlar, böylece 'hastalık' olarak tanımlanan istisnaî hal ortaya çıkar.

Hastalıkların nedenleri ve tedavi yollarının üzerine inşa edildiği kozmoloji kuramının baş aktörleri daha önce de belirtildiği gibi 'temel elementler ve beden sıvıları' kuramlarıdır. Batı dünyasındaki etkisi yüzyıllar boyunca etkili olacak bu öğretilerin önemine yeri geldikçe yeniden değinilecektir.

2.2.2. Hippokrates Tıbbı ve Beden Sıvıları

Yukarıda değinildiği gibi, doğayı oluşturan temel elementler ile beden sıvıları arasında başlangıçta *paralellik*, daha sonra *beraberlik* oluşturulması düşüncesi Hippokrates öncesi doğa filozoflarının başat ilgi alanlarından biri olmuştur. Kuşkusuz beden sıvıları sadece Yunanlı hekim ve filozoflara özgü bir ilgi alanı değildi. Örneğin Eski Mısır kültürüne ilişkin ayrıntılı tıbbî bilgilerin yer aldığı Ebers ve Edwin Smith Papirüsleri'nde *phlegma* (salya) sıvısından bahsedilmektedir. (Longrigg, 2003, s. 92)

Analoji yapılarak temel elementlerden hareketle evreni (*makrokosmos*), beden sıvılarından hareketle insanı (*mikrokosmos*), giderek ortak bir varoluşu açıklama çabaları, İÖ 7. yüzyıldan itibaren Antik dünyada en çok tartışılan, çalışılan konuların başında gelmiştir. Çalışmalar başlangıçta doğa filozoflarının kontrolünde gelişirken, hekim-filozofların katkıları giderek artacaktır. Bu değişimde, Geç Antikçağ'da insan bedenini tanıma çabaları ve hekimliğin bir meslek, sanat, olarak görülmeye başlaması, önemli etken olmuştur.

Çoğunluğu İÖ 5. ve 4. yüzyılda derlenmiş tıbbî metinlerden oluşan *Corpus*'a hâkim olan ruhun, rasyonel-bilimsel bir bakış açısını yansıttığını söyleyebiliriz. Kuşkusuz dönemin tıbbî metinlerinde bu denli kendini belli eden bu sistematik ve bilimsel

düşünce biçimi, büyük ölçüde Plâton ve özellikle Aristoteles felsefesinin etkisinden kaynaklanmaktadır. Ancak Beden Sıvıları Öğretisi'nin altyapısını ön-Sokratik filozofların doğa bilimleri alanındaki arayışları ve daha da önemlisi Empedoklesçi bilimsel geleneğin insan bedeniyle temel elementler arasında kurduğu ilişkinin oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Hippokrates ve Hippokratesçi geleneğe mensup hekimler temel sıvıların varlığını tartışmaktan çok, ki bu tartışma doğa filozofları tarafından büyük ölçüde sonuçlandırılmıştır, beden üzerindeki etkilerini inceleyerek, yaşamsal öneminin ortaya çıkarılmasıyla meşgul olmuşlardır. Ancak humoral[177] patoloji alanındaki bu hızlı gelişme Hippokrates sonrası dönemde önemli ölçüde yavaşlayacak ve Galenos'a (130-200) kadar yaklaşık beşyüz yıl boyunca fazla yol kat edilemeyecektir.

Hippokrates öncesi doğa filozofları, bedenlerin evren gibi elementlerden (toprak, su, ateş ve hava) oluştuğunu kabul eder. Her temel elementin nitelikleri farklıdır; hava soğuk, ateş sıcak, toprak kuru ve su nemli bir karaktere sahiptir. Hippokrates tıbbı doğa filozoflarının bu kabulünü elementlerin niteliklerinden hareketle insanı oluşturan dört beden sıvısıyla (kan, salya, sarı safra, kara safra)[178] karşılaştırarak eşleştirir. İnsan bedenini oluşturduğu kabul edilen beden sıvılarının, evreni var eden temel elementlerle niteliklerine (sıcak, soğuk, nemli ve kuru) uygun şartlarda uzlaştırılması suretiyle, doğal çevreyle *uyumlu* bir yaşam tarzı amaçlanır. Burada nihaî hedef, evrende zaten var olduğu peşinen kabul edilen uyumun bedende de sağlanması, ancak bunun doğal çevre koşullarıyla karşılıklı bir denge içinde yapılandırılmasıdır. (Magner, 2005, 98 vd.)

---

[177] Biz bu metinde kan, salya, sarı safra ve kara safradan oluşan dörtlüyü 'Beden Sıvıları' olarak anacağız. Türkçe metinlerde beden sıvısı (*humor*) anlamında salgı, (Ar.) hılt ve suyuk kullanılmaktadır.

[178] Kuşkusuz kara safra ile kan Antikçağ'dan Hıristiyanlığa en çok ilgi çeken iki beden sıvısıdır. Bedenin temel yapı taşı özelliğindeki kan çok sayıda incelemeye konu olmuştur. Biz burada çalışmanın tümünü kapsayan boyutta önemli gördüğümüz bazı çalışmaları vermekle yetineceğiz. Tıp tarihinde kan için bkz. Badur, 2003, s. 85-107; beden sıvıları ve temel elementler bağlamında kan için bkz. Conticelli ve Gabriele, 2003, s. 108-132; Ortadoğu ve Arap-İslam kültüründe kanın önemi için bkz. Aykut, 2003, s. 162-180; kan ve büyü ilişkisi üzerine bkz. Camporesi, 2004; kan-kalp anatomisi hakkındaki bilgilerin tarihi üzerine bir giriş için bkz. Young, 2004, s. 29-80; etnisite ve kan ilişkisi üzerine bkz. Ökten, 2003, s. 133-161.

Koslu hekim *Corpus*'un Anatomi ve Fizyoloji'ye ayrılmış bölümünün 'İnsan'ın Doğası'[179] başlıklı alt bölümünü beden sıvılarına ayırmıştır.[180] Buna göre her beden sıvısının vücutta bir kaynağı mevcuttur; sıcak karakterli kanın kaynağı kalp, soğuk karakterli salyanınki baş, kuru karakterli sarı safranınki karaciğer, nemli karakterli kara safranınki ise dalaktır. Böylelikle her beden sıvısı niteliklerine uygun temel elementle eşleşme imkânına sahip olurken, kanın elementi ateş, salyanın elementi hava, sarı safranın elementi toprak ve kara safranın elementi su olacaktır. Dört beden sıvısının doğru oranda *karışımı* durumunda, yani bir beden sıvısının diğerine göre fazlalığı/azlığı, diğer bir ifadeyle *etkisi*, söz konusu olmadığında, o beden için *sağlıklı* denir.[181]

Sıvıların karışımında ortaya çıkacak bir dengesizlik, hastalık (*dyscrasia*) nedenidir. Hippokrates tıbbına göre tüm hastalıklar beden sıvılarının vücutta dengeli bir karışım *oluşturmamasından* kaynaklanır. Her sıvının niteliği ve işlevi farklı olduğu için, dengeli karışımdan (altın oran) eşit oranda salgılanma (karışım) sonucu çıkarılamaz. Özellikle salya ve sarı safranın fazlalığı[182] farklı hastalıklara neden olacaktır. (Hippokrates, 1895, s. 195; Pagel, 1915, s. 64-65; Neuburger, 1906, s. 205; Jouanna, 1996, s. 68)

Sıvıların kalitelerine göre ayrımıyla, her birine uygun düşen karakter özelliği de ortaya çıkarılmış olur: Bedenlerinde salya üretimi fazla olan flegmatikler sakin ve tembel, kanı fazla olan sanguinikler sıcakkanlı, kara safra üretimi fazla olan melankolikler karamsar, içe dönük ve sarı safra üretimi fazla kolerikler öfkeli bir mizaca sahip olurlar. Her mizaca (beden sıvısına) uygun düşen bir mevsim, bir metal ve mineral, bir yaşam

---

[179] *Corpus*'un bu bölümünün (*De natura hominis*) Hippokrates'in damadı Polybos tarafından kaleme alındığı tahmin olunmaktadır. (Krug, 1993, s. 47)
De natura hominis (İnsanın Doğasına Dair) üzerine ayrınlı bir çözümleme için bkz. Matentzoglu, 2011, s. 63 vd.

[180] Ana başlıklar ve bölüm başlıkları bağlamındaki sınıflandırmanın referansı bizim bu çalışmada esas aldığımız üç ciltlik edisyondur.

[181] *Corpus*'un 'İnsan'ın Doğası' başlığı altındaki bölümünde (IV §8) beden sıvılarına ilişkin şu ifade yer almaktadır; "İnsan vücudu kan, balgam ve iki ayrı tür olmak üzere, sarı ve kara safraya sahiptir. Bunlar insan vücudunun doğasını oluşturur; bu sıvılardan dolayı sağlıklı veya hasta olur. Anılan sıvıların bedende karışım, etki ve miktar olarak doğru oranlarda ve karşılıklı olarak uygun ilişkide bulunması durumunda sağlıklı olunur." (Hippokrates, 1895, s. 194-195) Aynı bölümün başka bir çevirisi için bkz. Galenos, 2007, s. 133.

[182] Sarı safra ve salyanın neden olduğu rahatsızlıklar, *Hastalıklar* II (32) kitapçığında farklı örneklerle anlatılmaktadır. Özellikle salya (burun ve geniz akıntıları) mevsim değişikliklerine bağlı olduğu için farklı organları (beyin, akciğerler, kulak, burun) etkilediği için çok sayıda farklı örnek verilmektedir. Ancak sarı safra fazlalığından rahatsızlıklar için XIX. (s. 419) ve XL. (s. 430-431) başlıklara bakılabilir. (Hippokrates, 1897, s. 406-461)

dönemi,[183] bir renk, gün saati, tedavi şekli, beslenme tarzı, 9. yüzyıldan itibaren geçerli olmak üzere ise, bir gezegen söz konusudur. (Földényi, 2004. s. 65) Böylelikle beden sıvılarından hareketle, dört temel karaktere atfedilecek *sonsuz sayıda* özelliğin yer aldığı bir yelpaze oluşturulabilir.

Hippokratesçi hekimler için özellikle mevsimlerin beden sıvıları üzerindeki etkisi çok önemlidir; her mevsim bir beden sıvısına hükmeder. Kış mevsiminde bedendeki en soğuk karakterli sıvı olan salyanın miktarı artarak soğuk algınlıkları, bronşit, akciğer iltihabı gibi hastalıklara zemin hazırlar. İlkbahar'da salya bedende hâlâ yoğun biçimde var olmasına karşın, yağmurların artması, havaların ısınmaya başlamasıyla kan miktarı artarak bahar yorgunluğu, dizanteri ve burun kanamalarına neden olur. Sıcak ve kuru yaz aylarına gelindiğinde kan hâlâ bedende fazlasıyla mevcuttur, ancak bu kez sarı safra sıvısının sonbahar aylarına kadar sürecek hâkimiyeti başlar. Bu dönemde sarı safra sıvısındaki artışla yüksek ateşin görüldüğü tropikal Malarya hastalığı bedeni etkiler. Yaz sonunda havaların serinlemesiyle birlikte ateşli vaka azalır, ancak yine de birçok insan tekrarlayan ateş nöbetlerine maruz kalırken, ciltleri kara sarı bir renk alır ve dalakları büyür. Hippokratesçi hekimlere göre kuru sonbahar ayları soğuyan insan bedeninde kan seviyesinin en düşük olduğu dönemdir. Bu dönemde ateşin düşmesi, sarı safranın azalmasından kaynaklanır ancak, bu kez kara safra yükselmeye başlar. Sonbahar mevsiminde kara safra bedende en yüksek seviyesine ulaşır. (Neuburger, 1906, s. 206; Porter, 2005, s. 30; 2007, s. 61)

Yine hastalıklarla hava şartları arasındaki ilişki ve hastalıkların mevsimsel şartlara göre farklılık göstermesi üzerine tespitler *Aforizmalar*'ın III. bölümünde ayrıntılı biçimde sayılır. Örneğin sonbaharda seyreden hastalıklar ölümcül iken, ilkbahar ölüm oranın en düşük olduğu en sağlıklı mevsimdir. Yine sonbahar melankolikler için tehlikelidir. (Fuchs, 1895, s. 85-91)

Yukarıda Hippokrates tıbbında hastalığın nasıl tanımlandığını gördük; hastalık son tahlilde *normal*den ayrılış, *farklılık* yaratan bir durumdur ve bu *yeni* durum, nedeni ne

[183] Hippokrates Tıbbı'nda sıcak ve nemli (kan) çocukluk/ilkbahar dönemine, sıcak ve kuru (sarı safra) gençlik/yaz dönemine, kuru ve soğuk (kara safra) olgunluk/sonbahar dönemine, soğuk ve nemli (salya) yaşlılık/kış dönemine tekabül eder. (Böhme, 1996, s. 19)

olursa olsun, denge halinden uzaklaşılmasını, var olan *mevcut* bedensel uyumun (*Harmonie*) bozulmasını beraberinde getirir. Hippokratesçi tıbbın dayandığı mantık, yeni durumda, yani hastalık (*Disharmonie*) halinde, denge oluşabileceğini kabul etmez. Bedenin içine düştüğü dengesizlik (hastalık) halinden tek kurtuluş yolu, öngörülen tedaviye (hekim tavsiyesine) uyarak, yeniden denge (sağlık) konumuna *geçebilmektir*. Tedavi, yani *diyet*, önceden *tanımlanmış* sağlıklı olma halini garanti eden yaşam tarzına, uyuma, kesin dönüşü ifade eder.

Antikçağ Yunan Dünyası'nda yaratılan hekimlik mucizesinin ahlâkî temelini, *dyscrasia* (hastalık) durumunda öngörülen tedavinin, *yaşam tarzı* olarak kabul edilmesi oluşturmaktadır. Böylece insanın sağlıklı -uyumlu- olma halini *daimî* kılmayı amaçlayan 'yaşam tarzı' bir ideale dönüştürülmüş olur; beslenmeden uyku düzenine, egzersizden dışkılamaya, banyo alışkanlıklarından cinsel yaşama, nefes alıp vermeden çalışma koşullarına, hatta düşünsel işlevlere kadar her şey bir 'düzen'e konur. Bu nedenledir ki, Plâton'un diyaloglarında sağlığın bedendeki organların tabiata uygun bir *düzenle* sıraya girmesinden,[184] hastalıkların ise tam tersine, tabiata aykırı bir sıra oluşmasından kaynaklandığı ifadesi yer alır. Diğer yandan Plâton için düzen sadece bedenin sağlığı değil, aynı zamanda güzelliğidir de.[185]

Bu noktada ön-Sokratiklerin evren algısını anımsamakta fayda görüyoruz. Doğa filozofları evreni mükemmel bir uyuma göre kurgulanmış *mekanik* bir yapı olarak tasarlamışlardır. *Değişmez* elementlere atfedilen önem, bu uyumun vazgeçilmezliğini ispat içindir. Karışımların, değişmezlerin düzenli birliği ilk elde akla evren (kozmik düzen) veya insanı getirse de, ölçü, simetri, uyum ve düzen, kentlerin planlanmasından yönetim şekline, varlıkların tasnifinden estetiğe kadar her şeyde mevcuttur.[186]

---

[184] "(…) bu bileşimler tabiata aykırı bir düzenle meydana gelirlerse bozulurlar." (*Timaios*, 82c)

[185] "-Sağlık nereden gelir? Bedenimizdeki örgenlerin tabiata uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından değil mi? Hastalıksa bu örgenlerin tabiata aykırı bir sıraya girmesi, birbirine bağlanmamasıdır.
-Öyle.
-Onun gibi, doğruluğu yapan da içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıralanıp bağlanışı; eğriliği yapan da, bu bağlanıp sıralanmanın tabiata aykırı oluşudur.
-Doğru.
-Öyleyse, iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse, hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür." (*Devlet*, 444d-e)

[186] İnsan bedeninin devlet teorisine model oluşturması üzerine bir inceleme için Klaus Bergdolt'un (2005, s. 131-144) *Mikrokosmos und Makrokosmos – Der menschliche Körper als Staatstheoretisches Modell*

Avrupa kültürlerinde yaklaşık iki bin yediyüz yıldır temel elementlerle kozmik düzene, beden sıvılarıyla insan sağlığına temel oluşturan *denge* durumunun, son tahlilde bir 'uyum arayışı' olduğunu söyleyebiliriz. Uyumsuzluk ne evren ne de beden için arzu edilen bir şeydir; Erken Ortaçağ'dan itibaren yükselen Hıristiyanlığın da etkisiyle evrensel bağlamda düzensizlik, giderek *kaos*un, insan özelinde ise uyumsuzluk *ötekileşme*nin hazırlayıcı, giderek belirleyici unsuru haline gelecektir. Bu bağlamda uyumsuzluk halinin, aykırılığın ortaya çıkışına olanak sağlayan *ara* bir durum olduğu söylenebilir. Tüm mücadele *kaos*un karşıtı olarak uyumun varlığını sürdürebilmesi için verilir. *Kosmos* tanımı gereği ilahî anlamından uzaklaştıkça *kaos*, içine *hapsedildiği* dar anlamından çıkarak yaygınlaşmaya, giderek kabul görmeye başlar. Uyumlu beden nasıl düzenli bir *Polis*[187] için örnek olursa, hastalıkla uyumsuz hale gelen beden, *Polis* için *Disharmonie* demektir. Benzer şekilde *Polis*in örnek yapılanmasından hareketle uyumlu beden tasarlanabilir.

2.2.3. İskenderiye Kenti'nde Ortaya Çıkan Tıp Ekolleri[188]

Yunanistan yarımadasında ve Anadolu'nun Ege Denizi kıyılarından İÖ 7. yüzyıldan başlamak üzere düşünce, sanat ve bilim alanlarında yaşanan ihtişamlı süreç siyasî alanda yaşanan çalkantılar nedeniyle yavaşlayacak, giderek bir gerileme dönemine girilecektir. Büyük İskender tarafından kurulan dev imparatorluk İÖ 323 yılındaki ölümünden sonra üç bölgeye ayrılmıştır: "Yunanistan ve Makedonya, Antigonos ve sülâlesine (Antigonidler) kalırken, Pers ve Babil ülkeleri Selefkos ve sülâlesine (Selefkoslar veya Selefkiler); Mısır ise Ptoleme sülâlesini kuran Ptolemeus Soter'e verildi." [yazım aynı] (Ronan, 2003, s. 118)

---

başlıklı makalesine bakılabilir. İnsan bedeni ve devlet aygıtı üzerinden yapılan analojiyi, yüzyıllar sonra (1651) siyaset teorisinin temeline oturtacak olan kişi İngiliz felsefeci ve siyaset bilimcisi Thomas Hobbes'dur. 'Politik beden' üzerine görüşleri için bkz. *Leviathan*, 1993, s. 17-19.

[187] Antik Yunan'da şehir, şehir devleti.

[188] Danielle Gourevitch (1996, s. 114-117), Hippokrates'in takipçileri tarafından, (İÖ 3. yüzyıl) tıbbın gizin bilimi (*episteme*) olarak görüldüğünü, bu bağlamda tıbbı bilginin kazanılması, korunması ve aktarılması konusunda tarikat ilişkilerinin varlığından hareketle, tıp okulu, ekolü yerine 'tıbbî tarikatlar'ın kullanılmasının daha doğru olduğunu savunuyor. Gary B. Ferngren'in İskenderiye Tıp Okulları'na atfen *medical sects* (*haireseis*) üzerine Gourevitch'in anılan makalesine referansı için bkz. Ferngren, 2009, s. 19-20. Tıp okulu-ekolü ve tarikatı (*secta*) tanımlarına geleneksel bir yaklaşım için bkz. Steger, 2004, s. 25.

Bu ortamda başta Hippokrates ile başlayan bilimsel tıp geleneği olmak üzere bilim, felsefe, hitabet ve drama sanatı alanlarında İÖ 3. yüzyıldan itibaren belirgin bir gerilemenin yaşandığını söyleyebiliriz. Ancak her çağda farklı coğrafyalarda örnekleri görüleceği üzere, düşünsel alanda üretim hiçbir zaman durmaz, yaratıcılık kesintiye uğramaz. Bazı merkezler farklı nedenlerle çekiciliklerini yitirirken, başka merkezler coğrafî konumları, ekonomik şartları ve siyasî istikrarın sağladığı huzurla bilimsel alanda üretim yapacak olanlara kapılarını açar. İşte İÖ 331 yılında Büyük İskender tarafından kurulan, ancak Ptolemaios Soter tarafından imar edilen İskenderiye[189] kenti de döneminin farklı alanlardan entelektüellerine böyle bir olanak sunmuştur. Kuşkusuz İskenderiye kenti coğrafî konumu itibariyle de, Helen bilim ve dilinin Doğu'ya açılan kapısı olarak ayrıcalıklı bir konumdadır. Daha sonra göreceğimiz gibi İskenderiye kentinde konuşulan Yunanca, yüzyıllar boyunca geniş bir coğrafyanın bilim ve düşün alanında vazgeçilmez ortak dili (*lingua franca*) olacaktır.[190]

Hippokrates bilimsel tıbbın ortaya çıkmasına çok önemli katkı yapmış olmakla birlikte, Galenos ile başlayan ikinci büyük dalgaya kadar geçen yaklaşık beş yüz yıllık sürede farklı düşünce akımlarına mensup filozoflar, hekimler sağlık alanında düşünmeyi sürdürecek, teşhis ve tedavi sanatına katkıda bulunacaklardır. Ancak bu dönemde ortaya çıkan irili ufaklı birçok tıp okulunun tarikat benzeri bir yapıya sahip oldukları söylenebilir. Sınırlı sayıda üye ve yerel kimlik bu okulların belirgin özelliği olacaktır. Anılan döneme damgasını vuran İskenderiye merkezli tıp okullarının en önemlileri, İnsan Anatomisi ve Fizyoloji[191] Okulu,[192] Deneyciler, Dogmatikler ve *pneuma*cı Tıp

---

[189] Bir Antikçağ metropolü olarak İskenderiye kentinde, başta tıp alanında olmak üzere, yeşeren bilimsel ve düşünsel ortamın ayrıntılı tasviri için bkz. Neuburger, 1906, s. 253-262; Freely, 2010, s. 44-66.

[190] Dimitri Gutas (2003, s. 28), Yunanca'nın hâkimiyeti üzerine şu değerlendirmede bulunuyor: "Yunanca, "Arap fetihlerinden sonra Emeviler dönemi boyunca (661-750), hatta muhtemelen 8. yüzyılın ikinci yarısından sonra hemen hemen her yerde kullanılmaya devam etti."
H. Z. Ülken (2011, s. 41), Yunan bilminin yöredeki varlığının ne kadar eskiye dayandığı üzerine şu tesbitte bulunuyor: "Yunan ilmi İslam medeniyetine girmezden epeyce zaman önce birçok yollardan Yakınşark'a girmiş ve yerleşmiş bulunuyordu."

[191] Fizyoloji: Canlıların hücre, doku ve organlarının görevlerini ve bu görevlerin nasıl yerine geldiklerini inceleyen bilim dalı.

[192] İskenderiye'de insan anatomisi üzerine uzmanlaşan Herophilos ve Erasistratos üzerine genel bilgi için bkz. Nutton, 2004, s. 128-139.

Okulu'dur.[193] Aşağıda kısaca bu okulların tıp tarihindeki konumlarına ve önemli temsilcilerine değinmek istiyoruz.[194]

Büyük İskender (İÖ 356-323) tarafından kurulan, ölümünden sonra generallerinden Ptolemaios ve ardıllarının egemenliğinde idare edilen Mısır'ın kuzeyindeki sahil kenti İskenderiye[195] İÖ 3. yüzyıldan 1. yüzyıla kadar sadece tıp alanında değil, doğa ve insan bilimleri alanında da köklü bir düşünce geleneğine sahipti.[196] Kuşkusuz bu birikimin en iyi örneği yangında yok olduğu tahmin olunan ünlü İskenderiye Kütüphanesi'dir. Bu önemli kentin tıp ekolüne mensup hekimleri özellikle insan anatomisi[197] ve fizyolojisi üzerine uzmanlaşmışlardı. İskenderiye'de ortaya çıkan bu uzmanlık, insan bedeni üzerinde otopsi yapılmasını engelleyen dogma ve yasakların ortadan kalkmasıyla sağlanmıştır. Antik Yunan dünyasında tıbbın ve hekimlik sanatının tüm gelişmişliğine karşın, anatomi[198] ve cerrahî[199] alanındaki geri kalmışlık böylece telafi edilmiş olacaktır.

Bergamalı Galenos'un yazdıklarından öğrendiğimize göre bu okulun en önemli temsilcileri Kadıköylü (Khalkedon) Herophilos (İÖ yak. 330-260) ile Koslu Erasistratos'dur. (İÖ yak. 310-250) Hekimlik sanatını Kos Adası'ndaki tıp bilgini Praksagoras'dan öğrenen ve anatominin babası[200] olarak kabul edilen Herophilos'un

---

[193] *Pheuma* kavramı hava anlamına gelmekle birlikte, yerine göre nefes, soluk anlamlarında da kullanılır.

[194] Antikçağ'da İskenderiye kentinin önemi ve bu kentte faaliyet gösteren tıp ekolleri üzerine bilgi için bkz. Nutton, 2008, s. 143-157. Helenistik dönemde Yunan hekimlerin (uzman hekimler, pratisyenler-cerrahlar-gezgin hekimler), toplumsal statüleri, çalışma koşulları ve ekonomik durumları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Kudlien, 1979.

[195] "Herodotos'un da beşinci yüzyılda gözlemlediği gibi, Mısır doktor kaynıyordu. Kendi ziyaretinden iki yüzyıl sonra, Yunan doktorlar güçlü bir şekilde gelmişti; İÖ ikinci ve üçüncü yüzyıllarda İskenderiye'yi ziyaret eden veya İskenderiye'de yaşayan ünlü doktorların listesi öyle uzundur ki, Aristoteles ve Galenos arasında kalan dönemdeki tıptan çoğunlukla 'İskenderiye tıbbı' diye söz edilir." [Macleod (Ed.), 2006, s. 124]

[196] 1. ve 2. yüzyıllarda İskenderiye ve Anadolu'da yetişen hekim ve düşünürlerin geride bıraktığı yazınsal birikim, tarihin çok az döneminde rastlanılabilecek denli zengindir. Dioscorides, Efesli Rufus, Soranos, Arateos ve Galenos gibi isimler bu verimli dönemde ürün vermiş çok sayıda isimden bazılarıdır. (Temkin, 1971a, s. 2)

[197] Her ne kadar doğrudan tedavi amaçlı olmasa da, ilk anatomi çalışmalarının İÖ 3500 yıl önce Sümerler ve Babilliler tarafından yapıldığını biliyoruz. Daha çok kâhinlerin geleceği okumak amacıyla hayvanları parçalayıp karaciger, yürek gibi organlarını çıkardıkları, aynı amaçla bazı kemikleri kullandıkları biliniyor. Yine Eski Mısırlılar'ın gelişmiş mumyalama sanatı nedeniyle insan anatomisi hakkında üst düzeyde bilgi sahibi olduklarını söyleyebiliriz.

[198] Anatomi (*Teşrih*, Osm.) kelimesi Eski Yunanca kesmek, parçalamak anlamında kullanılan *Anatemnien*'den gelmektedir.

[199] Cerrahî (*Chirurgie*, Alm.; *surgey*, İng.), vücutta hastalık veya yaralanma sonucunda ortaya çıkan herhangi bir bozukluğun el ve alet kullanılarak yapılan tedavisi.

[200] Pagel, 1915, s. 83; Magner, 2005, s. 108.

özellikle beyin ve sinir sistemi üzerine yaptığı çalışmalar önemlidir. Beynin sinir sisteminin merkezi olduğunu savunan Herophilos, Tertullianus'un (160-220) yazdıklarına bakılırsa, yaşamı boyunca altı yüzden fazla cesede otopsi yapmıştır. Bu bağlamda İskenderiyeli hekimlerin uzmanlık alanları ayrıntılı biçimde incelendiğinde, en çok birikimin ve ilerlemenin cerrahî alanında sağlandığı görülecektir. Herophilos ilk kez sinirleri duyu ve hareket, damarları atar ve toplardamar olmak üzere ikiye ayırmış, on iki parmak bağırsağını, yumurtalıkları tarif etmiş, karaciğer ve tükürük bezleri üzerinde çalışmıştır. Galenos'un "Antikite'nin Vesalius'u"[201] olarak tanımladığı Herophilos, ölümünden yüzyıllar sonra bile Celsus, Soranos ve Galenos gibi ünlü isimlerin övgüsüne mazhar olabilmiş ender hekimlerden biridir. (Magner, 2005, s. 109 vd.; Meyer-Steineg ve Sudhoff 2006, s. 58 vd.; Bayat, 2003, s. 95; Krug, 1993, s. 61-63)[202]

Antikçağ'ın diğer tüm hekimleri gibi Herophilos da, dört sayısının *büyülü* gücüne inanmış ve bedenin temel fonksiyonlarının dört organ tarafından belirlendiğine inanmıştır; buna göre beynin gücü düşünce, karaciğerin gücü beslenme, kalbin gücü beden ısısı ve sinirlerin gücü duyusal fonksiyonları düzenler. (Bergdolt, 1999, s. 57) Herophilos'un farmakoloji ve jinekoloji alanındaki çalışmaları ve dersleri, yaşadığı dönemde ününü pekiştirmiştir.

Atina'da Aristoteles'in yanında ve Kos'ta tıp eğitimi alan İskenderiye Tıp Okulu'nun diğer bir önemli hekimi Erasistratos (İÖ 310-250) Kos Adası'nda doğmuştur. Fizyolojinin kurucularından sayılan Erasistratos daha çok dolaşım ve sinir sistemi üzerindeki çalışmalarıyla bilinir. Erasistratos'a göre hastalanmadan yaşamak ancak

---

"Herophilos, mantıklı düşünce yöntemini doğrudan araştırmalara uyarlayarak çok önemli anatomik keşifler yapmıştır. Özellikle göz, karaciğer, beyin, genital organlar, damarlar ve sinir sistemi üzerine kayda değer araştırmaları vardır. Onları *pneuma*'nın kanalları olarak görmekle birlikte, duyusal ve motor sinirleri ayrı ayrı tanımlamış, beynin dördüncü ventrikülünden çıktıklarını ve omurilik boyunca gittiklerini fark etmiş, beyni zekânın merkezi olarak kabul etmiş ve aynı zamanda sinir sisteminin de merkezi olduğunu söylemiştir." (Jackson, 1999, s. 21)

[201] '*Vesalius of antiquity*' (Magner, 2005, s. 110)
Andreas Vesalius (1514-1564) insan anatomisi üzerine yaptığı çalışmalarla ünlenmiş Brüksel doğumlu ünlü hekim. 1543 yılında yayımlanan eseri *De Humani Corporis Fabrica* uzun yıllar insan anatomisi üzerine en önemli başvuru kaynaklarından biri olacaktır. Vesalius'un yaşamı ve çalışmaları üzerine ayrıntılı bilgiler (s. 9-40) ve *De Humani Corporis Fabrica*'nın tıpkıbasımı için bkz. Saunder-O'Malley, 1973.

[202] Tıp alanında şüpheciliğin (skeptizm) Herophilos ile başladığı tezini tartışan bir makale için bkz. Kudlien, 1971, s. 280-295.

sağlıklı bir yaşam sürdürmekle, yani diyetle mümkündür. Romalı Ansiklopedist Celsus'un[203] aktardığına göre Erasistratos, hocası Herophilos'la birlikte, ölüme mahkûm edilmiş suçlu ve kölelerin canlı bedenleri üzerinde çalışan ilk hekimlerdir. (*Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, I,4)

Galenos, Herophilos ve Erasistratos'un, Hippokratesçi tıptan farklı olarak, bedenin sağlıklı ve hasta hallerine ilâve ettikleri üçüncü bir 'hal'e dikkat çeker. Buna göre bedenin üç hali sağlıklı, hasta ve ne hasta ne de sağlıklı olma halleridir. İnsanların çoğunluğu, bu *ne – ne de* (*ne-utrum*) olarak tanımlanan, ara durumda yer alır. Her türlü endişeden, üzüntüden ve bedensel sorundan arınmış sağlıklı olma ve hastalık halleri toplumda azınlığı oluşturur. Herophilosçu anlayışa göre, yüksek ateşi atlattıktan sonra nekahet döneminde olanlar ve yaşlılar bu üçüncü halde yer alanlara örnek oluşturur. (Bergdolt, 1999, s. 57-58)

Galenos'un, Herophilos ve Erasistratos'a atfen aktardıklarından anlaşıldığı kadarıyla *Araf*'ta olma hali olarak tanımlanabilecek bu durum, yukarıda anlatılanlardan anımsanacağı gibi, Hippokratesçi tıbbın, bedenin ideal hali olarak tanımladığı sağlık (denge) tanımına uymaz. Burada dikkat çeken husus, hastalık (yüksek ateş) sonrasında, nekahet dönemini yaşayanların, *yeniden* 'sağlıklı' azınlığa katılamayacaklarıdır, kaldı ki *ne – ne de* grubunun bir bölümü bu kesimden oluşmuştur. Diğer yandan yaşlıların bu grupta yer alması, bizi İskenderiye Tıp Okulu'nun *saf* sağlık tanımını yaşamın *gençlik* çağıyla ilişkilendirdiği sonucuna götürür. Ancak ileride göreceğimiz gibi, Batı Dünyası'nın hastalık algısında, Herophilos'un 'bedenin üçüncü hali' tanımının, Hipokratesçi hastalık-sağlık düalizmi karşısında şansı olmayacaktır.

İskenderiye'de İÖ 3. yüzyılda etkin olan bir diğer tıp ekolü Deneyciliktir. Tıpta Dogmatizm'e karşı İskenderiyeli Serapion tarafından kurulan bu ekole göre insan sağlığı alanında en önemli konunun, tedavi yöntemlerinin, özellikle de ilâçla tedavi yönteminin geliştirilmesi olduğu savunulur ve teorik tıbba şüpheyle yaklaşılır.

---

[203] Celsus (İÖ 10-50), Herophilos ve Erasistratos'un canlı teşrih yapmasına tıp biliminin gelişimi açısından yaklaşır ve sakınca görmez. [Eckart, 2005, s. 18-19; Macleod (Ed.) 2006, s. 125]
Buna karşılık aynı konuda görüş belirten Tertullianus (2. yy.) uygulamayı tiksindirici bulur ve Herophilos'u insan kasabı olarak tanımlar. (Longrigg, 2003, s. 188; Bayat, 2003, s. 97)

Deneyciler zihinde canlandırılabilecek olan yaygın teori (*theoria*) fikrini benimsemez, gerçek teorinin sadece gözlemle elde edilebileceğine inanır. [Macleod (Ed.), 2006, s. 135] Bu nedenle özellikle tecrübeye, dışarıdan yapılan gözleme ve analojiye[204] özel önem verilir. Hastalık yerine teşhisi öne çıkaran Deneycilere göre hastalığı yaratan sebeplerden çok, hastalığı herhangi bir nedenle ortadan kaldırmak, önlemek esastır. (Neuburger, 1906, s. 277 vd.) Tıbbî Deneyciliğin en önemli temsilcileri İskenderiyeli Serapion (İÖ 2. yy.), Kition'lu Apollonios (İÖ 1.yy.), Tarent'li Glaucias (İÖ yak. 170) ve Koslu Philinos'dur (İÖ 3. yy.)

Deneyciler Hippokrates'in de deneyci ekole mensup olduğunu savunmuşlardır. Kuşkusuz deneycilik düşüncesinin İskenderiye'de başladığını söyleyebilmek mümkün değildir. Gerçekten de Hippokrates tıbbî hastalıkların teşhis ve tedavisinde tecrübeye büyük önem vermiş ve daima hastanın özel gerekliliklerinden hareket etmiştir. Bunun sonucu olarak da, aynı hastalıktan muzdarip, farklı hastalara uygulanabilecek genel hastalık teorileri üretmekten kaçınmıştır. Bu bağlamda teker teker her hastanın gözlenmesinden elde edilen tecrübeler, her hastaya farklı reçete yazılması gerekliğini ortaya koyar; bu da Hippokrates tıbbının temelini oluşturur. (Edelstein, 1971, s. 296 vd.)

Rasyonalistler olarak da adlandırılan Dogmatiklerin[205] Hippokrates tıbbının gerçek mirasçısı olduğuna inanılır. Dogmatiklerin başlıca amacı öncelikle hastalığı anlamaktır. Bu ekol mensubu hekimler için anatomi ve fizyoloji bilgisi önemlidir. Karystoslu Diokles (İÖ 4. yy.) tarafından kurulan bu ekolün üyeleri arasında Koslu Praxagoras (İÖ 4. yy.) ve Xenophon'u sayılabilir. Özellikle Diokles ve Praxagoras, Hippokrates Tıbbı'nın en sadık takipçileri olarak ayrı bir öneme sahiptirler. Praxagoras'ın anatomi, hastalıklar ve tedavi yöntemleri üzerine olan eserlerinden, Galenos sayesinde haberdar olduğumuz parçalar, gelecek yüzyıllara intikal etmiştir. Yine Atinalıların 'Genç Hippokrates' olarak adlandırdığı Diokles,[206] Empedokles'e olan yakınlığıyla da tanınır. Hava'yı (*pneuma*) sadece alınan bir nefesten öte kurucu bir element olarak görür ve tüm organlar üzerindeki yaşamsal önemine dikkat çeker. Jinekoloji alanında gözlemlerde

---

[204] Analoji: İki farklı şey arasında benzerlik kurma, örnekseme.
[205] Dogmatik Tıp Okulu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Neuburger, 1906, s. 236-252; Gourevitch, 1996, s. 117-120.
[206] Yaşlı Plinius *Doğa Tarihi*'nde Hippokrates'in en değerli takipçileri olarak başta Karystoslu Diokles olmak üzere Praxagoras ve Erasistratos'u sayar. (*Die Naturgeschichte*, XXVI 10)

bulunan Diokles'in kimi noktalarda, Pythagorasçıların sayı ve yön sembolizminin etkisinde kalarak, aşırı yorumlar yaptığı görülmektedir. (Krug, 1993, s. 58-60)

Antikçağ'ın son önemli tıp ekolü, İÖ 1. yüzyılda ortaya çıkan Pnömatizm (*pneuma)* Ekolüdür. Dogmatiklerden ayrılarak *pneuma* ve Beden Sıvıları Öğretisi'ne dönen hekimler tarafından kurulan Pnömatizm'in en önemli temsilcileri Attaleialı Atheniaos (İÖ 1. yy.) Kapadokyalı Aretaios[207] (1. yy.) ve Apameialı Archigenes'dir (2. yy.). *Pneuma*cılara göre hava her şeyin kaynağıdır ve sağlık, yaşam soluğu (*pneuma*) tarafından sağlanır. Hava akciğerlerden bedene girip, kalp tarafından oluşturulan sıcaklığı azaltır, kalp ve karaciğerde oluşan kanla bütün bedene yayılıp, tüm organizmanın çalışmasını sağlar. Havanın yaşam bağışlayan özelliği çok Eskiçağlar'dan beri kabul edilmekle birlikte, *pneuma*'nın yaşam, zekâ, kutsallık olduğunu ilk ileri süren Diogones (İÖ 440) olacaktır. Dört temel elementten biri olan havayı teorilerine çıkış noktası olarak çeken *pneuma*cı Okul'un prensiplerinde Stoacılar[208] ile yakınlaştıkları görülmektedir. (Eckart, 2005, s. 20 vd.; Meyer-Steineg ve Sudhoff 2006, s. 63 vd.; Jackson, 1999, s. 11)

İskenderiye'de ortaya çıkan, Herophilos ve Erasistratos ile zirveye ulaşan tıp araştırmaları zamanla giderek yavaşlamış ve eski önemini kaybetmiştir. Ralph Jackson'a göre bu sürecin belirleyici unsurlarından biri, canlı teşrihe (*viviseksiyon*)[209] karşı takınılan tutum olabilir:

> Herophilos ve Erasistratos'un çalışmaları, önemli sonuçları olan büyük adımlardı. Buna dayanarak onların açtıkları yolda başka araştırmacıların önemli buluşlar yapmaya devam etmeleri beklenirdi. Ancak, o zamandan sonra İskenderiye'de tıp araştırmaları hızını yitirdi. Nedeni kesin olarak belli değilse de, birçok etkene bağlı olması muhtemeldir. Sıklıkla olduğu gibi, hızlı bir gelişme ve ilerleme dönemini, pekişme dönemi izledi; mevcut bilgiler şekillendirilip yeni görüş ve bilgilere dönüştürüldü. Yeni verilerin yorumu üzerine birçok farklı görüş ortaya çıktı ve tıp kuramı hakkındaki tartışmalar, uygulamalı araştırmaların yerini aldı. Yunan anti-dissektion kulisleri de tekrar ön plana çıktılar. İlk Ptolemaios Kralları, tıp araştırmacılarını, bu eleştiriden korumakla kalmamış onları bu yönde cesaretlendirmişlerdi de. Ancak daha sonra gelen ve politik açıdan güçsüz krallar, disseksiyon konusunda tartışmalara girmekten şiddetle kaçındılar. Belirleyici bir faktör de, büyük olasılıkla, Celsus'un disseksiyonla bir arada anlattığı, İskenderiye'de yapılan etkileyici bir insan viviseksiyonudur. Eğer bu iki uygulama arasındaki ayrım belirgin

[207] Kapadokyalı Aretaeus'un yaşamı ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Atabek, 1973.
[208] Stoacılık Helenistik Çağ'ın en önemli felsefî öğretisidir.
[209] *Viviseksiyon* (canlı teşrih): insan ya da hayvanların bilimsel gözlem amacıyla canlı olarak kesilmesi.

> olarak ortaya konmadıysa, viviseksiyona karşı gelişen düşmanlık disseksiyonun da ölümüne yol açmış olabilir. (Jackson, 1999, s. 22)

Yıllara, çağlara damgasını vuran her parlak dönem bir şekilde sona ermektedir. Birinci yüzyıla gelindiğinde İskenderiye'nin tıp sanatındaki yıldızı sönmeye yüz tutmuştur. Artık her yerde aranan Yunan hekimlerinin yeni çalışma merkezi imparatorluk başkenti Roma'dır. Ancak aşağıda göreceğimiz gibi Romalılar uzun süre Yunanlı hekimlerin tıp sanatındaki uzmanlıklarını kabul etmekte direnmişlerdir.

2.2.4. Roma İmparatorluğu'nda[210] Tıp ve Sağlıklı Yaşam Anlayışı

Antik Yunan dünyasının kökleri Hippokrates'e uzanan görkemli tıp geleneğine karşın, Romalıların sağlık alanında, özellikle Antikçağ'da belirleyici konumda oldukları söylenemez.[211] Helen dünyasında büyük saygı uyandıran hekimlik mesleğine, *medicus*[212] kelimesinin latince kökene sahip olmasına rağmen, Romalılar tarafından önem verilmemesi, bu yargıyı teyit eder. (Bergdolt, 1999, s. 76) Ancak bu tespit Romalılar ile Yunanlılar arasında sağlık alanında bir rekabet olmadığı anlamına gelmez.[213] Romalılar başlangıçta küçümsedikleri Helenlerin tıp alanındaki ustalıklarını zamanla kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bunun somut örneği, Yunan tıbbının Latince konuşan dünya tarafından asimilasyonunda merkez ülkenin İtalya olması, sürecin ilerleyen yüzyıllarda bu ülkeden Batı ve Alplerin kuzeyindeki orta Avrupa'ya yayılmasıdır. (Nutton, 2004, s. 157)

---

[210] Burada konumuz gereği Roma İmparatorluğu ve bölünme sonrası Batı Roma İmparatorluğu'nun inceleme konusu yapıldığını belirtelim.

[211] Bu saptama sadece tıp disiplini ile sınırlı değildir. Romalılar karşısında felsefeden sanata, doğa bilimlerinden mimariye, hukuktan matematiğe birçok alanda Yunan kültürünün üstünlüğü söz konusudur. Tıp alanında yaşananlar ise, Romalıların görece daha geri oldukları bir alan olması nedeniyle daha fazla dikkat çekmiştir. Son tahlilde Hippokrates ile başlayan Antikçağ Yunan hekimlik ve tedavi geleneği İskenderiye ile gelişerek sürecek, nihayet Roma'ya taşınacaktır. Bu konuda Max Neuburger'in *Tıp Tarihi* (1906) isimli çalışmasındaki 'Yunan Tedavi Sanatı'nın Roma'da Yeşermesi" (s. 285-293) başlıklı bölüme bakılabilir. Yine aynı konuda bkz. Gökçe ve Üvey, 1998.

[212] *Medicus* (Lat.): Hekim.
Medicus hakkında etimolojik bir açıklama için bkz. Neuburger, 1906, s. 290.

[213] Yaşanan rekabetin farklı bir boyutu dilde izlenebilir. Bilindiği üzere anatomi terminolojisinde eski dönemden kalma gerçek Latince kavram ve kelimelerin tartışılmaz bir üstünlüğü vardır. Buradan belirli bir döneme kadar anatomi bilgisinin Yunan etkisinden bağımsız Roma topraklarında geliştiği sonucuna ulaşılabilir. Buna karşılık patolojik durumların tanımlanmasında Latince'de bir eksiklik söz konusudur. Tıp alanında bedendeki sorunları dışarıdan tanımlayan kelimelerin hepsi Latincedir. Yine başta Cato olmak üzere birçok yazar Yunanca hastalık isimleri kullanmaktadır. (Neuburger, 1906, s. 290)

> İ.Ö. 295'te Roma'da veba salgını ortaya çıktığında dışarıdan yardım alınması gerekmişti. Ancak yardıma çağrılan Yunan hekimleri değil, Yunan tanrısı Asklepios idi. Roma'da onun adına bir tapınak yapılmıştı, ama bilinen şüphelerden ötürü bu tapınak şehir dışına, Tiber Nehri üzerindeki bir adaya inşa edilmişti. Salgın geriledi ve bu ufak dayanak noktası, Yunan hekimlerine olan direncin bir derece azalmasını sağladı. (Jackson, 1999, s. 4)[214]

Bu bağlamda Roma İmparatorluğu'nun, Yunanlılarla kıyaslandığında özgün ve bilimsel bir tıp anlayışı inşa edemediklerini ve 1. yüzyıla kadar çok az yol kat ettiklerini söyleyebiliriz. İmparatorluk'ta göçmen hekimlerin tartışmasız hâkimiyeti söz konusudur: 1. yüzyılda hekimlerin % 90'ı, 2. yüzyılda % 75'i ve 3. yüzyılda % 66'sı Yunanlıdır. (Ferngren, 2009, s. 22)

> İ.Ö. 46'da Iulius Ceasar, Roma'da çalışan yabancı doktorlara vatandaşlık hakkı tanıdı. Bu arada Ephesos'da doktorlar vergiden muaf tutulmuşlardı. Bu tür yasalar hekimlere verilen önemin artmaya başladığını göstermektedir. Tüm Batı Roma İmparatorluğu'nda ve özellikle de Roma'da hekimlerin çoğu Yunan ya da Yunan kökenliydi. İ.Ö. 1. yüzyılda tıbbı evlere sokanlar genellikle köleler, özgür bırakılmış köleler ve köle çocuklarıydı. Birçoğunun büstü, dönemin heykel tarzına uygun olarak mezar taşlarına oyulmuştur. Bunlardan bazıları, aile reisinden köleye dek tüm aileye hizmet götüren kişilerdi. Bazıları ise, felsefeden tıbba dek geniş bir yelpazede derin bilgiye sahip âlimlerdi. (Jackson, 1999, s. 51)[215]

Roma'ya ilk gelen (İÖ 219) Yunanlı hekim Lakonialı (Peloponnes Yarımadası) Archagathus'dur. Yaşlı Plinius'dan öğrendiğimize göre cerrah olarak çalışmaya başlayan ve gördüğü saygıdan ötürü Roma vatandaşlığı elde eden Archagathus, zamanla hastalarını acımasızca kesip biçmesi nedeniyle cellât (*carnifex*, Lat.) olarak

---

[214] Aynı konuda bkz. Magner, 2005, s. 114; Nutton, 2004, s. 159 vd.
Salgın altında inleyen çaresiz Roma'nın, Epidauros'dan, uzun sakalları ve değneğine dolanmış yılanıyla Tanrı Asklêpios'u davetinin, en güzel tasvir edildiği metinlerden biri Ovidius'un (İÖ 43-17) '*Dönüşümler*'idir. (*Metamorphosen*, 15, 622-744)
Asklêpios kültünün Roma'da yaşama geçmesi uzun zaman almayacaktır: İÖ 1. yüzyılda külte ait ritüellerden 'tedavi eden mabet uykusu' ve 'rüya yorumları'nın Roma'daki varlığı kesinlik kazanmamış olmakla birlikte, başta yılanlı asa sembolü olmak üzere, kültün tüm diğer unsurlarının Yunanistan'dan alındığı anlaşılıyor. (Bergdolt, 1999, s. 77) Aynı konuda bkz. Bayat, 2003, s. 109.

[215] Kuşkusuz bütün Yunan hekimleri köle ya da eski köle değildi. Marcus Aurelius'un özel hekimi ve tüm Yunan ve Roma hekimlerinin en ünlüsü Galenos ve İmparator Claudius'un saray hekimi C. S. Xenophon (İ.Ö 10 - 54) Roma vatandaşıydı. (Jackson, 1999, s. 51 vd.) Ünlü hekim Praxagoras'ın öğrencisi olan C. S. Xenophon, Asklêpios soyundan gelen Koslu bir aileye mensuptu. Roma'da yaşadığı süre içinde en çok para kazanan hekim unvanını elinde bulundurdu. Kos Adası'nda harap hale gelmiş Asklepiade Tapınağı'nın onarımına ve ilâve yapılar kazandırılması için çok çaba sarf etti. (Krug, 1993, s. 210) Her ne kadar Romalı tarihçi Tacitus *Annalen*'de (XII,67), Xenophon'u İmparator Claudius'un ölümüne karışmakla suçlarsa da, kariyeri bundan zarar görmedi.
Köle hekimler üzerine Plâton'un görüşleri için bkz. *Yasalar*, IV 720; IX 857c-d.
O. Temkin, Antikçağ'da köle hekimlerin sundukları hizmetlerin kurumsallaştığına dikkatimizi çekiyor. (Temkin, 1971a, s. 4)

adlandırılmış ve diğer hekimler tarafından sanatı lânetlenmiştir.[216] (*Die Naturgeschichte*, XXIX, 6.12-13)[217]

Roma'ya gelen göçmen hekimlerden en ünlüsü Hippokrates'in beden sıvıları öğretisine karşı çıkan (İÖ 124-40) Bitinyalı[218] Asklepiades'dir. Erken yaşlarda retorik, felsefe ve tıp eğitimi alan Asklepiades, Atina ve büyük olasılıkla İskenderiye'de meslekî tecrübesini arttıracak çalışmalar yapmış ve kendisine meslekî gelecek gördüğü Roma'ya İÖ 91 yılında yerleşmiştir. (Steger, 2004, s. 24) Asıl şöhreti Roma'da yarattığı bir *mucize*[219] ile yakalamış, böylece Cicero, Marcus Antonius (İÖ 82-30) gibi ünlü kişilerin güvenini kazanarak geniş bir çevre edinmiştir. Bitinyalı Asklepiades diyeti ilâçla tedaviye tercih etmekle birlikte, doğanın tedavi eden gücüne Hippokratesçiler kadar inanmamış, tedavide hekimlerin müdahalesini her koşulda önemli görmüştür.[220] Kronik ve akut hastalıklar arasındaki farkı ortaya koyan ilk hekim olmanın yanı sıra teşhis ve tedavi sanatındaki başarısı nedeniyle Yunanlı hekimlerin Roma İmparatorluğu'nda mesleklerini icra ederek yaşayabilmelerinin ve saygınlık kazanmalarının yolunu açmıştır. Asklepiades sadece bir hekim olmakla kalmamış, Laodikeialı Themison, Augustus'un özel hekimi Antonius Musa[221] gibi çok sayıda

---

[216] Kuşkusuz Yaşlı Plinius yazdıkları Roma'da Yunanlı hekimlerin nasıl görüldüğüne iyi bir örnek teşkil ediyor. Ancak Klaus Bergdolt, Yaşlı Plinius'un şifa dağıtandan çok bir kasap tasviri yaptığına inanıyor. (Bergdolt, 1999, s. 88)
Diğer yandan Theodor Meyer-Steineg, Yaşlı Plinius'un Archagathus üzerine yazdığı ifadelerdeki ironiye değinerek, Roma'da çalışmaya başladığında baş tacı edilen ve ödüllendirilen bir Yunanlı hekimi bekleyen zorluklara ve mücadele etmesi gereken önyargılara dikkatimizi çekiyor. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 66)

[217] Aynı konuda bkz. Nutton, 2004, s. 161; Neuburger, 1906, s. 291-292.

[218] Bitinya: Bugünkü Kuzey batı Anadolu'nun Karadeniz'e kıyısı olan kentlerinin oluşturduğu bölgenin Antikçağ'daki isimi. İ.Ö. 74 yıllında bu bölgedeki krallık Roma İmparatorluğu egemenliği altına girmiştir. Bitinya eyaletinin merkezi Bursa'dır.

[219] Rivayete göre Roma'da sokakta bir cenaze törenine şahit olan Asklepiades cenazede yaşam belirtileri görmesi üzerine, cenaze sahiplerini ikna ederek müdahalede bulunmuş, *ölüyü* diriltmiştir. Mucize Roma'da kısa sürede duyulmuş, Asklepiades'in şöhreti bir anda artmıştır. (Neuburger, 1906, s. 294-295)

[220] Asklepiades'in yaşadığı dönemde bir tür melankoli hastalığı olan *Phrenitis*'in teşhis ve tedavisi konusundaki başarısına Celsus'un tanıklığı için bkz. Celsus, 1906, s. 138-140.

[221] Bitinyalı Asklepiades'in öğrencisi olan Antonius Musa'nın kardeşi Euphorbos da ünlü bir hekimdi. İki kardeş birlikte soğuk su kullanarak yeni bir tedavi yöntemi geliştirdiler. Botanik alanında da çalışmalar yapan Musa, ağır hasta olan İmparator Augustus'u tedavi ederek saray doktoru unvanını aldı. (Krug, 1993, s. 208; Jackson; 1999, s. 51) Yaşlı Plinius *Doğa Tarihi*'nde (XXV, 38,77) eskiden, Homeros döneminde, sadece sıcak su banyolarının bilindiğinden bahisle çok soğuk su ile tedavi yöntemini hekim kardeşlere borçlu olduğumuzu belirtir. Yine Plinius (XIX, 38,128), uyguladığı tedaviyle İmparator Augustus'un hayatını kurtaran A. Musa'nın kardeşi Euphorbos'un yetenekli bir hekim olduğundan söz eder. Doğa bilimlerindeki yetkinliği ve sanat sevgisiyle ünlü Moritanya Kralı (İÖ 25-23) II. Juba'nın keşfettiği yeni bir şifalı bitkiye özel hekimi Euphorbos'un ismini (Euphorbia) vererek onu onurlandığını yazar (XXV 38,77). Bitinyalı Asklepiades için ayrıca bkz. Leven, 2005a, s. 107-108.

hekimi tecrübeleri, tedavide uyguladığı yöntemlerle etkileyerek örnek olmuştur. (Pagel, 1915, s. 89-91; Neuburger, 1906, s. 294-302)

Ancak Yunan göçmen hekimlerin Roma İmparatorluğu topraklarında kalıcı hale gelebilmesi uzun süren mücadelenin sonunda başarılabilmiştir. Romalılar M. P. Cato (İÖ 234-149) örneğinde olduğu üzere,[222] haklı bir üne sahip Yunan hekimlerini küçük görmüş ve onlara düşmanlık beslemişlerdir. (Magner, 2005, s.114; Jackson, 1999 s. 2; Porter 2007, s. 70; Bayat, 2003, s. 107) Buna karşın Romalıların teşhis yöntemleri genellikle ilkel ve tedavi yöntemleri ise çoğunlukla büyü pratikleridir; hurafeler ve büyü formülleriyle hazırlanan iksirler ve tiryaklardan şifa umulmaktadır.[223]

> Tanrılar ve ruhlar, doğanın kişileştirilmiş ve gizemli güçleriydi ve hem hastalıklara yol açar, hem de onları iyileştirirlerdi. Bu nedenle, erken dönem İtalik tıbbının esas amacı hastalıkların belirtilerini tedavi etmekti, çünkü hastalığın önlenmesi, tanısı ve seyri tamamen tanrılar tarafından kontrol edilirdi, insanın burada bir etkisi olamazdı. Bir hastalık, özellikle de remittan[224] ise, rastlantısal olarak, bir ilacın uygulanması sırasında düzelebiliyor veya hafifleyebiliyordu. Bu tip durumlar, genellikle basit bir yiyecek veya ilacı, karmaşık ayinler ve ritmik şarkılardan oluşan büyülü güçlerle bir araya getiren ilkel tedavilere olan inancın uzun süre devam etmesine yol açmıştı. Bu iyileştirme sisteminde doktorun yeri yoktu. Şifanın tamamen ilacın gücünden geldiğine inanılırdı ve ilacı veren kişinin de uzman olması gerekmezdi. (Jackson, 1999, s. 3-4)

Yukarıda yaptığımız alıntı, her ne kadar İÖ 3. yüzyılda Roma İmparatorluğu'ndaki uygulamaları anlatıyorsa da, anılan dönemde Yunanistan dışında kalan yakın coğrafyada, teşhis ve tedavide kullanılan yöntemlerin önemli bir farklılık arz etmediğini belirtmeliyiz. Ciddîye alınabilecek bir istisnayı Mısır oluşturmaktadır. İÖ 8. yüzyılda yazılan ve Yunan yaşamını anlatan *Odysseia*'da Homeros tarafından Mısırlı hekimlere ve Mısır'ın verimli topraklarına övgüler düzülmüştür:

---

[222] "Cato'nun Yunanlı hekimleri ve sağlık teorilerini reddetmesi, tutucu Romalılar arasında çok yaygın olan Yunan kültürü karşıtlığının bir sonucuydu [...] Roma halk tıbbında önemli rol oynayan geleneksel diyet ve tutucu tedavi yöntemlerini çok az eleştirirken, para karşılığında hizmet veren profesyonelleşmiş hekimleri polemik konusu yapmıştır." (Bergdolt, 1999, s. 78)
Yaşlı Plinius *Doğa Tarihi*'nde (XXIX, 7,14), Cato'nun Yunan hekimler ve Yunan halkı üzerine sahip olduğu olumsuz görüşlerine yer vermiştir.
Aynı konuda bkz. Bayat, 2003, s. 108.
Seneca'nın 'eski tıp' üzerine Cato'ya benzer görüşleri için bkz. Bergdolt, 1999, s. 78.

[223] Bu durum Romalıların gündelik hayatında da kendini gösterir. Halkın çoğunluğu hastalıklarla mücadelede büyüden ve halk tıbbının arkaik yöntemlerinden medet umar. Evlerin çoğunda ibadet için özel bir mabet (*shrine*) bölümü ve kutsal sayılan şifalı bitkiler bulunur. (Magner, 2005, s. 115)

[224] Dönemsel iyileşmelerle giden.

> Böyle erdemli, iyi ilaçları vardı Zeus kızının, Mısırlı Polydamma vermişti onları, Thon'un eşi, bu ilaçlar Mısır'ın bereketli toprağından fışkırırdı, birçoğu şifalıydı, birçoğu da zehirli, hekimleri de çok bilgili, üstün hekimlerdi, hepsi de Paian tanrının soyundandılar. (*Odysseia*, IV,229-232)

Romalılar hekimlere rağbet etmezken, sağlıklı yaşama konusunda ise, şaşırtıcı bir biçimde, gelenek oluşturmayı başarmışlardır. Aslen hekim olmayan, hukuk ve hitabet sanatı tahsil etmiş olan Cato tarım üzerine kaleme aldığı *De agricultura* adlı yapıtında kırsal kesime özgü doğal tıbbın ayrıcalıklarını ve doğal yaşam tarzıyla gelen sağlığın nimetlerini anlatır. Doğaya dönük bir yaşam tarzının eski Romalıların sağlığını güçlendirdiği ve dönemin kimi 'medeniyet hastalıkları'na engel olduğu söylenebilir.[225] Büyük olasılıkla eski Roma tıbbı ev yapımı ilâçlar, basit cerrahî müdahaleler ve dinsel-büyüsel pratiklerle sınırlı kalmıştır. (Bergdolt, 1999, s. 76-77) Bu durum tabiatıyla Roma tıbbını kendi kendine yeterli, ancak yeniliklere kapalı bir yapı haline getirmiştir.

Bu dönemde doğaya yüzü dönük sağlıklı bir yaşam idealinin Roma'nın soyluları arasında adeta bir moda haline geldiğini görüyoruz. Tipik bir Roma soylusu olan Celsus'un, *De Medicina*'da ayrıntılı biçimde ele aldığı diyet anlayışının ana başlıklarını beslenme, egzersiz ve öz disiplin oluşturuyordu. Eser aşırı yorulmamak, sabahları uyandığında yatakta dinlenmek, yemekten önce banyo yapmak, aşırı yememek, yürüyüş yapmak gibi tümüyle 'soylu beden'lere hitap eden önerilerle doluydu. Celsus sağlıklı bir yaşam sürebilmek için aşırılıklardan kaçınılması ve her şeyde 'dengeli' olmak gerektiğini savunur; ona göre öz disiplin, sağlığın anahtarıdır. (Jackson, 1999, s. 26 vd.)

Ancak Romalıların sağlık alanında bu kapalı, içedönük tavırları sürdürülebilir bir yapıda olmaktan uzaktır. Yunan tıbbı ve hekimlik sanatına karşı duyulan güvensizlik, ilerleyen yüzyıllarda terk edilmek zorunda kalınacaktır. 1. yüzyıla gelindiğinde tüm Batı Roma İmparatorluğu'nda ve özellikle Roma'da hekimlerin çoğu Yunan ya da Yunan kökenlidir. (Jackson, 1999, s. 51)

---

[225] L. N. Magner, favori yiyeceği lâhana olan Cato'nun, ortalama yaşam süresinin 25 yıl olduğu İÖ 3. yüzyıl Roma'sında, 85 yıl yaşadığına dikkat çekiyor. (Magner, 2005, s. 115)

Romalıların 'eski' olarak nitelendirdikleri Hippokrates tıbbına yaklaşımda tutucu tavırlarına karşın, çevre koşullarının sağlık ve beden üzerinde olan etkilerine olan hassasiyetleri ise şaşırtıcıdır. Sağlıklı bir yaşam için taşrada yaşam, iklim ve doğa şartlarına uyumlu evlerin inşası, temizlik ve diyet konusunda gösterilen hassasiyet, gelecek yüzyıllarda Rönesans yazarlarını bile etkileyecek düzeydedir. (Bergdolt, 1999, s. 78)

Bu dönemde (1. yy.) kentlerin insan sağlığına olan olumsuz etkileri ve kötü beslenmeyle ortaya çıkan rahatsızlıklar üzerine çok sayıda eser kaleme alınacaktır.[226] Taşrada doğayla başbaşa bir yaşam sürmenin erdemleri, evlerin beden ve ruh sağlığına uygun olarak inşa edilmesi, çağın üzerinde en çok kafa yorulan konuların başında gelmektedir. Sağlıklı bir beden ve akıl uğruna doğallık ve basitlik, soylu Romalılar için adeta bir ülkü haline gelmiştir. Sağlık üzerine düşünen ve yazan ünlü Romalılar'a örnek olarak Seneca, Cicero,[227] Cato, Vergilius, Celsus ve Lucretius sayılabilir.

Meslekten hekim olmayan[228] büyük toprak sahibi A. C. Celsus (1. yy.) kendisinden önce yaşamış iki ünlü ansiklopedist Marcus Portius Cato ve Marcus Terentius Varro'nun (İÖ 116-27) izinden giderek tıp, tarım, savaş sanatı, retorik, felsefe ve hukuk alanında kapsamlı bilgilerin yer aldığı yirmi kitaplık bir ansiklopedi yazmıştır. 25 ile 35 yılları arasında yazıldığı tahmin olunan bu dev yapıttan günümüze tıbbî bilgilerin yer aldığı sekiz bölümlü *De Medicina* kalmıştır. (Celsus, 1906)[229]

---

[226] Romalıların şehircilik alanındaki başarıları bilinmektedir. Yapımı İÖ 600'lere kadar giden dünyanın en eski yeraltı su ve kanalizasyon şebekesi buna bir örnektir. Yine şehirlerde insan sağlığına uygun koşulların yaratılması için yapılan hukukî düzenlemeler her dönemde dikkat çeker. Örneğin Oniki Levha Yasası (İÖ 450), hijyen amaçlı olmak üzere şehirlerde ölü yakılmasını ve gömülmesini yasaklar: *Hominem mortum in urbe ne sepelito neve urito.* (*Tabula,* X) Aynı konuda bkz. Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 65.

[227] Romalı düşünür, felsefeci, devlet adamı, yazar ve hatip Marcus Tullius Cicero (İÖ 106-43) meslekten bir hekim olmamakla beraber hastalık, sağlık, beden ve akıl üzerine düşünmüştür. Tıp ve hekimlik sanatı üzerine düşüncelerini en iyi ifade ettiği metinler *Tuskulum Konuşmaları*'nın III. ve IV. kitaplarında yer alır. (*Gespräche in Tusculum*, 139-174; 175-210) Cicero'nun sağlık, hastalık ve hekimler üzerine görüşleri ve eserlerinde yer alan bölümler üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Wöhrle, 2010.

[228] J. L. Pagel (1915, s. 95), bugün elimizde somut veriler olmamakla birlikte Celsus'un neden hekim olmayacağını dört gerekçeden hareketle açıklıyor. Buna karşılık Max Neuburger (1906, s. 312), *De Medicina*'nın iyi incelendiğinde mutlaka teorik bilgilere hâkim bir hekimin elinden çıkma olduğunu savunuyor. Literatürde genel eğilim, Celsus'u meslekten hekim olmayan, ancak kendini yetiştirmiş, okumaya meraklı bir Roma soylusu olduğu yönündedir.

[229] Celsus ve *De Medicina* hakkında aydınlatıcı bir 'Giriş' için, eserin Almanca baskısına (Braunschweig, 1906), R. Kobert tarafından yazılan önsöze (V-XXI) ve Pagel, 1915, s. 94-97'ye bakılabilir.

De Medicina Latince olarak kaleme alınan ve matbaanın icadından sonra basılan ilk tıp eseri olma özelliğine sahiptir. (Bayat, 2003, s. 113) İskenderiye Okulu'nu oluşturan farklı hekimlik geleneklerinin bir karması olarak kaleme alınan eserin, Yunanlı hekimler arasında hemen hiç tanınmamasının nedeni olarak Latince yazılmış olması gösterilmektedir. Duru dili ve herkesin anlayabileceği ifadelerle yazılan eserin Ortaçağ'da keşfedilmesi uzun sürmüş, ilk baskısı 1478 yılında Floransa'da yapılmıştır. (Ilberg, 1971a, s. 311; Uzluk, 1958, s. 66)[230]

Eserin 1. kitabında hijyen, diyet konuları ele alınmış ve hekimlik sanatının teorik tartışmalarına yer verilmiştir. 2. kitabında hastalıklar hakkında genel bilgiler yer alır. 3. kitabında ayrıntılı hastalık tarifleri (hummalar, delilik, epilepsi, verem, sarılık ve benzerleri) bulunur. 4. kitabında boğazdan başlamak üzere aşağıya doğru iç organların hastalıkları anlatılır; 5. kitap yaraların bakımı ve ayrıntılı reçetelerin verildiği farmakoloji üzerinedir. 6. kitapta deri, göz, diş, kulak ve zührevi hastalıklar anlatılır. Son iki kitap cerrahiye ayrılmıştır ve çok ayrıntılı biçimde farklı organlara yapılan cerrahî müdahaleler ayrıntılarıyla anlatılır. Bu denli ayrıntılı tasvirlerin yazarının hekim olmayışı, günümüz insanının *uzmanlık* anlayışla bağdaştırılamamakla birlikte, bir gerçektir.[231] Tıp tarihçisi Feridun Nazif Uzluk'un da belirttiği üzere, "Celsus'un '*De Medicina*' kitabı modern çeşitte bir Tıp klasiğidir." (Uzluk, 1958, s. 68)[232]

Yine 1. yüzyıldan, Celsus'un yapıtı benzeri çok önemli bir başka başvuru kaynağı, bu kez Kilikya'dan Anazarbalı (Adana civarı) Dioskorides'den (60 dolayları) gelecektir. Roma ordusunda hekim olarak görev yapmış Dioskorides'in *De Materia Medica*[233] adlı kitabı Antikçağ'ın farmakoloji[234] alanında verilmiş en önemli eserlerinden biridir ve etkisi yaklaşık bin beş yüz yıl boyunca sürmüştür. Beş kitaptan oluşan *De Materia Medica*'da bitkiler, yağlar, mineraller, tohumlar, sebzeler ve meyvelerden elde edilmiş sekiz yüzden fazla bitkisel, yüz kadar hayvansal ve madensel hammaddenin (drog) yanı

---

[230] Rönesans'ta hümanistler, Ortaçağ "keşiş Latincesi"nden klasik Latince'ye tekrar ulaşma gayreti içinde olmuşlardır.
[231] Pagel (1915, s. 95), Celsus'un Hippokrates'in hekimlik anlayışına çok bağlı olduğunu, o kadar ki *De Mediciana*'nın bazı yerlerinin kelimesi kelimesine Hippokrates'den çeviri olduğunu belirtiyor.
[232] Neuburger (1906, s. 312), *de Medicina*'nın (*Hippocrates latinus*) *Corpus Hippocraticum* ve Galenos metinleriyle birlikte Antikçağ tıbbının abidevî yapıtları olduğunu belirtiyor.
[233] Dioskorides, 1902.
[234] Farmakoloji: Genel anlamda ilâç bilimi demektir. İlâçlara ilişkin her türlü bilgiyi kapsar.

sıra, şifa verdiğine inanılan büyülü terkipler ve nazara karşı muska tarifleri yer alır. (Eckart, 2005, s. 25-26; Krug, 1993, s. 106-107)

Roma dünyasında Cato ile başlayan Ansiklopediciler geleneğinin diğer önemli bir ismi Yaşlı (Büyük) Plinius olarak anılan Caius Plinius Secundus'tur (23/24-79). Plinius'u üne kavuşturan eseri *Doğa Tarihi* (*Naturalis Historia*)[235] otuz yedi kitaptan oluşan bir doğal bilimler ansiklopedisi niteliğindedir. Plinius bu çalışmasında antropolojiden farmakolojiye, coğrafyadan kozmolojiye, sanat tarihinden tıbba, zoolojiden güzel sanatlara, sanat tarihinden insan fizyolojisine birçok konuyu ayrıntılı biçimde maddeleştirmiştir. *Doğa Tarihi*, Celsus'un *De Medicina'*sı benzeri bir derinliğe sahip değildir. Eser, sözlük anlamında bir ansiklopedidir. Bu yönü kuşkusuz eseri zayıf kılmaz, aradan geçen ikibin yıllık sürede Doğa Tarihi, *De Medicina*'dan daha fazla tanınmış ve yaygınlık kazanmıştır. Plinius, Vezüv Yanardağı'nın İÖ 22 Ağustos 79 yılında patlamasıyla Stabiae'de ölmüştür.

Plinius da, Cato gibi Yunan tıp geleneğini küçümsemiş, Yunanlı hekimlerin başarılarını göz ardı etmiştir. Büyük olasılıkla tepeden bakış Plinius'u bu denli büyük çalışma yapmaya itmiştir. *Naturalis Historia*, Antikçağ'ın destanlar, batıl itikatlar, dinsel kültler, hurafeler, büyü-sihir formülleri, otacı reçeteleri ve benzeri farklı kanallardan beslenmiş zengin halk tıbbı geleneğinin bir sentezi niteliğindedir. Mükemmel bir Latince ile kaleme alınmış olan eser uzun bir hazırlık devresinden sonra iki yıl içinde yazılmıştır. Yeğeni Genç Plinius'un (61-113) yazdıklarından öğrendiğimize göre, okumayı ve araştırmayı çok seven Yaşlı Plinius tam bir kitap kurdudur. (Neuburger, 1906, s. 319-321)

Her toplumda olduğu gibi, Romalıların da beden ve akıl sağlığına bakışını büyük ölçüde koşullar belirlemiştir. Romalı soylular için beden ve akıl sağlığı, gençlik, sportmenlik ve güzellikle gelen bir şey olarak görülür. Genç olmak, sağlıklı bir yaşam için

---

[235] Bu çalışma boyunca sık sık eserine atıf yapacağımız Yaşlı Plinius, Antik dünyanın büyük ustaları Hippokrates, Aristoteles, Galenos gibi uzman, bilim adamı kimliğine sahip değildir. Plinius'un bu ünlü eseri, gelecek bölümlerde göreceğimiz üzere, verdiği ansiklopedik bilgiler kadar, Antikçağ yazarlarının uzak meçhul diyarlar üzerine kafalarında yarattıktıkları fantastik tasarımlara iyi bir örnek oluşturması bakımından da önemlidir.

önkoşuldur. Roma yazınında sıkça rastlandığı gibi, yaşlılıkta ortaya çıkan sağlık sorunlarından büyük endişe duyulur. (Bergdolt, 1999, s. 81)

Ancak tüm Antikçağ'da olduğu gibi Romalılar arasında da *yaşlanmak* günümüzden farklı bir anlam taşımaktadır. Ortalama yaşam beklentisi yirmi üç yıl olup, bu rakam şehirde yaşayan köleler arasında daha düşüktür. Nüfusun ancak %6'sı kırk yaşın üzerindekiler oluşturmaktadır. (Bergdolt, 1999, s. 86) Roma İmparatorluğu'nda, veba salgınları dışında, yaşamı tehdit eden en önemli hastalıklar olarak tüberküloz, gut, tetanos ve cüzzam sayılabilir. Bunların dışında çok az hastalık tam anlamıyla tedavi edilebildiğinden çok sayıda insan yaşamını kısıtlayan, ağrılı hastalıklardan muzdariptir. (Jackson, 1999, s. 169 vd.)

Yukarıda kısaca açıklanmaya çalışıldığı gibi, Roma İmparatorluğu'nun özellikle batı kesiminde sağlık anlayışı, hekimlik sanatı ve tedavi yöntemleri Antik Yunan dünyasından bütünüyle farklıydı. Sağlıklı yaşam üzerine çok düşünüp, çok şey yazan Romalı düşünürlerin genel bir tıp kodeksi oluşturmaktan çok, bireysel sağlık projeleri geliştirdikleri ve bu nedenle küçümsedikleri Hippokratesçi tıbbın uzunca bir süre gerisinde kaldıklarını söyleyebiliriz. Ancak Roma İmparatorluğu sınırları içindeki Bergama'da doğan ve tıp tarihinin Hippokrates'den sonraki en büyük hekimi olarak tanınan Galenos (129-216) ile Roma tıbbı önemli bir zihniyet değişimi yaşayacaktır.

2.3. GALENOS VE BİLİMSEL TIBBIN BAŞLANGICI

2.3.1. Yaşamı ve Eserleri[236]

İnsanlık tarihinin yetiştirdiği en büyük hekimlerden biri olan Yunanlı Galenos 129 yılında, döneminin önemli kültür merkezlerinden biri olan Bergama'da doğmuştur. Bu dönemde kültürel[237] anlamda zenginliğiyle öne çıkan Bergama aynı zamanda Roma

[236] Galenos'un yaşamı, eserleri, tıbbın bilimsel bir nitelik kazanması yolundaki çabaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ilberg, 1971b, s. 361-416; Eckart, 2005, s. 26-32; Porter, 2007, s. 74-79; Bergdolt, 1999, s. 103-109; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 86-94; Jackson, 1999, s. 56 vd.; Grant, 2001, 1-13; Radden (Ed.), (2000), s. 61-68; Nutton, 2004, s. 216-229; s. 230-247.

[237] Araştırmacılara göre Antikçağ'da, İskenderiye'den sonra en önemli kütüphane Bergama Kütüphanesi'dir. (Blank, 2000, s. 163)

İmparatorluğu'nun, Küçük Asya'nın Ege Denizi kıyılarına bakan, en zengin bölgesinde yer almaktadır.

Galenos'un teorik ve uygulamalı tıp alanında yaptığı çalışmalar sadece Avrupa'da Ortaçağ ve Rönesans boyunca etkili olmakla kalmamış, yüzyıllar boyunca Müslüman dünyası ve Bizans İmparatorluğu'nda ona haklı bir ün sağlamıştır. Bu büyük hekim ile Antikçağ tıbbının devrini tamamladığını ve yeni bir tıp anlayışının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. (Temkin, 1971a, s. 2) "Galen kendi çağına dek gelen birbirine zıt yaklaşımları birleştirerek anatomi çalışmalarıyla tıp dünyasına büyük katkı sağlamıştır." (Dols, 2013, s. 35)

Bir hekim ve bilim adamı olarak çalışmalarının ona sağladığı haklı ünle Yeniçağ'a kadar sürecek bir 'Galenizm' etkisi söz konusu olmakla birlikte, yöntemlerinin bir ekol haline geldiğini söyleyebilmek, takipçilerinin varlığından söz edebilmek ise mümkün değildir. Bu bağlamda Galenos ile başlayan ve onunla biten tek kişilik bir tıp ekolünün söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. (Krug, 1993, s. 213)

Mimar ve matematikçi bir babanın oğlu olan Galenos ilk gençlik yıllarında babasından aldığı matematik eğitiminin yanında, çağının felsefî akımlarını inceleme olanağı bulmuştur. On altı on yedi yaşlarında tıp öğrenimine başlayan Galenos önce Bergama'da seçkin bir hekim olan Satyros ile çalışır, daha sonra *Symrna*'da (İzmir) anatomi öğrenir. Takip eden yıllarda İskenderiye'ye giden Galenos'un tıp eğitiminin, döneminde pek alışık olunmadığı üzere on iki yıl sürdüğü bilinmektedir. (Jackson, 1999, s. 56)

Uzun ve verimli bir tıp eğitiminin ardından yirmi sekiz yaşında başladığı gladyatör hekimliği mesleğini önce Bergama'da, sonraki yıllarda Roma'da icra etme imkânı bulacaktır. Gladyatör hekimliği deneyi ona, anatomi bilgisini geliştirme imkânı vermesinin yanı sıra, sağlam bir kafaya ancak sürekli hareket eden, idmanlı bir bedenle

kavuşulacağını öğretmiştir.[238] *Sağlık Bilgisi* isimli yapıtında topla oynanan oyunların yararları üzerinde durur. (Bergdolt, 1999, s. 104)

Galenos'un bu dönemde özellikle yaralanmalar, giderek cerrahî ve iç hastalıklar üzerine deneyim kazandığı anlaşılıyor. Genç bir hekim olarak imparatorluk başkenti Roma'daki ilk yılları 161/162-166 yılları arasına denk düşer. Ancak veba salgını[239] nedeniyle 166 yılında doğduğu kente geri dönmek zorunda kalan Galenos, burada uzun süre kalamaz ve yaşamının kalan kısmını geçireceği Roma'ya 169 yılında geri döner.[240] Başkent'e döndüğünde İmparator Marcus Aurelius ve Lucius Versus'un özel doktoru olarak görev yapar. Bu ayrıcalıklı konum ona maddî açıdan rahat ve sorunsuz bir yaşam sürme olanağı sağlayacaktır. (Krug, 1993, s. 64 vd.)

Galenos yaşamı boyunca ruh sağlığından hacamat tekniklerine kadar bizzat kaleme aldığı, derlediği 350'den fazla eserle Antikçağ'ın en verimli yazarı olacaktır. "Galenos'un yazdığı eserlerden günümüze kadar gelebilen yirmi bir cilt, bütün yazdıklarının üçte biridir ve yanlızca bunlar, Hippokrates'in *Corpus*'unun iki katı uzunluktadır." (Jackson, 1999, s. 56) Tıp alanında kaleme aldığı en önemli çalışmalardan biri olan altı ciltlik *Sağlık Bilgisi* (*Hygieiná*) iki önemli konuya, sağlığın korunması ve hastalıkların tedavi edilmesine ayrılmıştır. Daha önce Hippokrates'in çalışmalarını incelerken değindiğimiz gibi, sağlıklı bir bedene sahip olmak için gereken unsurlar, *yaşam tarzı*, Galenos için de aynı derecede öneme sahiptir. (Bergdolt, 1999, s. 103)

Tıp dışı alanlara olan ilgisi onun 'evrensel âlim' olarak tanınmasına katkı sağlar. Galenos'a göre felsefe tıbbı desteklemeli, her hekim mutlaka felsefe bilmelidir:

---

[238] Galenos örneğinde olduğu üzere, Roma'da gladyatör hekimliği insan bedeni üzerine bilgi sahibi olmak isteyen hekimlere çok büyük olanaklar sunmuştur. Diğer yandan sürekli savaşan, ve lojistik altyapısıyla ünlenmiş büyük İmparatorluk ordusunun, cerrahî ve farmakoloji alanlarında çalışanlar için cazibe merkezi olduğunu, söyleyebiliriz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Nutton, 2004, s. 171-186.

[239] 165-167 yılları arasında Roma'yı da etkileyen veba salgını.

[240] R. Jackson, Galenos'un 166 yılında doğduğu kente geri dönmesinde Roma'da başlayan veba salgının tek neden olmadığını belirtiyor. Jackson'a göre Galenos, Roma'daki ilk döneminde filozof Eudemus'dan Flavius Boethus'un karısına çok sayıda kritik durumdaki hastayı tedavi etmesi ve meslektaşlarına karşı alaycı, saldırgan tutumu nedeniyle antipati toplamıştı. Salgın ona bu durumdan kısa süreli kurtulma ve tazelenme imkânı verecekti. Üç yıl sonra Marcus Aurelius ve Lucius Verus'un özel çabalarıyla Roma'ya dönecek ve saray hekimi olacaktır. (Jackson, 1999, s. 56).
Boethus'un karısının tedavisi ve ünlenmesi üzerine bkz. Ilberg, 1971b, s. 382-384.

"Galenos'un eserlerinin felsefî yönü Aristoteles ve Plâton'un izlerini yoğun olarak taşısa da çok kuvvetlidir. Eğer Hippokrates'in tıbbı felsefeden ayırdığını söylemek doğru ise, Galenos'un da onları tekrar birleştirdiği tekrar söylenebilir." (Jackson, 1999, s. 56)

Galenos'a göre düşünmenin disiplini olarak mantık, doğanın bilimi olarak fizik ve davranış bilimi olarak etik bu bağlamda hekimlik mesleği için çok önemlidir. En iyi hekim aynı zamanda filozof olanıdır: Felsefe bilgisinden yoksun olan bir hekim, planı olmadan inşaata başlayan mimara benzer. (Porter, 2007, s. 74 vd.)

Eserlerindeki bilimsel içerik ve özen onun çok okuyan, farklı kaynaklardan beslenen, eleştirel ve araştırmacı kimliğine delalet eder. Aynı zamanda doğanın tedavi gücüne olan inancını her fırsatta yineleyen Galenos, Hippokrates gibi, iyi bir hekimin doğanın hizmetinde (*minister naturae*) olması gerektiğine inanır. (Bergdolt, 1999, s. 108)

> Galenos, ona miras yoluyla kalan servetin büyük kısmını kitaplarına ve yazmalarına harcamıştır. Galenos'un kayıp yapıtları büyük oranda yazma yöntemi ile ilgilidir. O, çalışmalarını kendisi yazmaz, yazdırırdı. Yapıtlarının belli bir kısmında araştırmalarının kaynaklandığı ve geliştiği başka tıp otoritelerinin fikirleri bulunur, daha sonra da kendi kuramı yer alırdı. Geniş özel kütüphanesi için ödünç aldığı tıp kitaplarını kopyalattığı da olurdu. (Jackson, 1999, s. 60)

Eserlerine yansıdığı iddia olunan ve sıkça tenkit edilen kendini beğenmişlik duygusunun,[241] büyük ölçüde kendine olan güveni ve çalışkanlığından kaynaklandığı söylenebilir. En önemli eserlerinden bir olan *Sağlık Bilgisi*'nin döneminin ruhbandan olmayan eğitimli kesimine (*gebildete Laien*) yönelik olarak hazırlamış olması bu duruma örnek teşkil eder. (Bergdolt, 1999, s. 107)

> Eleştirenler arasında en lafını esirgemeyen Galenos'du. Ona göre, kendisinin yüksek standartlarına erişebilen çok az sayıda tıp otoritesi vardı ve çalışmakta olan hekimlerin

[241] "Polemikçi bir yazar olan Galen, kendi eklektik tıp sistemini savunarak diğer hekimlere ve tıp felsefelerine karşı çıkmıştır. Sert üslubu, çoğu muhalifini bastırmada başarılı olmuştur ki bu durum tuhaf bir şekilde Hıristiyanlığın Grekoromen dünyasındaki dinî çoğulculuğu aynı dönemde ortadan kaldırmasıyla benzerlik taşır." (Dols, 2013, s. 35) Dols'dan yaptığımız alıntının ikinci bölümünde yer alan görüşlerin tartışmaya açık olduğunu düşünüyoruz. Yaşamının önemli bir bölümünü ikinci yüzyılda geçirmiş Galenos'un, tarihçilerce bütünüyle kişiliğinden kaynaklandığı düşünülen 'ego'sorunlarıyla, 2. yüzyıl Roma'sındaki 'Hıristiyanlık tahakkümü' arasında bağlantı kurulmasını anlamlı bulmadığımızı belirtmek istiyoruz. Kaldı ki, "Hıristiyanlığın Grekoromen dünyasındaki dinî çoğulculuğu (…) ortadan kaldırması"dan söz edebilmek için (2. yy.) henüz çok erkendir.

> çoğu mesleğinde yetersizdi. Hiç şüphe yok ki, onun izinden gitmek için gereken azim ve olanaklar, doğal yeteneği olanlar dışında çok az kişide vardı. Roma İmparatorluğu'nda yaşamasına karşın ana dili Yunancaydı. Yunan-Roma tıbbının sonraki elli yıl boyunca Avrupa tıbbına yön vermiş olmasının nedeni, onun yazdığı çok sayıda önemli eserlerdir. (Jackson, 1999, s. 55)

Farklı alanlarda Yunanca kaleme aldığı çok sayıda eserden içerikleri itibariyle öne çıkanları, Anatomik Araştırmalar,[242] Organların Yararları Hakkında, Hippokrates ve Plâton'un Doktrinleri Üzerine, Bedenin Hastalıklı Organları Hakkında, Sağlık Bilgisi, İlâç Bilgisi'dir. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 87)

Galenos bazı yönlerden Hippokratesçi tıp geleneğinden ayrılır; öncelikle insan iskeletinin anatomik yapısını çok iyi tanır ancak, fazla teşrih tecrübesi olmadığı için anatomi bilgisi zayıftır. Bu eksikliğinin farkında olduğu için 'insana yakın' bulduğu hayvan türleri olan maymun, koyun, domuz, köpek ve keçi gibi hayvanların bedenleri üzerinde çalışır; hatta bir filin kalbini incelediği bile bilinmektedir. Galenos sadece iyi bir klinisyenden daha fazlası olduğunun farkındadır ve bundan da gurur duyar. Sürekli araştıran, meraklı kimliği ona hekimlik sanatında elde ettiği ölümsüzlüğü getirecektir. Tahminen 210 yılında[243] yaşama veda eden Galenos'un tarihin ilk tıp bilimcisi olduğunu söyleyebiliriz. (Porter, 2007, s. 76; Jackson, 1999, s. 57; Eckart, 2005, s. 32)

2.3.2. Galenos Tıbbı ve Beden Sıvıları Öğretisi

Hippokrates tıbbının inceliklerine hâkim olmakla birlikte, teşhis ve tedavi yöntemlerine temkinli yaklaşan Galenos, Plâton'dan önemli ölçüde etkilenmiştir. Büyük düşünürün insan bedeninin evren (*makrokosmos*) örnek alınarak modellenmesi fikrini kabul eder; böylece bedenin her bölümü, temel elementlere uygunluğu ölçüsünde doğru çalışır ve hastalıklar, fonksiyonel bozukluklar[244] engellenmiş olur. Galenos tıbbın hastaların

---

[242] Her ne kadar başlığı anatomiyle ilgili olsa da, Galenos'un doğrudan kendi deneyim ve çalışmalarını esas alan, birkaç kitabında kan almayla ilgili metinlerin varlığına karşın, kapsamlı bir anatomi kitabı yazmadığı biliniyor. Ancak birçok kitabında cerrahî alanında yaptığı çalışmalarla ilgili bilgiler yer almaktadır. Yukarıda yer alan, Anatomik Araştırmalar' başlıklı yapıtı mevcut bilgilerin toparlanmasıyla hazırlanmış bir derlemedir. (Jackson, 1999, s. 59) Galenos'un tıp tarihindeki öneminin insan anatomisi ve fizyolojisi üzerinde yaptığı çalışmalardan kaynaklandığı söylenebilir. (Krug, 1993, s. 67)

[243] Ralph Jackson, Vivien Nutton'a atfen, son yapılan araştırmalardan, Galenos'un bugüne kadar kabul edildiği üzere 199 veya 200 yılında değil, daha geç bir tarihte büyük olasılıkla 210 yılında öldüğünü belirtiyor. (Jackson, 1999, s. 189)

[244] Bedendeki bir organın fonksiyonlarını zaman zaman ya da sürekli yerine getirememesinden kaynaklanan rahatsızlıklar.

tedavisine hizmet eden farklı alanları arasında mantıklı bir birlik oluşturmak suretiyle yeni alanların tesis edilebileceğine, böylelikle hastalıkların varlık ve nedenlerinin açıklanabileceğine inanır. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 88)[245]

Galenos tıp alanındaki tüm araştırmalarında Aristoteles'in "doğa amaçsız bir şey yapmaz." (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 88) ilkesini kendisine şiar edinmiştir. Karşılaştığı problemlerin çözümünde yaşamın 'niçin' ve 'nasıl'larından çok amacına uygun olacak 'neden'lerin yanıtını arar. Plâton'un insan bedeninin kafa (beyin), göğüs (kalp) ve karında (karaciğer) üçe bölünmüş halde bulunan bir tin tarafından kontrol ve idare edildiğine dair görüşüne bağlı kalır; bedende farklı amaçlara hizmet etmek amacıyla bulunan güçlerden nefesin taşıyıcı fonksiyonu aracılığıyla faydalanılır. Ancak bu yargı onun, her ne kadar dolaşım sistemini anlayamamış olsa da, arterlerin[246] ve venlerin[247] hava (*pneuma*) değil, kan damarları olduğunu gösteren ilk kişi olmasına engel değildir.

Galenos'a göre *pneuma*, insanların kalbinde yaşam soluğu (*Lebenspneuma*), beyninde tinsel hava (*psyhisches Pneuma*) ve karaciğerinde bedensel hava (*physisches Pneuma*) olmak üzere üçlü bir fonksiyona sahiptir. Karaciğerden sağlanan kan akışıyla bedenin beslenme ve büyüme fonksiyonu yerine getirilirken, yaşam soluğunun merkezî organı kalp hayatî öneme sahiptir. Akciğer venleriyle kalbe gelen hava, arterler aracılığıyla tüm bedene yayılır. Ruhun merkezi olan beyinde oluşan hava, sinirler aracılığıyla vücudun farklı yerlerine ve organlara dağılır.

Bu üç ayrı temel fonksiyon, işlevleriyle beden bütünlüğü açısından birlik arz eder. Farklı niteliklere sahip olan dört beden sıvısı, kan, balgam, sarı ve kara safra, dört hayatî organ kalp, beyin, karaciğer ve dalak tarafından işlenir. Sağlık, organizmanın anılan organları tarafından, temel sıvıların katkısıyla yerine getirilen fonksiyonların nitelik (soğuk, kuru, nemli) ve nicelik (az veya çok) olarak dengede olmasıyla sağlanır. Denge hali, yani sağlık, her insanda aynı şekilde tanımlanamaz; cinsiyete, yaşa, yaşam tarzına,

---

[245] Galenos tıbbını farklı boyutlarıyla kavramayı amaçlayan bir makaleler derlemesi için bkz. Hankinson, (Ed.), 2008.
[246] Arter (Atardamar): Kanı kalpten vücudun diğer bölümlerine taşıyan kan damarlarına verilen ad.
[247] Ven (Toplardamar): Vücudun çeşitli bölgelerindeki kanı kalbe taşıyan damarlara verilen ad.

kişisel özelliklere bağlı olarak değişir. Her insan için tanımlanabilecek bir ara durum (ne sağlıklı ne de hasta olma durumu) söz konusu olmakla birlikte, belirli hastalıklara yatkınlık söz konusu olabilir. Hastalık, bedeni oluşturan organlardan biri veya birkaçının temel fonsiyonlarındaki değişimden (bozulmadan) başka bir şey değildir. Galenos tıbbında hastalıkların nedenleri ve seyri şu şekilde açıklanır: Belirli yatkınlıklar öncelikle bazı hastalıkların ortaya çıkmasına imkân hazırlar; bu yatkınlıklar giderek gerçek hastalık nedeni haline gelir. Hastalık sürecinin başlangıcında öncelikle organların fonksiyonlarının/işlevlerinin bozulması söz konusudur; fonksiyon bozukluğu, gerçek hastalıklı olma durumuyla sonuçlanır. Diğer yandan beden sıvıları hastalıkların kronik veya akut seyretmesinde etkili olur: Kan ve sarı safra dengesizlikleri hastalıkların akut, salya ve kara safra dengesizlikleri hastalıkların kronik seyretmesinin nedenidir. (Jackson, 1986, s. 42; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 89-90)

Galenos, Hippokrates'in beden sıvılarının birleşim, güç ve miktarlarının doğru oranda karışması durumunda sağlıklı olunacağı, birinin eksik, fazla veya diğer sıvılara karışmadan yalıtılmış kalması durumunda hastalıkların baş göstereceği yönündeki tespitine bütünüyle katılır:

> Tıp ilmi hakkında bilgisi olan herkes Hippokrates'in bu noktada[248] haklı olduğunu kabul edecektir, çünkü bu sıvılar birbirleriyle doğru oranlarda bulunuyorsa vücut gerçekten de sağlıklı demektir fakat sıvılardan biri vücutta, yani damarlarda veya vücudun belirli bir bölümünde tek başına, aşırı miktarda bulunuyorsa vücut hastalanır. (Kara Safra Hakkında, s. 133)

Galenos sağlık için beden sıvılarının dengeli karışımı kadar niteliklerinin de (soğuk, sıcak, nemli ve kuru) önemli olduğuna inanıyordu. Uygun niteliklere sahip beden sıvılarının her organa, vücudun en ücra köşelerine kadar, *dengeli* biçimde dağılması gerekiyordu. Bergamalı hekimin temel elementler ile beden sıvıları arasında kurduğu ilişkinin değişmez (statik) olmadığı görülür; onun için, bu noktada Yunanlı meslektaşlarından farklı düşünür, sağlıkta denge -mükemmellik- arayışları durağan değil, yıllar içinde yaşla birlikte sürekli gelişen, dinamik bir kavramdır. Galenos'a göre sağlık ancak bir bütün olarak kavranabildiği zaman anlaşılabileceği için tıp onun için

---

[248] Galenos 'Kara Safra Hakkında' başlıklı metinde, *Corpus*'dan (İnsanın Doğası Hakkında - IV §8) yaptığı alıntıya binaen bu göndermeyi yapıyor.

ansiklopedik bir bilimdir. Kaldı ki felsefeden doğa bilimlerine, tıptan mantığa ilgi alanı onun 'evrensel âlim' kimliğini teyit eder.

Galenos, Hippokratesçi tıp geleneğinin temel unsurlarından olan beden sıvılarının (kan, salya, sarı safra, kara safra) niteliklerinden (sıcak, soğuk, nemli, kuru) hareketle başat organlar, ten renkleri, beden ısıları, mevsimler, yaşam dönemleri ve gündelik aktiviteler arasında, hem stoacılardan hem de *pneuma*cı Okul'un mensuplarından daha ayrıntılı ilişkiler ve bağlar kurar. (Jackson, 1986, s. 42-43; Bergdolt, 1999, s. 107)

> Zamanla sıvılar yılın mevsimleriyle, insan yaşamının evreleriyle ve insanın hâlet-i ruhiyesiyle ilişkilendirildi. Bizatihi her sıvı iki özellikten oluşmaktaydı; kan nemli ve sıcak, kara safra kuru ve soğuk, sarı safra sıcak ve kuru, balgam ise soğuk ve nemliydi. Hekimden, sağlığı ifade eden sıvı dengesini muhafaza etmesi için çeşitli yollarla bu sıvıların özelliklerini yönlendirmesi ya da hastalığı ifade eden dengesizliği düzeltmesi beklenirdi. Sıvı dengesizliği, vücudun içindeki ya da dışındaki doğal etkenlerden kaynaklanırdı. Bu etkenler sıvı fazlalığına, eksikliğine veya vücudun tamamında ya da parçalardan birinde niteliksel değişime yol açardı. Hastalığın doğası, zarar görmüş sıvıyla doğrudan ilgiliydi. Etik anlamdaysa her şeyde denge ve ölçülülük düşüncesinden türeyen dört unsur teorisi, bir tıp ilkesinden çok daha fazlasıydı; dönemin yaygın dünya görüşünün bir parçasıydı. (Dols, 2013, s. 36-37)

Yukarıda M. W. Dols'dan yaptığımız alıntının son bölümünde belirtildiği gibi, Antikçağ'da denge ve uyum arayışı üzerine inşa olunmuş ve temel elementler ile ilişkilendirilmiş beden sıvıları öğretisi, bir tıp ilkesi olmasının ötesinde, dönemin genel kabul görmüş evren algısına temel oluşturur.

Galenos'un yaşadığı dönemde, kendisi de dâhil olmak üzere, hekimlerin uyguladığı tedavi yöntemleri büyük ölçüde beden sıvıları öğretisi tarafından belirleniyordu. Sağlıklı bir yaşamın ancak vücut sıvıları arasındaki denge kurulmakla sağlanabileceğine inanıldığı için bu amaca yönelik yöntemler uygulanıyordu. En sık başvurulanları ise müshil ve hacamat yoluyla bedenin zararlı maddelerden temizlenmesiydi. 'Kötü kan'dan kurtuluş sadece damar açılmasıyla değil, kuru–kan çekme yöntemi olarak adlandırılan sülükle de olabilirdi:[249]

> Galen ruhsal bozuklukları izah ederken dört unsur teorisine yaslanmıştı; akli dengesizlikler çoğunlukla beynin işlevini bozan dört unsur arasındaki dengesizlikten kaynaklanmaktaydı.

[249] Tedavi amacıyla kan alma yöntemi Avrupa tıbbında 19. yüzyıla kadar kullanılmıştır.

> Tıbbi tedavi, öncelikle zıtlık ilkesiyle vücut sıvılarının dengesini yeniden sağlamayı veya özellikle boşaltım ve ilaçlarla fiziksel sebeblerin sonuçlarını ortadan kaldırmayı ya da azaltmayı amaçlıyordu. (Dols, 2013, s. 43)

Galenos'un nöroloji açısından en önemli keşfi, konuşmayı yöneten organın beyin olduğunu kanıtlayan, gırtlağın ses çıkarma ve konuşmada görevli sinirini bulması, tıp tarihine yaptığı en önemli katkı ise, kliniği (bulguları) öne çıkaran Hippokratesçi tıbbı, anatomik-fizyolojik bir çerçeveye oturtması, böylelikle *sadece* bulgulardan hareketle teşhis ve tedavinin yetersizliğini ortaya koymuş olmasıdır.

2.3.3. Galenos Tıbbında Melankoli ve Psikopatolojik Hastalıklar

Daha önceki bölümlerde Galenos'un bedensel hastalıkların teşhis ve tedavisi konusunda çığır aşan yaklaşımlarının, sadece Batı dünyası açısından değil, insanlık tarihi için de ne kadar önemli ve vazgeçilmez olduğunu vurgulamıştık. Bergamalı hekimin, bedensel hastalıklarda olduğu gibi, melankoliden deliliğe akıl hastalıklarının patolojisi üzerine yazdıklarının gelecek yüzyıllarda yapılacak çalışmalara önemli etkisi olacaktır. Ortaçağ, Rönesans ve Barok dönemi boyunca yazılanlar onun çalışmalarının genişletilerek yapılan tekrarından başka bir yenilik getirmez. Galenos'un etkisi Ortaçağ boyunca ve Yeniçağ'a uzanan süreçte, tıbbın her alanında olduğu gibi, psikopatoloji ve psikoloji alanlarında da yapılan çalışmalarda kendini hissettirecektir. Galenos'un akıl hastalıkları nozolojisi özgün olmakla birlikte, başta akut ve kronik ayrımı olmak üzere Hippokrates'e dayanır.

Galenos'un, akıl hastalıklarını bütünüyle beyinden kaynaklanan rahatsızlıklar olarak tanımlaması tıp tarihi açısından kuşkusuz çok önemlidir. İlk defa akıl sağlığı bozuklukları olarak ortaya çıkan durumların kaynağı olarak beyin gösterilmektedir. Aslında tüm Antikçağ tıbbında olduğu gibi, Galenos tarafından da *phrenitis*, *lethargus* gibi psikopatolojik hastalıklar *hastalık* olarak tanımlanmaz; bunlar daha çok hastalık süreci sonucunda ortaya çıkan psikolojik anomalilerdir. Galenos tarafından zikredilen yüksek ateş, sanrı görme, kramplar, düşük nabız, bilinç kaybı gibi belirtiler son tahlilde farklı hastalıklarda ortaya çıkar. (Neuburger, 1906, s. 391)

Aşağıda görüleceği gibi, *Corpus Hippocraticum*'da akıl hastalıkları ayrıntılı olarak tanımlanmış, hastalıkların kaynaklandığı organ ve nedenler genel hatlarıyla açıklanmıştır. Galenos'un önemli gördüğü akıl hastalıkları *Corpus*'ta sayılanlar ile örtüşür, ancak beyinin hastalıklara kaynaklık eden organ olması nedeniyle psikopatolojik yaklaşım daha ön plandadır. Biz burada Galenos'un *phrenitis* ve melankoli üzerine görüşlerine yer vermek istiyoruz.

Galenos'un psikopatolojik hastalıklar arasında saydığı *phrenitis* (frenitis) beyinde sarı safra veya sümüksü sıvının fazlalığı sonucunda ortaya çıkar. Sarı safranın yoğun olması durumunda hastalık ağır, daha akışkan, seyrelmiş olması durumunda ise hafif seyreder. Yüksek ateşin baskın olduğu hastalık döneminde hasta anlamsız el kol hareketleri yapar ve kendinden geçer. Hastada şaşkınlık hali ve sanrılar görme gibi psikolojik belirtiler tedricî biçimde ortaya çıkar, ancak ateşin düşmesiyle birdenbire yok olmaz. Hastalığın ileri aşamalarında hasta nefes almakta zorlanır, burun kanaması, gözlerde yaşarma ve nihayet bilinç kaybı görülür; kafasının arkasındaki ağrı hissizlik yaratır. Galenos, *phrenitis*'den kaynaklanan yüksek ateş sonucunda ortaya çıkan hezeyanların, diğer yüksek ateşli vakalar ile karıştırılmaması gerektiğini belirtir. Bu hastalıkta hezeyanlar yüksek ateşe bağlı olarak seyreder, ateş düşünce hasta sakinleşir. Yüksek ateşte hezeyanlar gören hasta çoğu zaman gerçeklik duygusunu kaybeder (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 118-119)

Galenos, *phrenitis*'de ortaya çıkan hezeyanları yüksek ateş eşliğinde fazla safra sıvısının beyindeki tahribatıyla açıklar. Gaz yağı lambasından çıkan is misali, aşırı ısınan safra sıvısı göz damarlarına baskı yaparak sanrılara neden olur. Sürekli yinelenen hezeyanlar aşırı ısınmış safranın beyin üzerindeki baskısının bir sonucudur. Galenos için ateş hayatî anlamdaki beden sıvısının (burada sarı safra) terkibini bozduğu için iltihaplanma veya çürüme ile aynı anlamda zararlıdır. Ateşle gelen ve sıklıkla karşılaşılan hezeyanlar en güvenilir hastalık belirtisi olarak kabul edilir (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 120)

Galenos'un ne *Kara Safra Üzerine*[250] ne de *Mizaçlar Üzerine*[251] başlıklı metinlerinde ayrıntılı biçimde melankoli ve melankolikler bahis konusu edilirken, sadece III. kitapta,

[250] Grant, 2001, s. 19-36 (*on Black Bile*)

epilepsinin yanında beslenmeye bağlı olarak kanın kara safralaşmasıyla ortaya çıkan melankoli hali anlatılır. (Flashar, 1966, s. 105) Galenos melankoli üzerine bildiklerini bir yandan İÖ 4. yüzyılda yaşamış Yunanlı hekim Karystoslu Diokles'e dayandırır, ancak onun, hastalığın belirtilerini saymakla birlikte teşhis koyamadığına inanır. Diğer yandan melankoli üzerine düşüncelerinin temelini büyük ölçüde Efesli Rufus'un yazdıkları oluşturur. Sokrates'in 'üstün yetenekli melankolikler' kuramına hiçbir şekilde girmez, yorum yapmaz. Galenos için en yalın tanımıyla melankoli,[252] kara safra artışından kaynaklanan bir hastalıktır ve endişeli ve hüzünlü ruh halinin uzun süre devam etmesiyle teşhis edilebilir. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 122; Dols, 2013, s. 46; 51; Flashar, 1966, s. 105 vd.)

Galenos melankoli hastalığının üç farklı türü olduğunu belirtir; birinci türde (*melancholia hypochondriaca*) hastalık midenin rahatsızlanması (daha genel anlamda sindirim bozukluğu) sonucunda beyinin etkilenmesiyle ortaya çıkar. Örneğin midenin herhangi bir yerinde ortaya çıkan iltihaplanma veya sindirim bozukluğu sonucunda koyulaşan ve kan ile taşınan kara safranın aşırı ısınmasıyla bir buhar (*vapor*)[253] oluşur. Bu ısınmış, buhar yüklü, kara safra beyine ulaşınca düşünce gücü etkilenerek melankoli belirtileri ortaya çıkar. Karın bölgesinden sıvı toplanmasından kaynaklanması nedeniyle Galenos bu hastalığı *hypochondrie* olarak tanımlamıştır. Ancak burada bahis konusu olan sıradan bir *hypochondrie* vakasından çok, melankoliye neden olan aşırı ısınmış sıvı (*melancholia adusta*) birikimidir. İkinci ve üçüncü türlerde melankoli doğrudan beyinde kara safra sıvısındaki artıştan kaynaklanabildiği gibi, bedende herhangi bir nedenle melankoli sıvısındaki (kara safra) artıştan da ortaya çıkabilir. Bu iki gruba giren melankoliklerde hastalık, kara safranın bütünüyle beyinde toplanmasından veya bedende yaygın olarak bulunmasından kaynaklanır. Galenos'a göre melankolinin nedeni, kara safranın tüm bedendeki veya sadece beyindeki fazlalığı olmakla birlikte, hastalık son tahlilde bir *beyin* hastalığıdır. Üçüncü türe giren melankolide beden fizyolojisi, hastalık hakkında ön fikir verebilir; ince ve beyaz tenli, şişman insanların

---

[251] Grant, 2001, s. 14-18 (*on the Humours*)

[252] Diğer bir ifadeyle "melankoli ya doğal kara safranın ifratıydı, ya da bizhati vücutta doğal olmayan bir şekilde, yanmış hâlde bulunan kara safraydı. Bu kara safra ortaçağ Latin hekimlerince *melancholia adusta* (yanık melankoli) olarak bilinmekteydi." (Dols, 2013, s. 37)

[253] Starobinski, Galenos'un büyük bir belâgatla *vapor* teorisini savunduğunu belirtiyor. Galenos'a göre midede oluşan buhar (*vapeurs*) beyinde sadece kederli düşüncelere değil, aniden gelişen çılgınca sanrılara ve delice hayallere de neden olur. (Starobinski, 2011, s. 68)

bedenlerinde daha az melankoli sıvısı varken, kuvvetli, koyu tenli, kıllı insanların geniş venleri (toplardamarlar) sıvının üretimine uygun düşer. Bunların dışında yaşam tarzları, özellikle bazı gıdalar gibi kimi dışsal koşullar melankoli hastalığına yatkınlık sağlayan bir kan tablosu oluşturabilir. (Jackson, 1986, s. 44; Starobinski, 2011, s. 67-69; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 122)[254]

Galenos, melankoli hastasının psikopatolojisinin çok yönlü karakterine dikkat çekmekle birlikte, kaygılı ve endişeli (*Angst*) ruh halinin tüm melankoli hastalarında ortak özellik olduğunu belirtir. Ancak hastaların endişeleri de kendi içinde önemli ölçüde farklılık gösterir.[255] Bazıları yaşamı lanetlerken bazıları ölümden korkar, kimileri ise ölümden korktuğu için hemen ölmek ister. Galenos'a göre melankoli hastasını tanımak için iki önemli belirtiden biri endişe (*Angst*) diğeri ise can sıkıntısıdır (*Verstimmung*). Melankolik can sıkıntısı halinde iken her şeyden ve herkesten nefret eder. Endişe halinde ise, karanlıkta kalan bir çocuk misali, korkunun egemenliği altına girer. Galenos'a göre nasıl karanlık, cesur ve zeki olanların dışında tüm insanlarda endişeye neden olursa, kara safranın rengi de bazı insanların içlerini karartarak endişeli bir ruh haline neden olur; tüm hekim ve düşünürlerin hemfikir olduğu üzere, bedeni oluşturan sıvılar insanın ruh halini değiştirebilir. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 123; Starobinski, 2011, s. 68-69)

Galenos melankoli hastalığının tedavisi söz konusu olduğunda yeni bir şey söylemez.[256] Yazdıklarının 18. yüzyıla kadar melankoli tedavisinde vazgeçilmez olmasının nedeni ise, o güne kadar yazılanlardan farklı olmaktan çok, hepsini kapsayan bir bütünlüğe sahip olmasıdır. Melankoli hastalığının üç farklı nedenle ortaya çıktığına ilişkin ayrımı, 1621 yılına gelindiğinde hâlâ Robert Burton ve birçok çağdaşı tarafından kullanılabilmektedir. Diğer yandan Burton'ın sevgi melankolisi (Galenos tarafından da

---

[254] Dols (2013, s. 49), Galenos tarafından tanımlanan melankolinin üç türünü, beyinsel, epigastrik ve bedensel olarak adlandırmıştır.

[255] Galenos'a göre melankoli hastalarının endişe ve korkularında sınır yoktur. Bu konudaki çarpıcı örneklerden biri, dünya küresini taşıyan (mitolojik kahraman) Atlas'ın yorularak küreyi sarsacağı ve üzerindekileri düşüreceği endişesini yaşayan hastanın öyküsüdür. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 123; Dols, 2013, s. 56-58)

[256] "Galen delilik için tıbbi bir tedavi de önermez. Delilik fizyolojik olarak açıklanabilse de hastalığa dair etkin bir prognoz veya tedavi yöntemi olmadığından bu açıklama hiçbir işe yaramıyordu. Tedaviye kayıtsız kalışıyla Galen, deliliği yetersizlik ya da sadece aklın yitirildiği bir durum olarak gören Roma kanunlarına yakınlaşmışa benziyor. Bu, ne ahlâki ne de tıbbi tedaviyle ilgili bir meseleydi." (Dols, 2013, s. 59-60)

bilinmektedir) veya dinsel melankoli gibi ayrımları modern hastalık olarak tanımlanabilir. (Starobinski, 2011, s. 69)

Kuşkusuz melankolinin tedavisi de bu üçlü ayrıma uygun olmalıdır. Semptomların midede (veya başka bir bölgede, söz gelimi bağırsaklarda) oluşması, ancak hastalığın sonuçlarının beyinde görülmesi, hacamat ve şifalı banyolar gibi tedavi yöntemlerinden uzak durulmasına olanak verir mi? Hastalığın ilerlediği durumlarda tedavi de zorlaşmaktadır: Örneğin hasta siyah et yememelidir. Diyet siyah etle sınırlı değildir; hasta karalâhana, siyah mercimek, kepekli ekmek, koyu ve ağır kırmızı şarap, olgun peynirden uzak durmalıdır. Burada besinlerin Beden Sıvıları Öğretisi ve Hippokrates Tıbbı'na uygun düşen bir niteliksel ayrıma tabi tutulduklarını görmek mümkündür. Kara (siyah) ve acı besinler sağlığa zarar veren özellikleriyle sakıncalıdırlar. Koyu renkli ve kuvvetli gıdalar çıkardıkları kara buharlar nedeniyle aklımızı karartırlar. Bu besinlerin ağırlıklı olduğu bir beslenme düzeni hüzün ve endişeye davetiye çıkarır. En iyisi besinlerin eğlenceli/neşeli, parlak, taze, yumuşak, olgun ve sulu olmalarıdır.[257] Kuşkusuz sadece 'siyah-kara yoksun' bir diyet ile baş edilecek bir hastalık değildir patolojik melankoli. Temel sorun kara safranın ısınmasıyla ortaya çıkan katran kıvamındaki zehirli artık bir maddedir. Melankoli hali bedeni ve beyni zehirleyen bu yanıcı ve zehirli maddenin patolojik olarak yaptığı hasarın bir sonucudur. (Starobinski, 2011, s. 70)

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı gibi metinlerinde sıkça Hippokrates'e atıf yapan Galenos'un melankoli üzerine düşünceleri ünlü hekimden izler taşır. Galenos'un mani ve melankoli karşıtlığında, Aretaeus benzeri bir yaklaşım görülmezken, Hippokrates'in melankoli-epilepsi ilişkisine benzer bir yaklaşım dikkat çeker.

Bergamalı hekimin önem verdiği diğer psikopatolojik bozukluklardan biri olan epilepsinin de, melankoli gibi üç farklı türü olup hastalık bütünüyle beyini etkilemektedir:

---

[257] Alıntı yapılan Almanca metinde yer alan ifade; "Besser sind Nahrungsmittel, die fröhlich, hell, jung, zart und reich an wohltätiger Feuchtigkeit sind." (Starobinski, 2011, s. 70)

> Soğuk sıvıların, yani kara safra ve balgamın durağanlaşması ya da vücutta birikmesi, beynin ana damarlarına giden pneumanın akışını engelleyerek saraya yol açıyordu. Galen, Hipokrat'ın *Salgın Hastalıklar VI* adlı eserinde yer alan melankolinin saraya, saranın da melankoliye yol açabileceği düşüncesine katılır. (Dols, 2013, s. 50)

Kudurmuş bir köpek tarafından ısırılmış insanın titreme nöbetleri, uykusuzluk, hıçkırık, sudan korkma ve nihayet kudurma sonucunda ölümü, *Hydrophobie* (su korkusu) hastalığı olarak tanımlanır.

Diğer yandan psikopatolojik hastalıklar olarak tanımladığı mani[258] ve histeri üzerine düşünceleri, Hippokrates'in yazdıklarından farklı, yeni bir söylem içermez. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 123-127; Dols, 2013, s. 50-51)

Sonuç itibariyle büyük bir hekim ve doğa filozofu olarak Galenos'un ruh hastalıkları üzerine kaleme aldığı metinlerin, tüm eserleri içinde çok küçük bir paya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Galenos tıp alanında birçok ilke imza atmasının yanında, kendisinden önceki geleneksel söylemden farklı şekilde, akıl hastalıklarının tümüyle beyinden kaynaklanan rahatsızlıklar olduğunu savunmasıyla, psikopatoloji ve nörobiyolojinin kurucusu sayılabilir. Ancak yine de, Dols'un (2013, s. 38) yerinde ifadesiyle, "Mevcut bu tıp teorisiyle Galen'in delilik ve ruhsal bozukluklara dair çok az şey söylemiş olduğunu öğrenmek şaşırtıcıdır."

---

[258] "(…) mani kronik, ateşsiz bir beyin hastalığıydı. Bu durum, beynin ısınması ya da safranın artmasından kaynaklanmaktaydı. Hafızayla beraber akıl kaybı görülür ve hasta davranışı patolojik çoşku ve halüsinasyonla tanımlanırdı." (Dols, 2013, s. 50)

III. BÖLÜM: ANTİKÇAĞ'DA AKIL HASTALIKLARI, MELANKOLİ VE FARKLILIKLARIN KAVRANIŞI

3.1. ANTİK DÜNYADA MARJİNALLER VE FARKLILIK ALGISI[259]

Antikçağ'daki toplumsal yapı ve bu yapıyı oluşturan katmanlar üzerine bilgilerimiz özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ulaşılan yeni bulgularla önemli ölçüde zenginleşmiştir. Kuşkusuz elde edilen veriler Ortaçağ ile karşılaştırıldığında yetersiz olsa da, Antikçağ'da insanın gündelik yaşamına ışık tutacak bilgilere sahibiz. Özellikle Helenistik dönemde bedensel sakatlıkların tasvir edildiği sanatsal üretimdeki artış dikkat çekicidir. (Neumann, 2005, s. 27 vd.; Lorenz, 1988, s. 349-355; Krierer, 1988, s. 339-348)[260]

Antikçağ toplumlarında da, Ortaçağ ve Yeniçağ'da olduğu üzere, marjinal olarak tanımlanan kişi ve grupların varlığı söz konusudur. Antikçağ'da marjinal kimliğinin, Ortaçağ ve Erken Yeniçağ ile karşılaştırıldığında, farklı mesleklerden çok fiziksel özellikler ve toplum içindeki sosyal statüye göre şekillendiğini görüyoruz.[261] Bu bağlamda fiziksel güçsüzlük önemli bir dışlanma nedeni olarak karşımıza çıkıyor. Erken döneme ilişkin en çarpıcı marjinal kimlik örneklerini Homeros'un destanlarında buluyoruz. Başta Homeros'un eserleri olmak üzere, Antikçağ'ın diğer epik metinleri fiziksel eksiklik ve güçsüzlüklerin ne denli küçültücü ve aşağılayıcı sonuçlar doğurduğunu anlatan örneklerle doludur.[262]

Yine toplumsal yaşamda sakıncalı görülenlere karşı damgalama Antik dünyada yaygın görülen bir dışlama yöntemidir. Çoğunlukla köleleri tanımlamak için kullanılan kızgın demirle dağlama/damgalama yönteminden, azılı soyguncuları ve katilleri de belirlemek için de sıklıkla yararlanılır. Ancak, dağlama dışında, tek tip giysi giymeye, belirli

---

[259] Bu bölümde, marjinal kişi ve gruplar üzerine, Antikçağ özelinde anlatılanlar, takip eden bölümlerde Ortaçağ ve Erken Yeniçağ bağlamında ayrıntılı biçimde incelenecektir.
[260] Roma İmparatorluğu'nda beden algısı üzerine bkz. Galsterer, s. 31-45.
[261] Antikçağ'da cellâtlar, gladyatörler ve meslekten sporcuların toplumsal statüsü ve dışlanmaları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Aiger, 1988, s. 201-220.
[262] Özellikle Homeros Destanları'nda marjinalleştirme, damgala/n/ma üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Wickert-Micknat, 1988, s. 59-71; Ulf, 1988, s. 73-79. Yine Homeros'da beden algısı üzerine bkz. Thomen, 2007, s. 17-22.

semboller taşımaya zorlama şeklinde ortaya çıkan farklı damgalama şekilleri, daha sonraki yüzyıllardaki uygulamalarda göreceğimiz gibi, görünür birer simge olmaktan çok daha fazla bir anlama sahip olacaktır. Bu bağlamda Antikçağ için de 'damgalama', fiziksel yoksunlukları yansıtmak kadar, mevcut değerler sistemine karşı düşünce ve duruşları deşifre etmek, dışlamak ve nihayet 'aykırı' olanı ilân etmek görevini üstlenmiştir.

Daha sonraki bölümlerde Erken Yeniçağ'da marjinal grupları incelerken göreceğimiz gibi, dışlanmaya temel oluşturan unsurlardan bir diğeri de gezgin kimliğinde bilinçli veya bilinçsiz etrafa korku salmaktır. Ancak sorun marijinal gruplar bağlamında incelendiğinde güvenlik kaygısıyla dışlanmanın öne çıktığı görülür. Antik Yunan'da ve Roma'da toplumun üst tabakalarında yer alanların farklı meslek gruplarını dışlama ve marjinalleştirme çabalarında bu güvenlik kaygısı ve korunma içgüdüsünün, önemli bir payı vardır. Filozoflardan astrologlara, büyücülerden gezgin oyunculara, haydutlardan şarlatanlara birçok meslek grubundan duyulan endişenin temelinde eleştirel dil, sürekli yer değiştirme, dolayısıyla kontrol edilebilir olamamaktan kaynaklanan sıkıntı yer alır. İmparatorluk dönemi Roma'sında filozofların sivri dillerinin yaşamlarına malolacak denli başlarına dert açtığı bilinmektedir.[263]

Antikçağ'da marjinal olarak tanımlanan gruplar, kendi içlerinde de çeşitlilik göstermektedir. Çocuklar, gençler, çok çocuklu aileler, yanlız yaşıyanlar, fiziksel engelliler, hastalar, yaşlılar, fakirler, çalışan kadınlar, işsizler, eğitimsiz işçiler, yaşlı işçiler, yabancı işçiler, evsizler, göçmenler, sürgüne gönderilenler, savaş ve felâket mağdurları, uyuştucu bağımlıları, yerleşik olmayanlar, psikiyatrik tedavi görmüş olanlar. (Bellebaum, 1988, s. 51) Bu gruplara toplumun diğer bireyleri tarafından yaklaşım tarzı dönemler itibariyle farklılık arz etse de, akıl hastaları ve doğuştan ağır sakatlığı olanlara karşı hoşgörünün olmadığını söyleyebiliriz.

---

[263] İmparatorluk Roması'nda, seçkin ve saygın kesimlerin güvenliğini (*securitas*) tehlikeye düşüren girişimler bağlamında filozoflar, astrologlar, büyücüler, oyuncular ve haydutların konumu üzerine bir inceleme için bkz. Kneppe, 1988, s. 165-176.

Antik dünyada akıl hastasının kaderi tümüyle ailesinin elindedir. Kaldı ki, akıl hastalarının bakımı Oniki Levha Yasası[264] ile ailelerin sorumluluğuna bırakılmıştır.[265] Diğer yandan hasta ailesinin ve akrabalarının sorumluluklarını yerine getirememelerinden kaynaklanan durumlarda bir yaptırım öngörülmez, çünkü *hasta* onlar için yeterli bir cezadır.[266] Antik Yunan ve Roma'da devletin akıl hastalarına karşı sorumluluğu,[267] bu kısa düzenlemeler ve medenî hakları kullanma ehliyetinin hastanın (miras, tanıklık, satım sözleşmesi yapamama gibi medenî haklar) elinden alınmış olmasıyla sınırlıdır. Atina'da aile bireyleri arasında akıl hastası olduğunu *Polis*'e bildirme zorunluluğu, ailenin sağlıklı bireylerinin, hasta tarafından yapılabilecek haksız tasarruflardan korunması için zorunlu hale getirilmiştir. Bu düzenlemelerin temelinde mal paylaşımı ve miras hakkının korunması yattığı anlaşılmaktadır. Akıl hastalarının tedavi edilmesi mümkün görülmediği için, aileler hastayı çevresine zarar vermemesi için çoğunlukla bağlama veya zincire vurma yolunu seçmektedir. Her ne kadar aralarında Asklepiades, Celsus, Soranos ve Aretaeus gibi ünlü isimlerin de bulunduğu Antikçağ hekimleri bu gibi aşırı tedbirleri benimsemese de, ailelerin akıl hastalarını evde hapsetme yöntemin yaygın bir uygulama olduğu biliniyor. (Graßl, 1988, s. 110-111)

Ruh hastalıklarının insanları yoldan çıkaran kötü ruhlar, demonlar gibi doğaüstü güçlerin etkisinde geliştiğine inanılması, delilerden uzak durulması, araya *mesafe* konulması gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Kendi aile mensubu olmayan başka bir ruh hastası yanına yaklaştığı zaman, dokunmadan, taş atarak uzaklaştırma geleneği bu inancı desteklemekle kalmaz, aynı zamanda giderek taş atma stiline göre hastayı tedavi edeceğine inanılan bir ritüele dönüşür. Antikçağ'ın komedi yapıtlarında örnekleri

---

[264] Söz konusu madde, Oniki Levha Yasası'nın (İÖ 450 dolayları) "Aile Hukuku" başlıklı V,7a maddesinin altında yer alır. Maddenin Latince ve Almancası için bkz. http://www.imperium-romanum.info/wiki/index.php?title=Hauptseite Erişim: 12 Kasım 2011.

[265] "Yine de antik dönemde akıl hastası bireyler mevcuttu ve bunların sorumluluğu diğer hastalıklardan muzdarip bireylerde olduğu gibi ailelerine aitti. Ailenin yükümlülüğü gerçekten de çok ağırdı ve ortaçağda hastanelerin açılmasına rağmen antik dönemden modern zamanlara değin Akdeniz dünyasında bu yükümlülük, tedavinin değişmez bir özelliği olarak kalmıştı. Bu yüzden genel beklenti zihinsel özürlülerin bakımının evde yapılmasıydı." (Dols, 2013, s. 40-41)

[266] Marcus Aurelius (Dig. 1,18,14)'den aktaran Graßl, 1988, s. 110.

[267] "Diğer yandan akıl hastalıklarının dağılımına yönelik modern çalışmalar doğruysa ruhsal bozukluklar ve bu tip hastalıkların en ağır türleri, pahalı tıbbi bakıma gücü yetmeyen yoksullar arasında etkindi ve antik dönemde devletin, maddi gücü yetersiz hastalara karşı hiçbir yükümlülüğü yoktu." (Dols, 2013, s. 41)

görülen bir bu sıradışı 'tedavi yöntemi'nde amaç, ruh hastasını yaralamak veya öldürmek, değil onu *tedavi* etmektir. Ancak son tahlilde 'deli'ye taş atarak onu kendinden uzak tutmak, ilâhi düzene karşı gelmiş, adeta suç işlemiş bu varlığa bir karşı duruş, nihayet onu bir tür reddediştir.[268]

Her ne kadar Antik dünyada toplumdan dışlanma ölçütleri Ortaçağ ve Yeniçağ'dan farklı olsa da, sadece akıl hastaları ve bedensel engelliler değil, bazı meslekler ve felsefe okulları da, marjinal olarak tanımlanmaktan kurtulamamıştır. Örneğin kaynaklar, yaşam tarzları önemli ölçüde Erken Hıristiyanlığın inzivaya çekilmiş Kilise Babaları'nı ve Erken Ortaçağ'ın gezgin keşiş vaizlerini anımsatan Kinik filozofların toplum tarafından dışlandıklarını ortaya koyuyor. Dağınık, makas değmemiş saç ve sakalları, elbise niyetine örtündükleri çuvallar ve çıplak ayaklarıyla dış görünüşleri dilenciyi andıran Kiniklerin, bu tarz bir yaşamı, *ait* oldukları topluma, onun dayattığı düzene ve yerleşik inançlara tepki olarak seçtiği söylenebilir. (Weiler, 1988, s. 178 vd.)

En ünlü Kinik filozoflardan biri olan Diogenes, felsefî söylemi ve yaşam tarzıyla yukarıda anlatılanlara en uygun düşen kişiliktir. Diogenes Laertios'un[269] yaşamı üzerine anlattıklarından anladığımız kadarıyla, Antikçağ'daki diğer yoksul-felsefeci ve dinî hareketlere örnek olduğu anlaşılan Sinop'lu Diogenes, diğer Kinikler gibi yaşadığı dönemde 'meczup'[270] olarak görülmüştür.

Bu kısa girişten anlaşılacağı üzere düşünsel birikimi ve sunduğu özgürlükler ile gıpta edilen Antik dünya, sanıldığı gibi azınlıklar, marjinaller ve bedensel-zihinsel engelliler için bir 'cennet' değildir. Dışlanma ve damgalanma süreçleri, marjinalin aleyhine olmak üzere, diğer 'karanlık' ve 'aydınlık' 'Çağlar'da olduğu gibi acımasız bir şekilde aynen işler. Antikçağ'da kölelik, dışlama ve kurumlaşmış 'ötekileştirme'nin çarpıcı örneklerinden sadece biridir. Antik dünya yazarlarının ruh hastaları ve bedensel özürlüler konusundaki tavrı ikirciklidir: bir yandan farklılık yaratan bu gibi unsurlar, toplumun geri kalan *sağlıklı* kesimi için bir yük olarak görülür, tasviyesi ve/veya en

---

[268] Taş atmaya benzer bir tedavi yöntemi olarak ruh hastası yaklaşınca 'tükürme' eylemi için bkz. Graßl, 1988, s. 112.
[269] *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI, 20-81.
[270] *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (VI,54), Plâton'un Diogenes'i, "Sokrates'in delirmiş hali" olarak tanımladığını belirtiyor.

azından gözden uzak tutulması için fikir üretilirken, diğer yandan böyle bir sorun hiç yokmuşçasına davranılır.

Sonuç itibariyle toplumsal düzeyde gelişmiş bir patolojinin dışa vurumu olan belirli kişi veya grupların damgalanması, dışlanması ve marjinalleştirilmesi sürecinin Antik dünyada da yoğun biçimde yaşandığını söyleyebiliriz.

3.2. ANTİK DÜNYADA RUH HASTALIKLARI

Başta Hippokrates olmak üzere Antikçağ'ın hekim ve düşünürleri 'ruh/akıl hastalığı'[271] olarak tanımladıkları durumların somatik nedenlerle açıklama yoluna seçmiş ve beden sıvılarının dengesizliği sonucunda ortaya çıktığına inanmışlardır. Çalışma boyunca sıkça değindiğimiz gibi, evreni model alan insan bedeninin sağlıklı olabilmesi, ancak onu oluşturan sıvıların dengeli ve önceden tanımlanmış koşullardaki ideal niteliklerine göre akışkanlığı ile mümkündür.

Her ne kadar akıl hastalıklarının doğrudan beyinle ilişkilendirilmesi hususu *Corpus Hippocraticum*'da yer alsa da, bu konuda en ayrıntılı ve kalıcı yorumları Bergamalı hekim Galenos yapacaktır. Anılan dönemdeki inanışa göre vücuttaki kara safra fazlalığı özel bir duruma, melankoli haline, işaret etmekle birlikte, genel olarak akıl hastalıklarının nedeni kalitesi bozulan ve çoğalarak beyine baskı yapan beden sıvılarıdır. Aristoteles'in *Problêmata*'da kara safralıların (melankoliklerin) ayrıcalıklı konumuna dikkat çekmesiyle kara safra ve akıl hastalığı, giderek melankoli arasındaki ilişki güçlenecek, diğer sıvıların akıl sağlığı üzerindeki etkisine olan inanç zaman içinde önemini yitirecektir.

İlk kez Hippokrates, *Corpus*'da, beyni entelektüel düşünce ve duygusal davranışların merkezi olarak göstermiştir. Böylece binlerce yıldır başta delilik-cinlenme olmak üzere akıl hastalıklarına beden dışından, inanç-büyü ekseninde, çare arama yerini, ilk kez

---

[271] Türkçe'de fiziksel hastalıklar dışında kalan anomalileri tanımlamak için genellikle "ruh hastalıkları" veya "akıl hastalıkları" tabirleri kullanılmaktadır. Kuşkusuz 'ruh' ve 'akıl' farklı anlamlara sahip olsa da, bu ikili gösterimin Türkçe'de kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Biz de çalışmamızda, herhangi bir ayrıma gitmeden, iki kelimeyi de kullandık.

konuyu bilimsel temelde açıklama çabalarına bırakır. İÖ 5. yüzyılda Hippokrates tarafından başlatılan bu değişimin tıp tarihinde ne denli önemli bir adım olduğu, bugün, iki bin beşyüz yıl sonra, çok daha iyi anlaşılmaktadır.

3.2.1. *Corpus Hippocraticum* ve Akıl Hastalıkları

Buraya kadar Antikçağ'da oluşan beden algısı ve bedensel hastalıklara uygulanan tedavi (korunma) yöntemlerini açıklamaya çalıştık. Akıl hastalığıyla ortaya çıkan farklılık hallerinin tüm boyutlarıyla incelenmesi bu çalışmanın temel amaçlarından birini oluşturmakla birlikte beyinden kaynaklanan bozuklukların tanımlanmaya çalışıldığı, ancak kişiler üzerinde yarattığı farklılıkların henüz sosyal ilişkilerde ve toplumsal boyutta ortaya çıkmadığı bu dönemde, hastalık olgusunu bir *bütün* olarak ele almak, zorunluluk arz ediyordu.[272] Kaldı ki tarihin her döneminde akıl sağlığının tanımlanmasında bedenin önemli bir referans noktası oluşturduğunu gözden uzak tutamayız. Bu bağlamda, yukarıda anlatılanlardan çalışmamız açısından önem arz eden hususlar, beden sıvıları, sıvıların nitelikleri üzerinden kişilik özelliklerinin tanımlanması ve genel olarak hastalığın bir farklılaşma-dengesizlik hali olarak algılanmasıdır. Bu iki husus Hippokrates'ten başlamak üzere yüzlerce yıl boyunca akıl sağlığının tanımlanmasına temel oluşturacaktır.

Tarihin Eskiçağlar'ından beri hastalığa neden olarak, büyünün veya kötücül güçlerin insan bedenine yaptıkları saldırının görüldüğünü daha önce belirtmiştik. Bu bağlamda geçmişi, büyük olasılıkla insanlık tarihi kadar eski olan (Porter, 2007, s. 16) akıl hastalıklarının da tanımı farklı olmayacaktır; delilik binlerce yıl boyunca kişilere tanrılar veya doğaüstü güçler tarafından verilmiş bir ceza veya kaderin bir cilvesi olarak görülmüştür.[273] Tarihsel süreç içinde bedenin bir *bütün* olarak algılanması ve 'beden'de veya 'bedene ait' bir kimliğin (*Person* veya *Selbst*) ortaya çıkışı uzun zaman alacaktır.

---

[272]Babaoğlu Yunan Mitolojisi'nden örnekler vererek tıp alanında bilinenlerin psikoterapötik uygulamalarla desteklendiğini belirtiyor ve ekliyor "Ama ruh ve akıl kavramları henüz ortada yoktur. O çağ insanlarının daha çok hastanın sübjektif duygu ve yakınmalarıyla ilgilendikleri, bu yakınmaların ötesinde objektif ve kişiyi kendisine yabancılaştıran bulgular ve tedavi ilgi göstermedikleri açıkça görülmektedir." (Babaoğlu, 2002, s. 43)

[273] Arkeologlar yedi bin yıllık kafataslarında çakıl taşlarıyla muntazam açılmış küçük delikler tespit etmişlerdir. Bu delikler, büyük olasılıkla, cinler tarafından ele geçirildiğine inanılan kişinin kurtarılmasına, açılan deliklerden demonların kaçmasına olanak sağlamak üzere açılmıştır. (Porter, 2007, s. 16)

Bunda kuşkusuz 'normal' veya '*a*normal' olma halinin doğaüstü güçler tarafından insana *verildiğinin* kabul edilmesi önemli bir etken olmuştur. Yaklaşık İÖ 700 yılında kaleme alınan Homeros'un destanlarındaki kahramanlarda 'ben' bilinci olmaması, bedenin henüz *oluşmamış* 'bütünlük' anlamına örnek oluşturur. Başka bir ifadeyle Homeros'un kahramanlarının *bedeni* henüz bütünlük ve birlik arz etmez, bilâkis tek tek organların ve parçaların toplamından oluşur.[274] Tüm bunlara karşın Homeros'un destanlarındaki kahramanlar tarihin ilk *melankolik* kişilikleri olarak boy gösterirler.[275] Destanlarda genellikle tanrısal gazaba uğramış insanlarda 'mitolojik melankoli' örnekleri görülür.[276] Ancak gerçek anlamda *psyche* ile *soma*'yı birbirinden ilk kez ayıran Pythagoras olacaktır.[277]

Kutsal Hastalık (epilepsi) örneğinden anımsanacağı gibi, ilk kez bilimsel bağlamda tıbbı devreye sokarak akıl sağlığı bozukluklarının beyinden kaynaklandığını savunanlar Hippokrates ve Kos Tıp Okulu geleneğine bağlı hekimlerdir. (Porter, 2007, s. 21) Hippokrates akıl hastalıkları için genel olarak *delirium* (Lat.) kavramını kullanır ve *Corpus*'a aldığı örnek olgularda birçok hastasında şahit olduğu hastalık belirtilerini aktarır. Bedenin önceden tanımlanmış (sağlıklı) durumundan uzaklaşması (*delirare,* Lat.) olan çılgınlık haline bazı durumlarda yükselen vücut ısısı da eşlik edebilir. Hippokratesçi tıpta *delirium* (sayıklama) genellikle akıl hastalığı dışındaki fiziksel bir rahatsızlığın seyrine eşlik eden bir belirti (ruh hali) olarak karşımıza çıkar.

Yine *Corpus Hippocraticum*'da sıkça kullanılan *Mânia* belirli bir hastalığa işaret etmez. Genel olarak akıl hastalıklarına ve delilik haline hükmeder. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 31) Epilepsi üzerine kaleme alınan metinde yazıldığına göre zihin bulanıklığına beden sıvılarından balgam ve safra (kara ve sarı safra) neden olur. Sadece zihin bulanıklığı değil, Hippokrates tıbbında tüm hastalıkların nedeni olarak, dışsal faktörlerle

---

[274] Thomen, 2007, s. 17. Aynı konuda bkz. Porter, 2007, s. 18 vd.

275"Melankolik insan mizacının anlatılma ve anlaşılma serüveni de Homeros destanlarına kadar uzanır. Daha somut söylersek, melankolik insan mizacının yazılı kültürde betimlenişi ilk kez Homeros destanlarında görülür. Homeros destanlarında melankoli sözcüğü/tanımı henüz kullanılmaz/yapılmaz. Ama Homeros'un bazı kahramanlarındaki melankolik davranışlar ve melankolik mizaç, olağanüstü bir yetkinlikle sergilenir." (Teber, 2004, s. 79-80)

[276] Yunan Mitolojisi'nde delilik üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 7-15; Babaoğlu, 2002, s. 35 vd.

[277] Sokrates öncesi doğa filozoflarının akıl ve akıl sağlığı bozuklukları hakkında görüşleri üzerine bkz. Porter, 2005, s. 15-23.

miktarı (artan veya azalan) ve niteliği değişen (kuruyan, sulanan, ısınan, soğuyan) safra ve balgam görülür. Safra ve balgam sıvılarının miktar ve niteliği, dışsal faktörler olarak tanımlanan, beslenme ve içeceklerden, yaşanan sıkıntılardan, cinsel sorunlardan ya da hava şartlarından dolayı bozulabilir. Sıcak ve soğuk burada özel bir öneme sahiptir, özellikle soğuk, kemikler, dişler ve beyinin sinirlerle kaplı bölgesi ve omurilik için zararlı, sıcak ise yararlıdır. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 28)

Kronik beyin rahatsızlığı, saldırgan olmayan akıl hastalarında ve saralılarda olduğu gibi, balgam sıvısı dengesizliğinin beyinde yarattığı etkiden kaynaklanır. Diğer yandan beyinde aşırı miktarda artan balgam sıvısı ise akıl hastalarının saldırganlaşmasına ve kuduza neden olur. Melankoli ve kuduz (Hippokrates'e göre kuduz, *Hydrophobe*, akıl hastalığıdır) gibi akut akıl hastalıklarının nedenini safra sıvısındaki dengesizlik oluşturur, (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 27) Bu yaklaşımda beden sıvılarının hastalık teşhisinde taşıdığı hayatî önem görülmektedir. Daha sonraki yüzyıllarda Kapadokya'lı Aretaeus (140) ve Bergama'lı Galenos tarafından geliştirilecek beden sıvıları (*Humores*) öğretisinde hastalık yaratan unsur, vücudun fazla kara safra üretmesi (*melaina chole*) olarak öne çıkacaktır.

İnsanların fizyonomilerinden hareketle mizaçlarına ilişkin çıkarımlarda bulunmak, Antikçağ'da sıkça başvurulan bir karakter tahlil yöntemidir. 19. yüzyılın sonlarına kadar etkin *tıbbî* bir yöntem olarak kullanılan fizyoloji kaynaklı kişilik tahlillerinin etkileri günümüze kadar uzanmıştır. Bu yöntemin beraberinde getirdiği *etik* soru(n)lar bu çalışmanın ilgi alanına girmekle birlikte, bu aşamada *Corpus*'da yer aldığı şekliyle hızlı konuşan, kekeleyen, kara safrası fazla olan, göz kırpmayanların ateşli, koca kafalı, küçük gözlü kekemelerin haris bir kişiliğe sahip oldukları, uzun süre yaşayanların ağzında çok dişi olması gibi bir-iki örnekle yetinebiliriz. (Hippokrates, 1897, s. 187)

Aşağıya aldığımız örneklerin günümüzde ne denli 'akıl hastalığı' olarak tanımlanacağı tartışmalı olmakla birlikte Hippokrates tıbbında birer akıl zafiyeti olarak görüldükleri ve ona göre tedavi uygulandığı kesindir.

3.2.1.1. *Phrenitis*[278]

Corpus Hippocraticum'da net bir tanımı yapılmamış olmakla birlikte kısaca, ateşin eşlik ettiği delilik hali olarak tanımlanabilecek *phrenitis*'in, (frenitis)[279] Antik dünyada sık rastlanan bir hastalık olduğu biliniyor. Sağ karında, karaciğerin yer aldığı bölgede (diyafram), ağrı ve hafif ateşle belli eden hastalığın dördüncü, beşinci gününde deride hafif sararma ve çılgınlık hali ortaya çıkar.

Sık rastlanması ve yaygın belirtileri nedeniyle, tek bir hastalıktan çok, farklı hastalıkların bu adla tanımlandığı sonucunu çıkartabiliriz. Kuru ve pürtüklü bir dil *phrenitis*'e işaret eder. Kanın terkibinin kara safra ve sümük sıvısı tarafından bozulmuş olması nedeniyle daha çok karasafralılarda görülen *phrenitis*'in kronik hale dönüşmesiyle kalıcı delilik ortaya çıkabilir. Safra sıvısı miktarı ne kadar düşükse zihin bulanıklığı ve çılgınlığın görülmesi de o derece seyrekleşir.

Hastalığın tedavisinde, sıvı tüketmek istemeyen hastanın su, bal, sirke gibi sıvıları alması yararlı olmakla birlikte, şarap kesinlikle tavsiye edilmez. Şarap sadece bu hastalıkta değil, hiçbir akıl hastalığında hastaya önerilmez. Sık sık gelen titreme nöbetleri ölüme neden olabilir. *Corpus*'da ilk belirtilerle yatağa düşen bir hastanın yüksek ateş, aşırı terleme, kramplar ve nihayet bilinç kaybıyla dördünce günde kaybedildiği anlatılır.

3.2.1.2. *Lethargus*[280]

Her ne kadar Celsus, *phrenitis* ile *lethargus* (letarji)[281] arasında yakın ilişki bulunduğuna inansa da, *Corpus Hippocraticum*'da bu yönde bir bilgi yer almaz. *lethargus* orta yaşlarda ortaya çıkan ve çoğunlukla ateşin eşlik ettiği bir tür uyuşukluk hastalığıdır. Hasta yeme içmeden kesilir, hep uyumak ister, elleri titrer, nabzı düşer,

---

[278]Hippokrates, 1897, s. 13 vd; 149. Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 35-37; Leven, (2005a), 700-701. 'Diyafram İltihabı' tanımıyla bkz Dols, 2013, s. 51-53.

[279] Frenitis Yunanca diyafram (göğüs ve karın boşluklarını birbirinden ayıran ince ve geniş kas) anlamına gelen *phrēn*'den türetilmiş olup *Corpus*'da hastalık tanımı olarak yirmi beş yerde anılır.

[280]Hippokrates, 1897, s. 19; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 37-38; Leven, (2005a), 567-568.

[281] Letarji (*lēthargos*, Yun.): Derin ve sürekli patolojik uyku durumu.

sürekli uyku halindedir. İdrarını, dışkısını tutamaz. Bilinci yerine geldiği zamanlarda boyun ağrısından ve kulak çınlamasından şikâyet eder. *Lethargus*'u atlatabilen hastaların büyük çoğunluğunda akciğer zarı iltihabı (irinli ampiyem) görülür.

3.2.1.3. *Koma*[282]

Koma hali, *Corpus*'da *lethargus*'a benzerliğiyle ateşin eşlik ettiği derin bir uyku hali (ölüm uykusu) olarak tanımlanır. Koma hali, *phrenitis*'de olduğu gibi ateşle seyreden başka hastalıklarda da görülebilir. Koma hali ve bedende soğuma hastanın tehlikede olduğuna işaret eder.

3.2.1.4. *Katochus*[283]

Kendisini kramp ve takip eden kasılmalarla gösteren *katochus* hali hastada baş ağrısı ve çehrede vahşî bir bakışa neden olur. Ancak katalepsi[284] kelime veya kavramına henüz *Corpus*'da rastlanmaz.

3.2.1.5. Epilepsi[285]

Hippokrates *Corpus*'ta,[286] hidrofobi ile birlikte üzerinde en çok durulmuş 'akıl hastalıkları'ndan biri olan ve 'Kutsal Hastalık' olarak tanımlanan epilepsinin (sara) diğer hastalıklardan daha fazla tanrısallık içermediğine inandığını belirterek başlar sözlerine. Hastalığın kaynağı olarak, diğer akıl hastalıklarında olduğu gibi, beyin gösterilir.[287]

---

[282] Hippokrates, 1897, s. 26; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 38.
[283] Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 39.
[284] Katalepsi: Kaslarda görülen gerginlik, sertleşme hali. Tipik olarak katatonik şizofreni hastalarında görülür.
[285] Hippokrates, 1897, s. 547-565; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 39-43; Jouanna, 1996, s. 46-49; Schneble, 2003, s. 21-27; Magiorkinis vb., 2011, s. 132-133; Leven, (2005a), 260-262.
[286] *Corpus*'da epilepsiye (*epilēpsia*, Yun.), "Kutsal hastalığa dair" (*de morbo sacro*) başlığı altında geniş yer ayrılmıştır (21. bölüm). Bu ilgiden hareketle hastalığın anılan dönemde çok yaygın görüldüğü sonucuna varabiliriz. (Hippokrates, 1897, s. 547-565)
[287] Hippokrates, 1897, VI, s. 553.

Epilepsi dört beden sıvısından biri olan balgamın beyinde fazla olması sonucunda ortaya çıkar. Hastalığa neden olan balgam fazlalığının kalıtımsal olduğuna dair kuvvetli bir inanç söz konusudur. Epilepsi nöbetlerinin bedenin anatomik-fizyolojik yapısına bağlı olarak, özelikle beyinin hava taşıyan damarlarından kaynaklandığına inanılır. Antikçağ boyunca epilepsi, yukarıda sayılan akıl hastalıkları içinde en çok önemsenenidir.

Antikçağ'dan başlamak üzere yüzyıllar boyunca epilepsi ile melankoli arasında neden-sonuç ilişkisine dayalı bir bağ olduğuna inanılmıştır. Melankoli kavramının epilepsiye göre daha genel, giderek soyut bir anlamı olmasına karşın, bu iki illetten birinin belirtilerine sahip olan hastanın değerine de yakalanmış olması kaçınılmazdır. Burada hekimler tarafından çözülmesi gereken asıl sorun hangi hastalığın diğerinden önce (baskın) ortaya çıktığının tesbit edilebilmesidir. *Corpus Hippocraticum*'a göre epilepsi hastaları melankolik bir karaktere sahipken, melankolikler de aynı zamanda epilepsi hastasıdırlar. Bu iki illetten hangisinin baskın olacağı, bünyenin iki hastalığa olan eğilimine bağlı olarak, ortaya çıkar.[288]

Diğer yandan epilepsi hastalığına getirilen yeni tanım, Hippokrates rasyonalizmine en iyi örnektir. Bu rasyonel algının temelini, iklim ve çevre koşullarının beden üzerinde doğrudan etkili olduğu, birçok bedensel ve ruhsal hastalığın bu koşullardaki bozulmadan kaynaklandığına olan inanç oluşturur. Hippokrates'e kadar tanrıların lütfu olarak 'kutsal' görülen epilepsinin, bedenin işleyişinden kaynaklanan sıradan, insana özgü, bir hastalık olduğunun anlaşılması, tıbbın artık doğanın yasalarına göre işleyeceğine işaret eder.

Epilepsi hastalarının nöbetleri tarih boyunca en etkileyici tasvirlere konu olmuştur. Bunlardan biri de *Herodotos Tarihi*'nde yer alan tasvirdir.

> Kambyses yakınlarına böyle eziyet ediyordu işte. Ya Apis öç alıyordu, ya da bir hastalığı vardı, insanlara musallat olan birçok felaket gibi: Gerçekten Kambyses'in doğuştan ağır bir

[288] Hippokrates, "Das sechste Buch von den Landseuchen", VIII, in. "Unechte hippokratische Schriften", in: ders., *Hippokrates Werke*, aus dem Griechischen übers. U. Mit Erläuterungen v. Johann Friedrich Karl Grimm, 4 Bde., Bd. I, Altenburg: Richter 1781-1792, 1781, s. 306'den aktaran, Starobinski, 2011, s. 44.

> hastalığı olduğu söylenir, buna kutsal hastalık diyenler vardır. Vücuttaki bir sakatlığın insanın kafa sağlığını da bozması olağandır. (*Herodot Tarihi*, III,33)

Melankolikler ile epilepsi hastalarının fizyolojileri üzerinden iki hastalık arasında *Corpus*'ta kurulan bu ilişki daha sonra Galenos tarafından geliştirilecek ve 17. yüzyıla kadar geçerliliğini koruyacaktır.[289]

3.2.1.6. Melankoli[290]

Helmut Flashar (1966, s. 21) melankoli kelimesinin (*melaina cholē*, Yun.) ilk kez, *Corpus Hippocraticum*'un en erken derlendiği tahmin olunan (5. yüzyılın son otuz yılı) 'Hava, Su ve Yerler Üzerine' (*De aeribus aquis locis*) başlıklı kitapçığında karşımıza çıktığını belirtiyor. Daha önceki bölümlerden anımsanacağı gibi *Corpus*'un bu kitapçığında, iklim değişikliklerinin sağlık üzerindeki etkileri ve hastalık yapıcı yönünün anlatıldığını belirtmiştik. Flashar (1966, s. 22-24), anılan kitapçık üzerine yaptığı analizde hava şartlarının etkilediği beden sıvıları (safra ve balgam) üzerine üç önemli tespitte bulunuyor: Birincisi, melankoli belirli şartlar altında belirli bir tipi[291]

---

[289] Tarih boyunca epilepsi hastalarını tedavi etmek için önerilen tedaviler geleneksel halk tıbbından batıl itikatlara uzanan yelpazede çok geniş bir katolog oluşturur. Antikçağ'da gladyatörlerin veya dövüşçülerin taze kanının içilmesinin epilepsiyi tedavi ettiğine inanılmıştır. Celsus, *De Medicina*'da (III, 23,7) sıcak gladyatör kanı içenlerin epilepsi illetinden kurtulduğunu yazar. Yine Yaşlı Plinius *Naturalis Historia*'da (XXVIII, 4) bazılarının epilepsiye iyi geldiği için, vahşî hayvanlar gibi, dövüşçülerin (*Fechter*, Alm.) kanını sıcak sıcak içtiklerinden bahseder. Aretaeus ise gladyatör, dövüşçü gibi ayrımlara girmez; aslolan taze kan içmektir. (Moog, 2002, s. 158)
Kilise Pederi Tertullianus (160-220) Oyunlar Üzerine (*De Spectaculis*, 12) adlı eserinde gladyatör kanı tedavisini, kökleri putperstliğe dayanan insan kurban etme ritüeline dayandığı gerekçesiyle, Hıristiyan etiği çerçevesinde eleştirir. Gladyatör kanının şifa verme gücünün kökeninde, yenilen ve ölmek üzere olan gladyatörün bedeninde son anda yaşanan titreme ve irkilmelerin epilepsi krizini anımsatması yatar. Bu bağlamda *similia-similibus* curentur (benzeri benzeriyle tedavi etme) ilkesinden hareketle ölen gladyatörün kanının hastalıklı (epilepsili) kanı tedavi edeceğine inanılır. Yine dövüşte yenilen gladyatör, 'kurban' sıfatında olduğu için kanı da, kutsallığı nedeniyle, iyileştiren ve mucizeler yaratan bir özelliğe sahiptir. (Moog, 2002, s. 162; 166-169)

[290] Hippokrates, 1897, s. 13; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 43-45; Starobinski, 2011, s. 40-56; Kudlien, 1967, s. 77-88; Leven, (2005a), 601-603.
Bu çalışma boyunca 'melankoli' kavramını farklı dönemler itibariyle ele alan kaynak ve çalışmaya atıf yapılacaktır. Bu bağlamda toplu bir melankoli kaynakçası için Bibliyografya'nın ilgili bölümüne bakılabilir. Diğer yandan kısa ve öz bir melankoli *tarihi* için R. Burton'ın *Anatomy of Melancholy*'sini Almanca'ya çeviren (1991) Ulrich Horstmann'ın (2010) çalışmasına bakılabilir.

[291] Flashar'ın Eski Yunanca metinden hareketle kaleme aldığı Almanca metinde, yer alan *Typ* (tekil) kelimesi Türkçe, tip, tarz, suret, şekil, örnek, nevi, cins anlamlarına gelmektedir. Biz metnin içeriğine en uygun karşılığın 'tip'olacağını düşündük.

etkiler ancak bu bir zorunluluk değildir. İkincisi, bu tipin 'kara safralı'[292] değil, 'safralı' olarak tanımlanacağı ve üçüncü olarak, her ne kadar metinde hastalık hakkında bilgi verilmese de, nedenlerine uzun uzun yer verildiğini belirtiyor. Buna göre hastalık safranın içindeki sulu/sıvı maddenin buharlaşması sonucunda koyulaşması[293] neticesinde, yani somatik bir nedenle ortaya çıkar.

Bu noktada metin bize hastalığın, ruh hastalığı olup olmadığına dair bir ipucu vermez, ancak safranın koyulaşması nedeniyle dışkılama ve idrarda görülen koyulaşma 'karasafralılık' (melankoli) teşhisine olanak sağlar. Dönemin tüm hastalıklarında bedende (özellikle ciltte görülen) veya sıvılardaki renk değişimi (koyulaşma, kararma) teşhis açısından büyük önem taşımaktadır. Böylece sanıldığı gibi vücutta beden sıvısı olarak 'kara safra'nın varlığı ve hastalık nedeni olarak görülmesi yerine; safra sıvısının koyulaşmasıyla yaşanan sürecin sonucunda, hastalık belirtisi olarak kabul edilmesi söz konusu olacaktır.

Bu tesbitler bize safra ve balgam sıvılarının hastalık yapıcı özelliklerini anlamamıza da ışık tutar. *De aeribus aquis locis*'da safra ve balgam sıvılarının farklı iklim koşullarında değişime uğrayarak safra ve balgam tipinin bedenindeki hastalık yapıcı etkileri nasıl ortaya çıkardığı anlatılır. Aynı yaklaşım, *Corpus*'un epilepsi hastalığının anlatıldığı 'Kutsal Hastalık Üzerine' başlıklı kitapçığında da görülür. Safra ve balgam farklı hastalık yapıcı özelliklere sahiptir. Epilepsi sadece balgam tiplilerde görülür, safra tiplilerde ise bu hastalığa yakalanana hiç rastlanmaz.[294] Görüldüğü gibi henüz gerçek anlamda flegmatikler veya koleriklerden söz edebilmek mümkün değildir, bahis konusu olan sadece safra ve balgam sıvılarının neden olduğu akıl hastalıklarıdır. Diğer bir ifadeyle beden sıvılarından hareketle mizaçlar henüz ortaya çıkmamıştır. (Flashar, 1966, s. 24-30)

---

[292] Flashar (1966, s. 38), melankolik kişilik anlamında 'safra' ismi ile 'kara' (*schwarz*) sıfatının ilk kez İÖ 4. yüzyılda yaşamış Yunanlı oyun yazarı Menandros'un *Epitrepontes* adlı oyununda bir araya geldiğini belirtiyor.

[293] Flashar Almanca metinde '*Eindickung der Galle*' ifadesini kullanıyor. Bu ifadeyle safranın, akışkan özelliğini yitirmesi anlamında, koyulaşması, katılaşması (kalınlaşması), ağırlaşmasının anlatılmak istendiğini söyleyebiliriz.

[294] "Diese Krankheit also befällt die Schleimigen, nicht aber die Galligen."*Über die Heilige Krankheit, 5*. (1994, s. 171)

Sonuç itibariyle *Corpus Hippocraticum*'da melankoli safra sıvısındaki 'kararma'nın neden olduğu bir hastalık olarak görülür. Daha sonra doğası safranın etkisinde ortaya çıkan 'safra tipi'ne ve aynı yolu takip eden, ancak safralı tipin karşısında yer alan 'balgam tipi' ortaya konur. Kara safranın bağımsız bir beden sıvısı olarak ortaya çıkışı ise en erken İÖ 400 dolaylarında kaleme alındığı düşünülen 'İnsanların Doğası Üzerine' başlıklı *Corpus* kitapçığında yer alır. (Flashar, 1966, s. 39)

Yukarıda yaptığımız kısa girişin ışığında, şimdi ayrıntılı biçimde *Corpus*'da melankoli hastalığının nasıl değerlendirildiğine bakabiliriz. *Corpus Hippocraticum*'u oluşturan metinlerin farklı bölümlerinde yeralan melankoli tanımlarından en basiti şu şekilde yapılmıştır; "Şayet endişe (korku) ve hüzün hali uzun sürüyorsa melankoli hastalığı söz konusudur." (Hippokrates, 1895, s. 123)[295] Yine bir akıl hastalığı olarak melankoli (karasafralılık), artan kara safraya (*melaina chole*) bağlı olarak, endişe ve keyifsizlikle kendini gösteren, özel bir durum olarak tanımlanır.[296] Ancak kara safranın neden olduğu endişe ve hüzün halinin uzun sürmesi halinde melankoli hastalığından söz etmek mümkün olacaktır.

Her ne kadar Flashar bu etkileşimin başlangıçta söz konusu olmadığını, 'Kutsal Hastalık Üzerine' başlıklı kitapçıkta, epilepsinin sadece balgamdan kaynaklandığının yer aldığını belirtse de, kara safranın artışıyla ortaya çıkan hastalıklar melankoli ile sınırlı değildir. Örneğin epilepsi,[297] kudurma, depresyon, cilt lezyonları, mani hali, inme, spazmlar, dilsizlik, körlük gibi birçok hastalık kara safra fazlalığı sonucunda ortaya çıkar. Zaman zaman, bir belirti olarak melankoli, farklı hastalıkların teşhis edilmesinde önemli bir yere sahiptir. *Corpus Hippocraticum*'da sayılan endişe, depresyon, yanlızlığa eğilim ve intihara yatkınlık, hastalık hastalığının (*Hypochondrie*) tanımına uygun belirtilerdir. Hastanın melankoli nöbetlerine titreme de eşlik ediyorsa hastalığın ileri boyutlarda olduğu söylenebilir.

---

[295] Bu sade tanım [Aforizmalar VI, 23]'de yer almaktadır.

[296] Starobinski yerinde bir saptamayla 'melankoli'nin farklı iki anlamına dikkat çekiyor: kara safra bedende üretilen doğal bir sıvı olarak hastalık nedeni değildir. Ancak aynı kelime sıvının aşırılığı/fazlalığı veya denatürasyonu (bozulması) durumunda, akıl hastalığı (*maladie mentale*) olarak da kullanılmaktadır. (Starobinski, 2011, s. 44)

[297] Başlangıçta olmayan bu ilişkinin, daha sonra melankolinin bir mizaç özelliği olarak yerleşmesinden sonra kurulmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Flashar'ın *Corpus*'u oluşturan metinleri melankoli bağlamında incelerken izlediği kronolojik sıra konunun anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Mevsim koşullarına göre beden sıvılarının artış veya azalışı kara safralılıktan kaynaklanan rahatsızlıkları, balgamdan kaynaklanan diğer ruh hastalıklarında olduğu gibi, önemli ölçüde etkiler. Bedendeki kara safra miktarının sonbahar aylarında artış göstermesi bu duruma örnektir.

Antikçağ'da melankoli hastalığının teşhisinde farklı yöntemler kullanılır. Öncelikle hastaların ruh hallerinde yaşanan değişimin davranışlarına olan etkisi sonucunda ortaya çıkan yeni (farklı) kişilik hali, hastalığın teşhisini kolaylaştıran en önemli ipuçlarından biridir. Melankoli hastalığına yakalanan kişi artık eski (normal) halinden çok uzaktadır: hasta sürekli kara kara düşünür; kederli, endişeli, terk edilmiş, koyu bir yanlızlıkla[298] bezeli bir ruh halinin izleri yüzüne sinmiş olarak, hiçbir şey yapmadan miskin miskin oturur. Arada bir manik bir ruh halini temsil eden aşırı hareketlenme ve taşkınlık görülse de, depresyon hali baskındır. Bir melankoli hastasının yaşadığı çöküntüyü özetleyen, ruh halini en iyi ifade eden iki kavram 'endişe' ve 'hüzün'dür. Hastanın tepki ve davranışlardan hareketle, melankoli hastalığının belirtilerinin tesbiti ilerleyen yüzyıllarda geliştirilerek, 17. yüzyılda, dev boyutlu bir 'teşhis kataloğu' haline dönüşecektir.[299]

Melankoli hastalığının teşhisinde uygulanan bir diğer yöntem ise, kara safra aşırılığının bedendeki izlerini sürebilmektir. Yunanlı hekimlerin hastalarının kusmuklarını veya rengi koyulaşan dışkılarını görerek kara safra fazlalığından kaynaklanan bir hastalığı (melankoli) teşhis etmiş olmaları muhtemeldir. Yine dalağı, koyu renginden hareketle, kara safra sıvısının üretildiği organ olarak düşünmüş olmaları mümkündür. (Starobinski, 2011, s. 40-41)

Melankoli tedavisi için, Antikçağ'da hemen tüm hastalıkların tedavisinde sıkça başvurulan bir yönteme, bedenden zararlı (aşırı) maddelerin (sıvıların) atılması yoluna

---

[298] Bu çalışma boyunca sık sık döneceğimiz 'yanlızlık' kavramı içeriğinin zenginliği nedeniyle farklı kullanımlarıyla karşımıza çıkacaktır. Eugenio Borgna'nın, *Ruhun Yalnızlığı* başlıklı kitabında hedeflediği "içsel yalnızlık, ruhun yalnızlığı, yaratıcı yalnızlık ile acılı yalnızlık, olumsuz yalnızlık, tecrit-yalnızlığı" (Borgna, 2013, 13) ayrımın yol gösterici bir ayrım olduğunu, bizim çalışmamızda da, kavramın farklı boyutları göz önünde bulundurularak, benzer bir ayrımın yapıldığını söyleyebiliriz.

[299] Daha sonra göreceğimiz üzere Robert Burton'ın kitabı *The Anatomy of Melancholy* (1621) bu alandaki en iyi örnektir. Kuşkusuz Antikçağ hekimlerinin yanında, Burton'ın melankoli hastalığının belirtileri listesi okuyucuya olağandışı bir zenginlik sunar.

başvurulur. Aslında tüm Antikçağ tıbbının hastalıkların tedavisinde tartışmasız kabul ettiği, hastanın bedeninden fazlalıkların atılması-tahliyesi (*évacuations*) ilkesi, hastalık yapıcı unsurların bedenin doğasından kaynaklandığı kabulüne dayanır. Kuşkusuz zararlı maddelerin tahliyesi öncelikli olmakla biricik tedavi yöntemi değildir; beden sıvılarının hastalık yaratan (aşırı) artışına neden olan unsurların normalleştirilmesi de gerekir. Bunun için hastaya beslenme düzenini değiştirmesi, beden hareketleri ve su tedavisi önerilir. Beden sıvılarının nitelikleri hastalıkların gelişimde belirleyici olduğu için, kimi hastalara iklim koşullarının daha uygun olacağı yerlere gitmeleri önerilir.

Corpus Hippocraticum'da, genel olarak hastalıkların ve melankolinin somatik nedenlerden kaynaklandığına inanıldığı için hastalar tedavinin önemli bir parçası olarak görülür. Tedavi son tahlilde bütünüyle hastanın niyet ve akıl gücüyle üstesinden gelinebilecek bir süreçtir. Kara safra fazlalığı ile ortaya çıkan, hastalık yaratan, *nicel* dengesizlik *évacuation* ile giderilebilir. Bedende kara safra artışı sonucunda ortaya çıkan hastalığın yaşam koşullarında değişikliğe gidilerek, gerekirse yeniden düzenlenerek, yenilmesi de pekâlâ mümkündür. Bu bağlamda Werner Jaeger'in Antik Yunan tıbbını, insanın kendi kendini tanıma ve tedavi edebilmesini tanımlayan bir eğitim (*paideia*)[300] süreci olarak tanımlaması, çok yerinde bir yaklaşımdır.[301]

Corpus'da, melankoli teşhisi konan bir hasta için önerilen tedavi yönteminin, bedende biriken kara safra sıvısının atılması olduğunu belirtmiştik. Birikmiş kara safranın bedenden atılmasında genellikle düğün çiçeğigiller ailesinden kara çöpleme (*Helleborus niger*)[302] kullanılır. Kara çöplemenin önerilen başlangıç dozunda alınmasından kısa bir

---

[300] *Paideia* (Yun.): Eğitim

[301] W. Jaeger (1954), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 c. Berlin: Gruyter Verlag. Aktaran, Starobinski, 2011, s. 46.

[302] Ülkemizde Karaca Ot olarak da bilinen ve geniş bir coğrafyada yetişebilen kara çöpleme çok yıllık, zehirli bir bitkidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baytop, 1997, s. 154; Scherf, 2003, s. 195-197.
Dioskurides, İbn Sina, Yaşlı Plinius, Bingenli Hildegard, Paracelsus, Romalı komedya yazarı Plautus, Diderot gibi çok sayıda ünlü kişinin eserinde adı geçen *Helleborus niger*'in narkotik özelliği nedeniyle, çok sayıda hekim reçetesinin yanında, Ortaçağ'da ve Erken Yeniçağ'da hazırlanan cadı kremlerinde kullanıldığı biliniyor.
Diokurides kara çöplemenin safra ve salya sıvılarının bağırsaklardan atılmasına yardımcı olarak epilepsi, melankoli, sinir krizleri, gut ve felç hastalıklarının tedavisinde kullanıldığını yazar. (Dioskurides, 1902, s. 446-448)
F. Kudlien (1967, s. 80), kara çöplemenin melankoli hastalığının tedavisinde kullanılmasının bir nedeninin de, benzerin benzeriyle tedavi gücüne olan inançtan kaynaklandığını, kara safra kaynaklı bir hastalığın siyah bir madde (bitki) özü ile tedavi edilmek istenmesinin normal olduğunu belirtiyor.

süre sonra yoğun bir ishal başlar ve hasta artan dozlarla adeta şoka sokulur. Kullanılan bitki özünün verdiği renk ve bağırsak mukozasında yaptığı tahribat nedeniyle kanlı veya koyulaşmış dışkı, kara safranın bedenden atıldığı ve böylece hastanın içinin temizlendiği, şifa bulduğu yönünde bir yanılsmaya neden olur. *Helleborus* yüzyılar boyunca kara safra fazlalığından kaynaklandığına inanılan çılgınlık, melankoli gibi akıl hastalıklarının tedavisinde en önemli *ilâç* olarak kullanılmıştır.

Sağlıklı bir ruh ve beden için *kirlilik* yaratan sıvıların tahliyesinin bu denli önemli olması, Hippokratesçi hekimlerin doğal nedenlerle bedenden atılan sıvıların melankoli krizlerini sonlandıran sonuçlarını irdelemesine neden olacaktır. [303] Bu bağlamda kadınların adet kanamaları, hemoroid kanamaları ve irinli, kanamalı cilt yaralarından kaynaklanan doğal yollarla beden sıvısı kayıplarının melankoli krizlerini kesmesi olumlu telakki edilerek tedavi eden gücü öne çıkarılacaktır. Şayet bir melankoli hastası hemoroid olursa, bu, hasta açısından olumlu bir gelişme olarak görülecektir. (Starobinski, 2011, s. 46-51)

Yaşlı Plinius (XXV. kitap, Şifa Veren Bitkiler, 21-25), *Helleborus niger*'in safra ve balgam sıvılarını bağırsaklar yoluyla atılmasına imkân sağladığı için, ateşle seyretmeyen delilik, felç, ödem vakalarında çok yararlı olduğunu belirtir ve uzun uzun terkipler verir.

Diğer yandan Kara Çöpleme, Hippokrates mektuplarında bedeni temizleyici özelliği nedeniyle zikredilecektir. Abderalı hemşerileri 'küçük-büyük her şeyde gülünecek bir şey bulduğunu' görerek delirdiğine hükmettikleri Demokritos'u tedavi etmesi için Hippokrates'i davet ederler. Ünlü hekim yola çıkmadan önce şifalı otlar konusunda uzman olan Kravetas'a yazdığı mektupta, 'Demokritos'un deli olduğu ve deliliğinin vücundaki zararlı maddelerin söktürülmesi gerektiğininin' kendisine söylendiğinden bahisle *helleborus* ile yapılan söktürmenin gerekli olacağını ve dağların yüksek yamaçlarından şifalı bitkiler toplamasını ister. (Hippokrates, 2008, s. 53 vd.)

İbn Sina'nın *Harbak-ı Esved*'in (Kara Çöpleme; *Helleborus niger*) kusturucu ve ishal yapan etkisiyle bedenden zararlı maddelerin atılmasını sağladığını, ancak kullanılmadan üç gün önce sert yiyecek ve içeceklerden uzak durulması gerektiğini yazıyor. Yine sirke ile tatbik edildiğinde yaraları iyileştirci gücü olduğunu ve kuruntu, sara ve migren türü başla ilgili hastalıklarda yararlı etkilerinin bulunduğunu belirtiyor. "Dioscorides, bazı insanlarca ona malinudun dendiğini söylemiştir. Çünkü ona bu ismi Malinus adını taşıyan bir adam vermiştir. Bu bitki temizleyicidir. Bu [ikinci] bitki ile delilikten kurtulmak mümkündür. Deliliği tedavi edip (bertaraf eder)." (*El-Kânûn Fi't-Tıbb*, 2. kitap, 24. makale)

Er-Râzi de melankoli tedavisinde *helleborus*'un etkili olduğuna inanır. *Al-Hāvī*'de "Hem siyah, hem de beyaz çöplemeden sık sık bahsedilir; bu bitki antik dönemde birçok hastalık, özellikle ruhsal bozukluklar için yaygın olarak kullanılırdı ve Galen bu bitkinin arındırıcı olarak vücudu temizlemek için kullanılmasını tavsiye etmişti." Henri Leclerc, 'Histoire des ellébores et de l'elléborisme', *Janus*, 22 (1917), 223-238'den aktaran Dols, 2013, s. 79.

[303] Hippokratesçi hekimler tarafından melankoli tedavisinde kara safranın bedenden atılması için kara çöpleme gibi sıvı tahliyesini hızlandıran bitki özleri yanında, adet ve hemoroid kanamalarının memnuniyetle karşılanması, doğrudan bir tahliye yöntemi olan hacamatın uyugulanıp uygulanmadığı sorusunu akla getirmektedir kuşkusuz. Ancak melankoli nedeni olarak kara safra yanında kanın da tahliye edilmesinin gerekip gerekmediği sorusu 18. ve 19. yüzyıla kadar tartışılacak ve tüm karşı çıkışlara karşın uygulanacaktır. İlginç olan husus, adet kanaması ve hemoroid kanamaları nedeniyle vücuttan atılan kanın, daha kolay bir yöntem olan hacamat yoluyla tahliyesinin neden melankoli vakalarında özendirilmediği sorusudur. (Starobinski, 2011, s. 52)

Corpus Hippocraticum'da melankoli tedavisi için adı geçen bir başka bitki ise Adam Otu'dur (*Mandragora*).[304] Hulyalara dalmış hastalar ve intihara niyetlenenlere adamotu köklerinin karıştıldığı şurup aç karnına içirilerek sakinleşmeleri sağlanır.[305] Adamotu'nun, vücutta artan kara safra sıvısını tahliye ederek melankoli hastalığını tedavi eden Kara Çöpleme'den farkı, hastayı rahatlatan, sedatif, etkileriyle sakinleştirici özelliğidir.

Antikçağ'da ve Hippokrates tıbbında yer aldığı haliyle melankolinin çağımızda 'depresyon' olarak tanımlanan ruh haline benzediğini biliyoruz. Buna karşın adamotu gibi sedatif özelliği öne çıkan bir bitkinin melankoli hastalarında kullanılmasının nedeni kuşkusuz Aristoteles kadar Hippokrates için de melankoli ile mani halinin ayrılmaz bir bütün oluşturduğuna dair, daha sonra yanlışlığı anlaşılacak inançtır.

Hippokrates tıbbında kara safra dengesizliğinden kaynaklanan ve somatik bulgularla desteklenen melankoli hastalığı, çalışma boyunca sık değineceğimiz gibi, bir başka boyutuyla da öne çıkar. Hippokrates'e göre melankoli tutsak ettiği insanı yoldan çıkaran ve evrensel uyumu bozan karakteriyle tanınır; melankolinin boyunduruğuna girmiş

---

[304] Ülkemizde Adamotu, Kankurutan, Abdüsselâm Otu, At Elması gibi adlarla anılan, Arapça'da Şeytan Mumu olarak adlandırılan *Mandragora* (*Alraun*) çok yıllık, meyveleri erik büyüklüğünde, kazık kökü tedavide kullanılan zehirli bir bitkidir. (Baytop, 1997, s. 21)
İnsan vücudunu andıran köküyle ünlenmiş *Mandragora* kuşkusuz insanlık tarihindeki en ünlü bitkilerden birisidir. Bu ünü kökünün görüntüsüne atfen yaratılmış büyü efsanelerinden kaynaklanır. Kökün görüntüsü nedeniyle Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da cadı kremleri ve iksirlerinin vazgeçilmez katkı maddesi olarak tanınan *Mandragora*, Antikçağ'da 'Prometheus Otu' olarak tanınmış ve köründeki etken madde nedeniyle şifa veren yönünden çok afrodizyak, anestetik yönleriyle anılmıştır. Rönesans ile birlikte soluk almayı (*inhalare*) kolaylaştıran ilâç olarak küçük torbalar içinde başa bağlanarak, yastık içine koyularak kullanılmaya başlamıştır.
Eski Ahit'in *Yaratılış* bölümünde, adamotu (*luffah*), adı geçmekle birlikte gerçekten anılan bitkinin *Mandragora* olup olmadığı tartışmalıdır. (Yar. 30, 14-16). Yahudi tarih yazıcısı Flavius Josephus (37-93) *Yahudi Savaşı'nın Tarihi* (1900, VII, 6,3) isimli kitabında, adamotu (*Baara*) ile yaratılan mucizeleri ve demonların işgal ettiği bedenlerden nasıl kovulduklarını anlatır.
Celsus (1906, III,18, s. 140), Adamotu'nun elma olarak nitelendirilen meyvasının delilerin ve melankoliklerin endişelerini gidererek uyumalarına imkân verdiğini yazar.
İbn Sina (*El-Kânûn Fi't-Tıbb*, 2. kitap, 10. makale) *El-Kânûn Fi't-Tıbb*'da, *Yebruh* (Abdüsselâm Otu) hakkında ayrıntılı bilgiler verir. "Yebruh, luffuh (luffah, mandrake meyvası) denen yabanî bir bitkinin köküdür. Her ne kadar, yebruh insan görüntüsü demekse de, aynı zamanda, sanemin (güzel kız veya erkek çocuğunun) de adıdır veya bitkinin adıdır. O, insan şeklindedir." İbn Sina, yebruh kökünün mafsal ağrıları, fil hastalığına iyi geldiğini ve sedatif (merkezi sinir sisteminin çalışmasını yavaşlatan) etkisi nedeniyle uyku verdiğini belirtir.
Çağlar boyu kültürel bir fenomen olarak *Mandragora* üzerine daha fazla bilgi için bkz. Scherf, 2003, s. 72-75; Abraham-Thinnes, 1997, s. 101-106; Akın, 2005, s. 128.
[305] Starobinski, 2011, s. 53.

insan evrenin tartışılmaz yasalarına ve kendi kaderine boyun eğecek konumda değildir artık. (Földényi, 2004, s. 19)

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Antikçağ'dan Ortaçağ sonlarına kadar melankoli hastalığının teşhis ve tedavi sürecinin, birbirini tamamlar nitelikte bir bütünlük içinde, uzun süre değişmeden aynı kaldığını söylebiliriz. Jean Starobinski *Melankoli Tedavisi'nin Tarihi* (2011) başlıklı çalışmasında, melankoli hastalığının tedavisinde Hippokrates öncesinde başlayan somatik müdahale ve tedavi yöntemlerinin, Oreibasios (4. yy.), Aetios (6. yy.) ve Aeginalı Paulus (7. yy.) gibi Galenos sonrası isimleri de kapsayacak şekilde, yüzlerce yıl değişmeden aynen devam ettiğini belirtiyor. Starobinski'ye göre bu uzun dönem boyunca melankoli hiçbir zaman ruhsal boyutuyla ele alınmamıştır. Her hekim için ortam değişikliğinin temel alındığı, *sınanmış* bir fizyolojik tedavi yöntemi vazgeçilmez öneme sahiptir. Melankoli hastasının içine düştüğü sıkıntılı, içine kapanmış, hüzünlü ve endişeli ruh halinden kurtulabilmesi ancak ortam değiştirmesiyle gerçekleşecektir. Yeni ortam aynı zamanda hastalığın nedeni olabilecek sosyal çevreden de ayrılmayı beraberinde getireceği için yararlıdır. Kuşkusuz bedende somut belirtileriyle teşhis edilebilen melankolinin tedavisi de, bedendeki huzursuzluğu ortadan kaldırmak yoluyla sağlanabilecektir. Hekimlerin melankoli teşhisinde ancak ilerlemiş vakalarda başarılı olabildiklerini belirten Starobinski, şüpheli vakalarda, günümüzde bir dâhiliye doktorunun hastasını çaresiz kaldığı zaman psikiatra veya rahibe yönlendirmesi misali, o dönmede de şüpheli durumlarda Asklêpios kültünü veya bir filozofu ziyaret ederek tedavi önerilebildiğini belirtir. Starobinski bu konuda verilebilecek en güzel örneğin, "yıllarca deli gözüyle bakılan Demokritos"u (Seneca, 1999a, 79,14) tedavi için Abdera'ya giden, ancak Demokritos'dan çok hemşerilerinin

aklını yitirdiğine hükmeden Hippokrates'in mektuplarından[306] hareketle oluşturulan öykü olduğunu belirtiyor.[307] (Starobinski, 2001, s. 71 vd.)[308]

---

[306] Robert Philippson, *Hippokrates'e Atfedilen Mektupların Yazarı ve Oluştukları Dönem* (1928, s. 293-328) üzerine kaleme aldığı kapsamlı incelemesinde, Hippokrates'e atfedilen yirmi dört civarında mektup olduğunu, 10.-17. mektupların, Hippokrates'in Abderalı Demokritos'un melankolik gülüşü üzerine yurttaşlarından aldığı daveti ve Abdera'ya yaptığı geziyi anlattığını belirtiyor. Mektupların gerçekliğini farklı kaynaklarla sorgulayan Philippson, Cicero, Horatius, Seneca, Plutarkhos, Laertios ve Juvenal gibi düşünür ve yazarların Demokritos'un kişliği ve ünlü melankolik gülüşü üzerine yazdıklarına dikkatimizi çekiyor. Demokritos'un yüzündeki sürekli gülümseme ifadesinin yerel bir hastalık veya fizyolojik sorunlar gibi farklı nedenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını tartışıyor. Hippokrates'in ziyareti ve Demokritos'un sıradaşı bir melankolik olarak tahlili için bkz. Flashar, 1966, s. 68-71. Mektuplar ve *Corpus* ilişkisi üzerine bir tahlil için bkz Rütten, 1992, s. 133-134.

[307] Her ne kadar anılan öykünün Hippokrates elinden çıkma, orijinal, bir mektupta yer almadığı bilinse de, çalışma boyunca zaman zaman döndüğümüz bu öykünün, Antikçağ'ın düşünce dünyası ve değerler dizgesine daha yakından bakabilme olanağı sunduğu için kayda değer görüyoruz. Abdera Antikçağ Trakyası'nın Ege denizi kıyısında kurulmuş (İÖ 656) bir Roma kentidir. Halkının 'aptallığıyla ünlü' olması gibi bir söylencenin varlığı, öykünün gücünü kuvvetlendirmektedir. Yukarıda Starobinski'ye atfen değinildiği üzere, Antikçağ'da, melankoli veya benzeri akıl hastalıklarından muzdarip olanların hekimler tarafından dertlerine çare bulunamadığı veya hastalıkları tam olarak teşhis edilemediği durumlarda, şifa bulmaları için filozoflara gönderilmeleri olağan bir uygulamaydı. Ancak başlangıçta Hippokrates'in Abdera'ya bir hekim olarak, aklını yitirmişcesine sürekli gülen Demokritos'u tedavi etmek üzere davet edildiğine kuşku yoktur. Diğer yandan Hippokrates tarafından yolculuk öncesi Demkoritos'un yurttaşlarına yazılanlardan, geleneksel bir melankoli (çılgınlık) tedavisi için, başta bedeni temizleyen *helleborus niger* (kara çöpleme) olmak üzere, gereken şifalı otlardan toplanarak hazırlık yapılmasını istemesi bu durumu teyid ediyor. Abdera'ya gelen Hippokrates, Demokritos gördükten ve onunla konuşmaya başladıktan sonra, *hekim* kimliğini bir yana bırakıp düşünür ile ruh hali üzerine *felsefî* bir sohbet yapar. Demokritos ünlü hekime, çehresine adeta asılı kalan ifadenin *sadece* bir gülümseme olmadığını, çevresinde olup biten onca tahammül edilmesi imkânsız şeye karşın, 'kendi akıl bozukluğuna gülen tek bir insan bile' olmadığından yakınır. Sohbetin sonunda Hippokrates mutlu bir çehreyle Demokrites'e şöyle seslenir: "Kos'a dönerken çok değerli konukseverlik armağanları götüreceğim; çünkü bilgeliğinle içimi çok büyük bir hayranlıkla doldurdun; evime geri dönerken, senin insan doğasının hakikatini katettiğini ve keşfettiğini ilân edeceğim. Sen bana düşüncemi tedavi etme olanağını sağladın." (Hippokrates, 2008, s. 72)
Kişiliği üzerine fazla bir şey bilinmemekle birlikte, Diogenes Laertios (2010, s. 436-436), çocuk yaşında tanrıbilim ve yıldızbilim öğrenen Demokritos'un içine kapanık bir yapıda olduğunu ve "zaman zaman kendi başına kalıp mezarlıklarda gezinerek, zihninde canlanan imgeleri türlü yollardan sınamaya" çalıştığını belirtiyor. Ancak Demokritos üzerine en övgülü ifadeleri kullanan *Melankoli'nin Anatomisi* (*The Anatomy of Melancholy*) isimli çalışmanın yazarı Robert Burton'dur. Burton *Democritus junior to the reader* başlığını verdiği uzun bir 'Giriş' ile başlar çalışmasına. İlk satırlardan itibaren Laertius ve Hippokrates'e atfen, Demokritos'u melankolik bir yapıya sahip ufak tefek, zayıf bir adam olarak tanımlar. Ancak hemen onun bu çelimsiz görünen haline karşın evrensel âlim ve büyük bir araştırmacı olduğunu ilâve eder. Daha sonra Hippokrates'in Abdera'ya gelişi, Demokritos ile karşılaşmaları ve mutlu bir şekilde ayrılışı ayrıntılı biçimde anlatılır. Sayfalar arasına dağıtılmış bu ifadelerden Burton'un çalışmasının merkezine Demokritos'un 'melankolik gülüşü'nü yerleştirdiği anlaşılır. Uzun 'Giriş'in diğer sayfalarında ise, yaşadığı çağın şifa bulmaz illeti melankolinin insanları nasıl ele geçirdiğini anlatır. Bunu yaparken kendi dönemi (17. yy.) ile Demokritos'un yaşadığı dönemi (İÖ 5. yy.) bireysel ve toplumsal ilişkiler bağlamında karşılaştırır. Yüzlerce yıldır ün ve güç elde etmek uğruna yapılan yağma, talan ve savaşlardan yakınır; insanları mutsuz, hırslı, açgözlü, tatminsiz, dalkavuk giderek melankolik yapan insanlık durumundan örnekler verir. Burton sık sık yaşadığı çağda gördüğü, işittiği insanî zaaflara, tüm yaşadıklarına karşı yüzündeki *gülen* ifadeyle adeta karşı koyan, tavır alan 'melankolik' Demokritos'un 17. yüzyılda yaşasaydı ne yapacağını, onca dalkavukluk, kötülük, bencillik karşısında nasıl çaresiz kalacağını sorgular. Burton'a göre, yaşadığı dönemde Demokritos'u melankolik yapan her şey 17. yüzyılda fazlasıyla mevcuttur; hiçbir zaman olmadığı kadar deli ve çılgın her yerdedir. Sonuç itibariyle Burton *Melankoli'nin Anatomisi'*ne yazdığı uzun 'Giriş'te, Hippokrates'in, mektuplara konu Demokritos ziyareti üzerinden, dilin verdiği imkânları da sonuna kadar kullanarak, melankolik bireyin, görkemli bir

Abderalı Demokritos'un öyküsünü önemli kılan sadece Hippokrates ile karşılaşması değildir kuşkusuz. Mektuplarda çizilen 'melankolik' filozof portresi, Aristoteles'in ünlü metni *Problêmata XXX'*da ilk kez ortaya konan 'üstün yetenekli melankolik'lerin adeta habericisi niteliğindedir. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi *Corpus Hippocraticum*'da melankoliklere atfedilen olumsuz özelliklerin bir yana bırakılarak üstün kişiliklere özgü vasıflar ile kara safra sıvısı arasında ilişki olduğu, ilk kez Aristoteles'in anılan metninde dile getirilmiştir.

Sonuç itibariyle *Corpus*'ta bedende herhangi bir nedenle kara safra artışının beyinde yarattığı baskı sonucunda ortaya çıkan melankoli hastalığının, Aristoteles'den Galenos'a uzanan süreçte olgunlaşan, giderek sadece fiziksel bir olgu olmaktan çıkıp kültürel bir fenomen haline dönüşen melankoli kavrayışına temel oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ancak kavramın Ortaçağ'ın *acedia*'sına dönüşmesi, yeni içeriğine kavuşması için beş yüzyıldan fazla zaman geçmesi gerekecektir.

3.2.1.7. *Mânia*[309]

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı gibi *Corpus Hippocraticum*'da mani, dar anlamda delilik, aşırı öfkelilik ve kara safralılıktan kaynaklanan hastalıkları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Ancak *Corpus*'ta ateşin eşlik etmediği mani veya melankoli henüz hastalık olarak kabul edilmez; mani halinde akut[310] bir hastalıktan kaynaklanan ateş, teşhisi zorlaştıracaktır. Bu durumda akut bir hastalıkla, akıl bozukluğu gibi kronik[311] bir hastalığı birbirinden sistematik olarak ayırt edilebilmesi mümkün olmayacaktır.

Mânia'nın bu geniş kapsamlı, muğlâk tanımı, onu daha sonraki yüzyıllarda melankoliden farklılaştıracak unsurlarının *Corpus*'da ortaya konmasına engel oluşturacaktır.

---

portresini çizer. Bu metin aynı zamanda insana özgü tüm olumsuz sıfatların eksiksiz bir dökümüdür. (Burton, 1991, s. 17-132)

[308] 'Gülen melankolik' Demokritos'un öykünün ayrıntılı bir tahlili için bkz. Rütten, 1992, s. 116-187.

[309] Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 45-46; Healy, 2008, s. 3-9.

[310] Akut: Bir hastalığın ilk belirtilerinin anî, çabuk ve şiddetli seyrettiği dönem.

[311] Kronik: Bir hastalığın uzun süre devam etmesi durumu.

3.2.1.8. *Hydrophobie*[312]

Corpus'ta yer alan epilepsi metninde, akıl hastalıklarının nedeni olarak balgam ve safranın beyindeki artışı gösterilir. Safranın neden olduğu hastalıklar üzerine görüşlere 'Hippokrates'in Mektupları'nda da yer verilmiştir. On dokuz numaralı mektupta ayrıntılı biçimde safra artışından kaynaklanan akıl hastalıkları yeralır. Bu mektupta insanlar ve hayvanlarda yaş sınırlaması olmaksızın çok yaygın görülen Hidrofobi[313] (kuduzun önemli belirtisi) adında bir hastalık anlatılır. Bulaşıcı olan kuduz hastalığında beyindeki kan ve safra miktarında artış olur; hastanın ısınan safrası, damarlarda ısı artışına neden olur ve kaynayan kan beyine zarar verir, vücut fonksiyonlarını bozar.

İnsanlara hasta hayvanların ısırmasıyla bulaşan hastalığın ilk belirtileri, görülen hezeyanlar, yüzde kızarıklık, gözlerde kanlanma, aşırı endişe ve anlamsız konuşmalardır. Bir sonraki aşamada seste titreme, dilde kuruma, gözlerin umutsuz âşıklar gibi dalgın dalgın bakması, saç dökülmesi, renkte solgunlaşma, ayaklarda istem dışı hareketler başlar. Buraya kadar sayılanlara ilâveten aşırı huysuzluk hali, haykırışlar, kramplar ve saldırganlık hali kuduz vakasının varlığını teyit eder. Bunlar kuduz nedeniyle kudurma öncesi en önemli belirtilerdir. Nihayet hastanın su görmeye dayanamaması, sudan kaçması, hastalığın kesin olarak teşhis edilmesine imkân sağlar.

Hidrofobi (kuduzun belirtisi) *Corpus* dışında Antik dünyada çok merak edilen ve üzerine yazılan hastalıklardan biri olmuştur. Hayvanlarda kuduz üzerine ilk bilgilerin Aristoteles'in yazılarında yer aldığı, daha sonraki yüzyıllarda Celsus, Yaşlı Plinius gibi yazarların kuduz belirtileri ve hastalığı üzerine metinler kaleme aldıkları biliniyor. Hastalığın nedeni olarak, hayvanların salgıladığı bir zehirin (*virus*, Lat.), ısırık yoluyla insan bedenine geçmesi olduğuna dair inanç uzun süre geçerliliğini koruyacaktır. (Leven, (2005a), 871.

---

[312] Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 46-48; Leven, (2005a), 870-871.
[313] *Lyssa, rabies hydrophobia* (Yun.)

3.2.1.9. *Histeri*[314]

Eski Yunanca rahim (*ὑστέρα*)[315] kelimesinden türetilmiş histeri hastalığı, *Corpus Hippocraticum*'un 'Bakire Hastalığı' başlıklı bölümünde, bakirelere özgü bir patolojik bir duygulanım bozukluğu olarak tarif edilmiştir.[316] Genç kızlarda buluğ çağıyla başlayan adet dönemi, hezeyanlar, çılgınlık, intihar ve ölüm arzusu gibi ağır psikosomatik[317] sorunlara yol açar. Yine *Corpus*'ta, rahim kaynaklı boğulma (*pniges hysterikai*) kadınlarda en sık görülen hastalıklardan biri olarak tanımlanır. Hastalığın temel nedeni olarak rahimde sıvı eksikliği ve adet görme nedeniyle ortaya çıkan değişimdir. Hippokrates tıbbı rahmin karın bölgesinde hareket edebilen bir yapı olarak tanımlar. Kuruluk nedeniyle ortaya çıkan kasılmalarla rahim başta batın bölgesindeki organlar olmak üzere baskı yaparak ağrıya neden olur. Baskının etkisi sadece batın bölgesinde (karaciğer, bağırsaklar) hissedilmez, kalpte ve kafada ağrı ve baskıyla kendini hissettirir.

Corpus'ta sayılan, 'kutsal hastalık' epilepsi ile histerinin klinik belirtileri büyük ölçüde benzerlik gösterir. Rahim kuruluğu kaynaklı histerinin tipik belirtileri anî ses kaybı, bacakların ve ellerin buz kesmesi, çarpıntı, dişlerin birbirine çarpması, anî ter boşanması, sağırlık, körlük, geçici felç hali ve bedende katılık gibi ortak belirtiler iki hastalığın birbirine karıştırılmasına neden olabilir. Bu iki hastalık sadece belirtiler düzeyinde değil, hastalığın seyrinde de benzeşir. Histeri'nin tıbbî olarak kavranışı ve

---

[314] Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 54-59; Leven, (2005a), 448-449.

[315] Eski Yunanca'da zaman içinde histeri hastalığını tanımlamak için rahim (*ὑστέρα – hystéra)* kelimesinden türetilen *hysterikos* sıfatı kullanılır olmuştur.

[316] Kadınlarda rahimden kaynaklanan histeri benzeri bir hastalık üzerine ilk bilgiler, *Corpus*'dan çok önce Eski Mısır'da (Lahun) yazılmış (İÖ 1900'ler) Kahun Papirüsleri olarak adlandırılan tıbbîi belgelerde yer alır.

Diğer yandan histeri rahimden kaynaklandığına inanılan bir kadın hastalığı olarak her dönemde ilgi çekmiştir. Kuşkusuz bu aşırı ilgi sadece hastalığın patolojisinden kaynaklanmaz. Histeri ile 'açgözlü, doymakbilmez' kadın bedeni (cinselliği) arasında doğrudan ilişki kurulacaktır. İlginç olan husus, bu bağıntının yüzyıllar boyunca kabul görmesi ve 20. yüzyılın ortalarına, Amerikan Psikiyati Kurumu 1952 yılında histeriyi hastalıklar listesinden çıkartana kadar, başta hekimler olmak üzere, her kesimden kabul görmesidir.

Antikçağ'dan itibaren histeri üzerine özlü bilgi için bkz. Fischer-Homberger, 1979, s. 32-48; s. 115-127.

Histeri üzerine Plâton'un *Timaios*'da yer alan görüşleri diğer Antikçağ düşünür ve hekimlerininkilerle örtüşür: "Kadınlardaki rahim, aynı sebeplerden dolayı, onlarda çocuk yapma arzusuyla yaşıyan bir canlıdır. Bu işe elverişli zamanı geçtikten sonra uzun zaman kısır kalırsa, tehlikeli bir şekilde huylanır, vücudun her yanında dolaşır, nefes borularını tıkar, soluk almağa engel olur, büyük acılara yol açar, her çeşitten başka hastalıklara sebep olur." *Timaios,* 91c.

[317] Psikosomatik: Genel olarak psikolojik kökenli fiziksel hastalık tanımı.

belirtileri hakkında *Corpus Hippocraticum*'da yazılanlardan sonra yüzyıllar boyunca anlamlı bir katkı yapılamamıştır. Son tahlilde *pniges hysterikai* belli bir cinsiyete, kadınlara, göre tanımlanmış bir hastalıktır.

3.2.2. Melankoli Hastalığına Bilimsel Açıklama Arayışları

3.2.2.1. A. C. Celsus (İÖ 10-50)[318]

Hippokrates'ten Galenos'a kadar olan dönemde akıl hastalıklarının teşhis ve tedavisi yönünde yapılan çalışmalar dikkate değer olmakla birlikte, tıbbın diğer alanlarında kat edilen yolla karşılaştırıldığında, yetersiz kaldığı görülecektir. Bu dönemde ilk kez akıl sağlığı bozuklukları tanımlanarak, ortaya çıkış nedenleri ve hastalığın seyri konusunda edinilen bilgiler yorumlanabilir hale getirilmiştir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi başlangıçta özellikle felsefenin çok fazla tıbbın içinde olması, doğa bilimlerine yönelişi engelleyerek bedenin anatomik kavrayışını geciktirmiştir. Bu durum akıl hastalıklarının tanım, teşhis ve tedavisi için de geçerlidir. Özellikle melankoli söz konusu olduğunda Aristoteles'den Celsus'a kadar olan dönemde gerçek bir kopuştan söz edilebilir. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından İskenderiye'de yapılan çalışmaların kaybolmasına bağlansa da, gerçek olan uzun bir sessizlik dönemidir. Erasistratos gibi, Hippokratesçi humoral patolojiye dönüş yapan bir hekimin, bir iki sınırlı değinme[319] dışında, melankoli konusuna yazılarında hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir. (Flashar, 1966, s. 73)

Ancak yine de Galenos öncesinde akıl hastalıklarına bilimsel bir çerçevede değerlendirme yolunda gösterilen çabaların varlığı yadsınamaz. Bu bağlamda önemli bir katkı 1. yüzyılın ikinci çeyreğinde Romalı soylu Cornelius Celsus'dan gelir. Meslekten hekim olmayan Celsus'un eseri *De Medicina*, Antikçağ'da kaleme alınmış en iyi Latince tıp kitabı olmasının yanında, Cato ve Varro gibi yazarların yazacağı eserlerin öncüsü olmuştur. Celsus *De Medicina*'nın 3. kitabının 18. (III,18) bölümünü akıl hastalıklarına ayırmıştır.[320] Hippokratesçi tıbbın hastalık tanımından farklı olarak Celsus

---

[318] Celsus'un Roma tıbbındaki yeri için bkz. Ilberg, 1971a, s. 308-360.
[319] İstisnalar için bkz. Flashar, 1966, s. 73 dip not 1.
[320] *Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, 1906, III,18, s. 137-144.

hastalıkları akut, kronik, hem akut hem de kronik seyreden ve akut olmakla birlikte ölümcül olmayan, tedavi edilebildiği için kronik hale gelmeyenler olmak üzere dört bölümde inceler.

Celsus'a göre akıl hastalıkları beyinden kaynaklanmaz; üç tür delilik hali söz konusudur. İlki Yunanlı hekimlerin *Phrenitis* olarak adlandırdığı ve akut bir şekilde ateşle kendini gösteren rahatsızlıktır. Hastalar nöbetler sırasında zaman zaman deli gibi hareketler yapıp anlamsız şekilde konuşurlar. Celsus ikinci grupta tanımlanan akıl hastalığı, kelimenin bugünkü anlamıyla melankoliyi çağrıştırmaktadır. Başlangıçta ateşin eşlik etmediği, ancak ilerleyen aşamalarda hafif bir ateşle seyreden hastalıkta, kara safranın neden olduğu ağır bir hüzün kendini gösterir. Üçüncü grupta yer alan mani hali, en uzun süren ve hastanın yaşamını tehlikeye atacak olandır. Celsus, kişiliği kuvvetli şahıslarda ortaya çıkan bu türün de iki alt gruba ayrıldığını yazar; sanrılarla gelen hezeyanların eşlik ettiği delilik hali, diğeri ise katıksız bir delilik hali.[321] Birinci grubu oluşturan insanlar, örneğin ozanların bize sözünü ettiği Ajax ve Orestes gibi mitolojik kahramanlarda, hezeyana kapılmadan sanrı görebilirler. İkinci grubu oluşturanlar tam anlamıyla deli olup ancak zor kullanılarak kontrol altında tutulabilirler. (*Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, 1906, III,18 s. 137-143; Flashar, 1966, s. 74; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 108-109; Klibansky vb., 1992, s. 97-98)

Yukarıda sayılan rahatsızlıklar ilk bakışta bedensel bir hastalık görüntüsü vermekle birlikte, aşırı bir hüzün veya taşkınlık düzeyinde neşenin eşlik ettiği psikopatolojik belirtileriyle aslında birer delilik halidir. Celsus'a göre, melankolikler ve genellikle ateşle ortaya çıkan davranış bozukluklarından muzdarip olanlar, kendilerinden başka kimseye zarar vermedikleri için kontrol edilmelerine, baskı altında tutulmalarına gerek yoktur. L. F. Földényi, Celsus'un melankolikler için psikiyatrik tedavi öneren ilk hekim olduğunu savunur. (Földényi, 2004, s. 62, dipnot 4)[322]

---

[321] Celsus'un, Bitinyalı Asklepiades'i de refere ederek, *Phrenitis*'in ikinci ve üçüncü grubunda yaptığı tanımlar kendisinden sonraki (ve hatta önceki) hekimler tarafından 'melankoli' olarak tanımlanmıştır. Klibansky vb., 1992, s. 97.

[322] Benzer görüş için bkz. Ilberg, 1971a, s. 336.
Flashar (1966, s. 75) Földényi'nin bu görüşünü paylaşmaz. Ona göre melankoliklere bu denli ayrıntılı tedaviyi ilk kez Bitinyalı Asklepiades (İÖ 124-40) uygulamıştır. (Aynı görüş için bkz. Starobinski, 2011, s. 56) Ancak Celsus'un, Hippokratesçi humoral patolojiye şiddetle muhalefet eden Bitinyalı Asklepiades'i

Celsus melankoli tedavisinde hacamat, beslenme kalitesi ve düzeninde değişiklik, su terapisi, şarap perhizi ve bedenden kara safranın atılabilmesi için müsil (kara çöpleme) alınmasını tavsiye eder. (*Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, 1906, III,18, s. 141-142)[323] Diğer yandan melankoli hastalarının çektiği uykusuzluğa doğal yöntemlerle çözümler önerir. Celsus, tedaviye, gücünü bilmekle birlikte, doğrudan afyon ruhu ile başlanmasına karşıdır; rahatlatıcı masaj veya bedeni ovmanın yanında, yemekten sonra veya gece hafif hareket, adamotu elmasını yastık altına koymak, bir su kaynağı ya da çeşmesinin yakınında, su şırıltısını dinlemek gibi olabildiğince doğal yöntemlerle uyku düzeninin sağlanabileceğine inanır. Tüm bu yöntemler melankoli hastasının uyumasına yardım etmiyorsa son çare olarak haşhaş bitkisinden yardım alınabilir. (*Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, 1906, III,18, s. 140)

Azılı delilerin çevrelerine zarar vermemesi için Celsus aralarında aç bırakma, bağlama, sopayla dize getirme gibi bir dizi yöntem dile getirir. Her ne kadar bunların iyileşme umutları olmasa da, hastayı aniden korkutmak, endişelendirmek gibi psikolojik şok yöntemlerinin yararlı olacağını düşünür. Akıl hastalarının içine düştükleri açmaz, yolunu kaybetmiş yolcuların yaşadıklarına benzer. Hastaları doğru yola döndürmek, yaşadıkları karabasandan uyandırmak için onları sarsmamız, kendilerine gelmelerini sağlamamız gerekir. (*Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern*, 1906, III,18 s. 142) Celsus letarji, epilepsi ve beyin kanaması sonrasında ortaya çıkan felçleri delilik hali olarak kabul etmez. Celsus eserlerinde bir kez kederli duyguların melankoli üzerindeki etkilerine yer vermişken, Kapadokyalı Aretaeus (80-138) bir adım daha ileriye giderek melankoli ile mani halini tek bir hastalık olarak tanımlamıştır. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 110)

Sonuç olarak, bundan böyle melankoli, mani, epilepsi, *Phrenitis* ve benzerleri ile aynı sınıflandırmaya tabi tutlmuş, hekimler tarafından belirtileri, teşhis ve tedavi yöntemleri tartışılır bir akıl hastalığı haline gelmiştir. (Flashar, 1966, s. 75; Dols, 2013, s. 38)

---

ve tedavi yöntemlerini örnek alması beklenemez, çünkü Celsus melankolide kara safraya dönüş yaparak, Hippokratesçi geleneğin iyi bir takipçisi olduğunu ortaya koymuştur.

[323] Celsus'da melankoli tedavisi için bkz. Starobinski, 2011, s. 56-59.

3.2.2.2. Kapadokyalı Aretaeus (1.–2. yy.)

Döneminin Roma vilayeti Kapadokya'nın yerlisi olduğu dışında yaşamı hakkında hemen hiçbir bilgiye sahip olmadığımız Aretaeus'un, *Akut-Kronik Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri Üzerine* başlıklı, İonya lehçesiyle yazdığı dört kitap elimize ulaşan en önemli eseridir. (Atabek, 1973, s. 4; Flashar, 1966, s.76)

Aretaeus nozolojisinde tüm hastalıklar akut veya kronik olarak ikiye ayrılır; en önemli akıl hastalıkları olarak kabul edilen mani ve melankoli kronik bir hastalık olarak tanımlanır.[324] Celsus kara safrayı hastalık nedeni olarak görmekle birlikte akıl sağlığı üzerindeki etkilerinden çok emin değildir. Yine de Aretaeus, kara safraya insanlarda ve özelikle melankolik kişiliklerde öfke, giderek vahşî bir tabiyata neden olabileceğinden bahisle büyük önem verir. Aretaeus'un bu yaklaşımı bize, Hippokrates tıbbının hastalıkları tek boyutlu açıklama çabalarından giderek uzaklaşılmaya başladığını da göstermektedir. Aretaeus'a göre mani ile melankoli halleri arasındaki fark kendini aşırı duygulanım ve davranışlardaki taşkınlıkla kendini belli eder. Melankoli hastası üzerine çöken hüzünle atimi[325] halinde iken, mani hastası çabuk sinirlenen aşırı neşeli bir haldedir. Kapadokyalı hekim psikopatolojik bağlamda sadece melankoli hastalığının depresif karakterini değil, maninin dengesizliğe varan aşırı neşeli haline de dikkat çeken ilk hekimdir.[326] Böylece tıp tarihinde ilk kez melankoli ile mani arasındaki ilişkinin varlığı; melankolinin bütünüyle psikolojik nedenlerden kaynaklanan, ateşle seyretmeyen bir hastalık olduğu ortaya konmuştur. (*Die auf uns gekommenen Schriften des Kappadocier Aretaeus*, 1858, Kronik Hastalıklar, I,5 s. 48-51; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 111; Flashar, 1966, s. 77; Jackson, 1986, s. 39-41)

Melankoli hastalığı her hastada faklı belirtiler gösterir; hasta kendini zehirlenmiş gibi hisseder, insanlarla ilişkiye girmekten çekinir, yanlız kalmaya çaba gösterir, yaşamdan

---

[324]Aretaeus'un çalışmada esas alınan metni genel başlıklar itibariyle dört bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde *Phrenitis*, *Lethargus*, tetanos, kolera gibi akut hastalıkların, ikinci bölümde astım, diyabet melankoli, mani gibi kronik hastalıkların neden ve belirtileri anlatılır. Üçüncü ve dördüncü bölüm, ilk iki bölümde akut ve kronik olarak ayrılan hastalıkların tedavi yöntemlerine ayrılmıştır. (*Die auf uns gekommenen Schrifften des Kappadocier Aretaeus*, 1858)

[325] *Athymie*: Duygu belirtisi bozukluğu; içinde bulunulan duruma aldırmazlık.

[326]Aretaeus tıbbında melankoliklerin depresyon ile mani arasındaki salınımına ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Rütten, 1992: "*3. Nosologische Grenzüberschreitung bei Aretaios: der Melancholiker zwischen Depression und Manie*"(s. 81-94)

nefret eder veya demonların tutsağı olmuş gibi davranır. Aretaeus'a göre hastalığın başlangıcında melankolikler aşırı derecede sakin, yorgun, bitkin ve yavaştırlar.[327] Hastalık ilerledikçe ruh halleri ve davranışları değişmeye başlar; çirkinleşir, hasisleşir, bayağı bir insan haline gelirler. Ancak bu değişim ruhlarının derinliklerinden ortaya çıkan yapısal bir değişim olmaktan çok, hastalığın doğal sonucudur. Giderek hasta insanlardan kaçmaya, çevresinden nefret etmeye başlar. Tüm bunlar yaşamdan kaçış, ölüme yöneliş sürecinin belirtileridir.

Karasafralılık kaynaklı melankoli bir erişkin hastalığıdır. Ancak sanguik melankolikler olarak adlandırılan tiplerde, melankoli ve mani birbirini izleyen süreçlerde ortaya çıkar; mani hali, melankolinin çok farklı türlerine karşın tek bir şekilde kendini gösterir. Mani halindeki insanın enerjisi sınırsızdır; gece gündüz sürekli güler, oynar, dans eder. Herkesin önündeki davranışları sanki hep bir zafer kazanmış gibidir. Bu tip maniklerin çevresine zararı yoktur, ama diğer bir grubu oluşturanlar çılgınlığa daha yatkındır; çabucak parlar, elbiselerini parçalar, hizmetçisini öldürebilir ve hatta intihar edebilirler (*Die auf uns gekommenen Schriften des Kappadocier Aretaeus,* 1858, s. 51-54; 205-209; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 112-113)

İlerlemiş melankoli vakalarında hastalığın kara çöpleme tedavisi gibi geleneksel yöntemlerle alt edilmesi mümkün değildir Aretaeus'a göre. Her hastanın da tedavisi mümkün olmadığı için, hekimin görevi bu durumdaki melankoli hastalarının sıkıntılarının en aza indirilmesi, acılarının hafifletilmesidir. Bu bağlamda safra ve bağırsakların temizlenmesi, vücudu kuvvetlendiren takviyeler alma ve kükürt, şap yönünden zengin termal banyolar tedavi olarak önerilir. (*Die auf uns gekommenen Schriften des Kappadocier Aretaeus,* 1858, s. 208)

Starobinski yerinde bir yaklaşımla, Aretaeus'un melankolikler için sık sık yinelediği termal kaplıcalarındaki su terapisinin, sadece beden için değil oyalayan, eğlendiren ve kafa dağıtan yönüyle akıl için faydalı bir tedavi yöntemi olduğunu ve özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda sıklıkla uygulandığını belirtiyor. (Starobinski, 2011, s. 62; Flashar, 1966, s. 78-79)

---

[327] Flashar, Aretaeus'un giderek artan şiddette üç aşamalı bir melankoli hastalığı seyri tanımladığını belirterek bu üç aşamayı, yukarıda anlattığımıza benzer bir paralellikte anlatır. (Flashar, 1966, s. 77-78)

Aretaeus, manik kişiliklerde dizginlenemeyen tutkuların giderek nasıl 'saplantı'ya dönüştüğünü ilk keşfeden hekimdir. Herhangi bir şeye saplantıya varan inanç veya düşkünlüğün diğer bedensel ve akıl fonksiyonları sağlıklı iken ortaya çıkmasının, mani halinin özel bir durumu olduğuna inanır. Tanrılara olan inançlarını ispat etmek için uzuvlarını kesenleri, saplantılı manik kişiliğe örnek olarak gösterir. Manik-melankolik kişilik travmalarını keskin bir gözlem gücüyle, ayrıntılı biçimde ortaya koyan Aretaeus'un çağdaşı Sidonlu Marcellus ilk kez Likantropi'yi[328] tanımlamakla kalmamış ve melankolinin bir türü olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde Likantropi'yi melankolinin bir türü olarak gören Aretaeus da,[329] rahatsızlığın ayrıntılı bir tanımını yapar:

> Her kim *Kynanthrophie* veya *Lykanthropie*'ye yakalanmış ise geceleri dışarı çıkar, kurtları ve köpekleri taklit ederek gün ağırana kadar mezarlıklarda dolaşır. Bu hastalığa yakalanmış olanlar şu belirtileri gösterirler: Renkleri solgun, dikkatleri zayıf, gözleri kurumuştur; ağlayamazlar. Gözleri çukuruna kaçmış, dilleri kurumuştur ve tükürük salgıları yoktur. Derileri saydamlaşmış, bacaklarında köpek ısırıkları nedeniyle zor tedavi edilebilecek yaralar vardır. Böyle belirtileri olan hastalığın bir tür melankoli olduğu bilinmelidir. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 114)[330]

Aretaeus melankoli-mani ikilisine karşın, Letarji ve *Phrenitis*'i akut hastalıklar sınıfına koyarken, epilepsiyi orta bir konuma (ne akut ne de kronik) yerleştirir. Mani haliyle, ateşle seyreden *Phrenitis*'i karşılaştırdığında, ikincisinin akut olması ve beyinde gerçekleşmesi dışında bir şey söylemez. *Phrenitis* hastaları, muhtemeldir ki, yüksek ateşin de etkisiyle, hiç var olmamış şeyleri sanki gerçekmiş gibi algılarlar. Aretaeus'un histeri hakkında ise sahip olduğu bilgilerin kaynağı Hippokrates'tir ve hastalığın psikopatolojik boyutu hakkında bir şey yazmamıştır. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 115-116)

Sonuç itibariyle Aretaeus'un melankoli teorisinin geleneksel beden sıvıları öğretisine dayanmakla birlikte (Flashar, 1966, s. 78), birçok yeniliği de içinde barındırdığını ve tıp tarihinde özel bir yeri olduğunu söyleyebiliriz.

---

[328] Likantropi: Kurtadamlık; kendini kurt adam sanma.
Likantropi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peuckert, 1996, s. 100-117; Dinzelbacher, 2000, s. 271-272; 274. Çok sayıda metinden yapılmış bir derleme için bkz. Blumenthal, 2005.

[329] "Dort [Aretaeus, I,5] werden die Melancholiker als "iracundi" und als "deiecti" bezeichnet. Genannt wird die Lykantropie aus verbrannter gelber und schwarzer Galle." (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 156)

[330] Aretaeus'in yazdıklarına karşın Likantropi'nin gerçek anlamda sorgulanmaya başlanması, sonradan, demonolojik bir hastalık olarak kabul edilmesiyle olacaktır.

3.2.2.3. Efesli Soranos (2. yy.)

Metodik ekole mensup Efesli hekim Soranos'un öğretileri üzerine ayrıntılı bilgileri Caelius Aurelianus'un (5.-6. yy.) *Akut ve Kronik Hastalıklar Üzerine*[331] adıyla Latince'ye uyarlanan[332] eserinden öğreniyoruz. Soranos bir metodik olarak, melankoli hastalığını doğrudan beden sıvılarına bağlayan görüşlere karşı çıkıyordu.[333] Endişe ve depresyon; suskunluğun eşlik ettiği hüzün ve insanlara karşı öfkeyi önemli hastalık belirtileri olarak gören Soranos, melankolinin kadınlardan çok orta yaştaki erkekleri etkilediğine inanıyordu.[334]

Efesli hekim her ne kadar melankoliklerin davranışlarında endişe ve kederden, öfke krizleri ve taşkınlığa varan anî değişikliklere dikkatimizi çekse de, çağdaşı yazarların benimsediği, manik halden melankoliye geçiş kuramına sıcak bakmamıştır. Melankoli ile mani hali arasına bir çizgi çekerek birbirinden ayıran Soranos, melankolinin midede, maninin ise kafada oluştuğunu belirterek öncekilerden ve çağdaşlarından farklı bir yaklaşım benimseyecektir.[335]

Buna karşın melankolik ve manik ruh hali için benzer tedaviler önermiş ve her türlü sakinleştirici, uyuşturucuyu, şarabı tedavide tehlikeli görmüştür. Melankoli tedavisinde hastaların aç bırakılmasını, sessiz ortamları gereksiz bulmuş ve müzik terapisini

---

[331] *De morbis acutis et chronicis.* Meyer-Steineg, 1916.

[332] Efes'de doğan İskenderiye'de eğitim gören ve Roma'da çalışan Soranus asıl uzmanlık dalı olan jinekoloji dışında çok sayıda eser vermiş, döneminin ünlü bir hekimiydi. Hippokrates'in yaşamı üzerine kaleme aldığı sanılan kitap dışında yirmi civarında eseri olduğu bilinmektedir. Ancak eserlerinden çok azı, orijinal dilinde, Yunanca, korunabilmiştir. Bu bağlamda 5. veya 6. yüzyılda yaşamış Romalı hekim Caelius Aurelianus'un, *Akut ve Kronik Hastalıklar Üzerine* başlıklı çalışmasının günümüze intikal edebilen Latince açıklamalı metninin, Soranos'un kaybolan eserinin aslına sadık kalınarak yeniden yazılmış hali olarak tanımlanabilir. Jackson, 1999, s. 84; Gourevitch, 1996, s. 124; 218; Meyer-Steineg, 1916, s. 42-44; Flashar, 1966, s. 79-80; Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 134-136; Jackson, 1986, 34-35; Klibansky vb., 1992, s. 100.

[333] "Man nennt sie Melancholie, da die an ihr Erkrankten beim Erbrechen häufig schwarze Galle mitausspucken und nicht, wie die meisten glauben, weil die schwarze Galle etwa Ursache oder Ursprung der Krankheit wäre; letzteres heißt, die Wahrheit eher erraten wollen, als sie wirklich zu erkennen-ja, es ist sogar falsch, wie wir an anderer Stelle zeigen werden" Caelius Aurelianus, op. Cit., I,6, p.339'dan aktaran Klibansky vb., 1992, s. 101.

[334] "the disease is more frequent among men, especially in middle age; it rarely occurs in women, and is also uncommon in other ages" Aktaran, Jackson, 1986, 34.

[335] "Für uns ist Soran vor allem dadurch von Interesse, daß er zwischen »Mania« »Melancholia« wieder strenger zu unterscheiden versucht (jene hat ihren Sitz im Kopf, diese im Körperinneren)" Klinbansky, 1992, s. 101.

soytarılık olarak tanımlayarak eleştirmiştir. (Starobinski, 2011, s. 59-61; Flashar, 1966, s. 79-83; Jackson, 1986, s. 35)

3.2.2.4. Efesli Rufus (1.-2. yy.)[336]

Hippokrates'den Galenos'a kadar olan dönemde melankoli hastalığı ve tedavisi üzerine en özgün düşünce ve katkılar Efesli Rufus'dan gelecektir. Galenos'un melankoli kuramını oluştururken Rufus'un düşüncelerinden önemli ölçüde faydalandığı, kaleme aldığı metinlerin incelenmesinden anlaşılmaktadır. (Dols, 2013, s. 46) Galenos *Kara Safra Üzerine* başlıklı metninin girişinde Rufus'tan övgü dolu sözlerle bahseder.[337] Onun çağdaşı Celsus, Aretaeus ve Soranos gibi yazarlardan farkı, anılan yazarlar

---

[336] Bu bölümün hazırlanmasında üç önemli referans çalışmadan faydalandık. Bu kaynakları melankoli yazınındaki önemlerine binaen kısaca tanıtmak istiyoruz. Aşağıda görüleceği üzere Efesli Rufus'un iki ciltlik *Melankoli Üzerine* isimli kitabının orijinalı kayıptır. Ancak bu önemli kaybı kısmen telafi edebilecek kitaptan bazı bölümlerin kopyalarının farklı yazarlar tarafından Rufus'un adı zikredilerek yazıldığı biliniyor. Amidalı Aetius, er-Râzi, İshak b. İmrân ve Constantinus Africanus gibi ünlü isimlerin kitaplarında, Rufus'a ait olduğuna inanılan en geniş orijinal *Fragment*'ler yer alıyor. Çok küçük bir kısmı dışında, tüm bu parçaların Rufus'un elinden çıkıp çıkmadığı konusunda tereddütlerin hâlâ sürmesi nedeniyle araştırnalar devam etmektedir. Sonuç itibariyle melankoli yazının en önemli ancak kayıp metinlerinden birine ait kısa parçaların, yüzlerce yıl sonra eser vermiş başka yazarların metinlerinde izinin sürülmesinin zorluklarını anımsatmak istiyoruz. Bizim bu çalışma için faydalandığımız ilk metin, Helmut Flashar'ın (1966), *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike* başlıklı çalışması içinde yer Efesli Rufus bölümüdür (s. 84-104). Flashar'ın bu kitabı Antikçağ melankolisi üzerine bugüne kadar yapılmış en önemli birkaç çalışmadan biridir. İkinci eser, İslam tıbbı uzmanı Manfred Ullmann'ın, orijinali Almanca olan *İslamic Medicine* (1978) isimli kitabıdır. Ullmann bu çalışmasında genel olarak İslam tıbbına kaynaklık eden Yunanca, Latince ve Arapça metinlerin analizi yapmaktadır. Bu bağlamda kitabın farklı bölümlerinde Efesli Rufus'un kitabının yukarıda aktarılan referanslarının değerlendirmesi yapılmaktadır. Son metin Peter E. Pormann'ın (2008) editörlüğünü ve çevirmenliğini üstlendiği derlemede yer alan *On melancholy*'dir. Pormann Galenos, Amidalı Aetius, Ebubekir er-Râzi, İshak b. İmrân ve Constantinus Africanus, İbn Sina gibi yazarların eserlerinde, Rufus'ait olduğu iddia olunan parçaları bir araya getirmek suretiyle *kolaj* bir Rufus kitabı (*On melancholy*, s. 26-79) hazırlamıştır. Bu olası *On melancholy* çalışmasının yazarlarına ait metinler orijinal dillerinde (Arapça, Latince, Yunanca) verilmiş ve İngilizce'ye çevirileri yapılmıştır. Ayrıca Pormann çevirdiği parçalara ilişkin yorumlu bir ek hazırlamış (s. 81-110) metnin sonuna ilâve etmiştir. Yine Pormann'ın editörlüğünü yaptığı bu çalışmaya (2008) ayrı bir bölüm olarak, Efesli Rufus üzerine yazılmış makaleler ilâve edilmiştir. Ayrıca bu makaleler için Kaynakça'ya bakılabilir.
Son olarak, bu bölümün hazırlanmasında Flashar (1966, Alm.), Pormann (2008, İng, Latince, Yunanca, Arapça), Ullmann (1970, Alm.) ve Ullmann (1978, İng.) kaynaklarından faydalandığımız için Türkçe'ye çevirdiğimiz bazı parçaların (*Fragmente*) Almanca, İngilizce ve Latinceleri birlikte verilmiştir. Bu çevirilerde her üç dildeki metni kavrayacak 'serbest' çeviri yöntemini benimsediğimizi belirtelim.

[337] "Among the recent physicians, Rufus of Ephesus has composed the best work on melancholy. One might well say that is missing here, at least if one listens naturally, and is not disposed from the beginning to contradict and quarrel." *On melancholy*, F3[1]
"Von den Jüngeren hat am besten über die Melancholie geschrieben RUFUS VON EPHESOS, und mit gutem Grund kann man sagen, daß dabei nichts fehlt für die, die sachlich zuhören und sich nicht von vornherein vorgenommen haben, streitsüchtig zu widersprechen." (Flashar, 1966, s. 84)

melankoli konusunu eserlerinde birer bölüm olarak ele almışken, Rufus *Melankoli Üzerine* adını taşıyan müstakil iki kitap yazmıştır. (Flashar, 1966, s. 84)

Efesli zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Rufus, İmparator Traianus döneminde (98-117) yaşamış ve Galenos'un doğduğu yıllarda (129?) hayatını kaybetmiştir. Rufus'un tıp eğitimini doğduğu kentte ve dönemin yıldızı İskenderiye'de aldığı sanılmaktadır. Galenos'dan sonra Roma İmparatorluğu'ndaki en etkili Yunanlı anatomist ve hekim olarak anılan Rufus'un, Aristoteles'in felsefî düşüncelerinden, İskenderiyeli cerrahlar Herophilos ve Erasistratos'un anatomi alanındaki çalışmalarından önemli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır.(Pormann, 2008a, s. 4)[338]

Çalışmamız açısından Efesli Rufus'u önemli kılan husus, melankoli üzerine yazdığı iki cilt hacmindeki eserdir. Yunanca orijinali kayıp olan (Ullmann, 1978, s. 37) *Melankoli Üzerine*[339] başlıklı eserin, Ortaçağ Arapçasıyla kaleme alınmış tercümesinden parçalar günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak ilk kez 6. yüzyılda yaşamış Amidalı Aetius'un *Tıp Kitapları* (*Iatricorum libri vi*) isimli ansiklopedik derlemesinin, *Galenos, Rufus ve Poseidnios'un Eserlerinde Melankoli* başlıklı altıncı kitabında Rufus'un eserinden parçalar yer alır. Aetius'un melankoli üzerine kendi düşüncelerini de metine dâhil etmesi nedeniyle Rufus ve diğer hekimlerin özgün düşüncelerine ilişkin bölümlerin çözümlenmesi zorlaşmaktadır. Altıncı kitabın birinci bölümünde yer alan ve Rufus'a ait olduğu kesin olan parçalarda,[340] Efesli hekimin bir dizi belirtiyi *Problêmata* benzeri bir yaklaşımla, sorular ve bu soruların bazılarına verilen yanıtlarla çözümlemeye çalıştığı görülür.[341] Daha sonra melankoliklerin olumlu kişilik özellikleri üzerine bilgiler veren Rufus, melankoliyi doğal ve yanlış yaşam tarzından kaynaklanan olmak üzere ikiye

---

[338] Efesli Rufus'un melankoli ve melankoli dışındaki tıbbî çalışmaları hakkında bkz. Klibansky vb., 1992, s. 101-106; Jackson, 1986, s. 35-39; Acıduman, Arıtürk ve İlgili, (2010), s. 65-69; Leven, 2005a, s. 759-760; Nutton, 2008, s. 139-158; Ullmann, 1978, 34-37.

[339] Rufus of Ephesus, *On Melancholy* (2008).

[340] *On melancholy*, F11[1-28]; F37[1-3]; F39[1-5]; F45[1-11]

[341] "Rufus hat zunächst, was für uns das wichtigste ist, die im *Problem* XXX,ı hergestellte Verbindung zwischen Melancholie und Geist, die die anderen Ärzte zerschnitten hatten, wieder geknüpft." (Klibansky vb., 1992, s. 102)
Rufus'a ait parçalarda Aristotelesçi geleneğin (*Problêmata* XXX) etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Toohey, 2008, s. 221-243.

ayırır.[342] Aetius'un melankolinin tedavisine ayırdığı ikinci bölümde, Rufus'tan, hastayı rahatlatmak üzere 'kusturma' tedavisini içeren iki küçük parça yer alır.[343] Sonuç itibariyle Amidalı Aetius'un kitabında yer alan *Fragment*'lerin, Rufus'un melankoli kavrayışına ilişkin çok fazla bilgi verdiği söylenemez. (Flashar, 1966, s. 85-87; Pormann, 2008, s. 13)

Efesli Rufus'un melankoli kitaplarına ilişkin ikinci kaynak er-Râzi'in *Kitâb el-Hâvî*' adlı eserinde yer alan kısa parçalardır. Ancak bu metinlerin Rufus'un Yunanca orijinal metninden, yazarı bilinmeyen Arapça bir metin veya metinlerden derlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda parçaların güvenilirlikleri tartışmalıdır.[344]

10. yüzyıldan bir başka isim İshak b. İmrân, *Kitâb fi'l-mâlîhulyâ* (*Melankoli Üzerine*) isimli eserinde: "Eskilerden Efesli Rufus isimli bir şahsın yazdığı memnuniyet verici kitap dışında, Antikçağ yazarlarının hiçbirinin melankoli üzerine yazdıklarını okumadığını"[345] dile getirir. Bu övgüye karşın İmrân kitabında, Rufus'un melankoli üzerine görüşlerine sınırlı şekilde değinir (tüm kitapta altı alıntı) ve diğer türleri es geçerek sadece epigastrik melankoli üzerine düşüncelerine yer verir.[346] Ancak Flashar (1966, s. 89), İmrân'ın bu yaklaşımına, Rufus'un tüm melankoli türlerinin belirti ve tedavi yöntemlerinin aynı görmesinin neden olmuş olabileceğinden hareketle, sadece bir

---

[342] "It is necessary to recognise that there are two kinds of melancholy. 1) Some of them have melancholy because of their nature and original mixture, whilst 2) others have acquired this mixture later owing to a bad diet." *On melancholy,* F11[22]

[343] *On melancholy,* F37[1-3];F39[1-5]

[344] *On melancholy,* F8[1-6];F9[1];F10[1];F13[1-5];F14[1-8];F15[1-2];F17[1-13];F19[1];F21[1-9];F22[1-2];F25;F26;F27;F28[1-10];F29[1-6];F31[1];F32[1];F33[1];F35[1-2];F38[1-4];F40[1-39];F44[1-6];F47[1-5];F48[1-2];F49[1-2];F50[1-2];F51[1];F52[1];F53[1];F54[1-7];F55[1-2];F52[1];F60[1];F64[1-4].

[345] *Kitâb fi'l-mâlîhulyâ'*nın bugüne kadar tesbit edilebilmiş tek Arapça nüshası Münih Devlet Kütüphanesi'ndedir. Eleştirel edisyonu (1977) K. Garbers tarafından yapılmıştır. Ancak aynı eserden M. Ullmann tarafından yapılan (*Islamic Medicine,* 1978) kısmi çevrileri mevcuttur.
Biz İmrân'ın yukarıdaki tespitini üç *farklı* çevirisini buraya aldık:
"Ich habe von keinem der antiken Autoren ein Buch über die Melancholie gelesen, das zufriedenstellend wäre, auch keine Darlegung über diese Krankheit, die genügend wäre, mit Ausnahme eines Buches von einem Mann von den Alten namens RUFUS VON EPHESOS." (Flashar, 1966, s. 89)
"I have never read a pleasing book on melancholy nor a clear treatise on this disease by any of the old authors except the one bay a man belonging to the ancients called Rufus of Ephesus." *On melancholy,* F4[1] (Pormann, Çev. ve Ed.)
"I have read no satisfying book or comprehensive details about melancholy by any anicent author except one by a man among the ancient named Rufus of Ephesus." (Ullmann, 1978, s. 37)

[346] "Rufus, the physician [al-hakīm], however, had only discussed the hypochondriac [šarāsīfī] kind of melancholy, and he dedicated his book to it." *On melancholy,* F5[7]
*Kitâb fi'l-mâlîhulyâ'*daki tüm değiniler için bkz. F4[4];F5[1-9];F12[1-5]; F5[7];F43[2].

tür (*Form*) melankolinin ayrıntılı biçimde ele almasının bu görüşü teyit ettiğini belirtiyor.

Efesli Rufus'un kitaplarına ulaşmamıza olanak veren son isim 11. yüzyılda yaşamış Salerno tıp okulunun önemli ismi Constantinus Africanus'tur. Benedikten rahibin, *De melancholia* isimli kitabında Rufus'dan dört alıntı mevcuttur.[347] Ancak bu alıntılar hacim itibariyle az görünmekle birlikte içerik itibariyle yoğun metinler olup, Rufus'un melankoli kavrayışına önemli açılımlar getirmektedir. Africanus, İmrân'ın *Kitâb fi'l-mâlîhulyâ*'sında olduğu üzere melankoli incelemesini ikiye ayırır; birinci bölümde hastalığın belirtileri ve ortaya çıkışı, ikinci bölümde ise melankolinin tedavisi yer alır. Rufus'un melankolinin epigastrik diğer bir ifadeyle hipokondrik türü üzerine yoğunlaşmakla birlikte diğer türlerini bildiği yazdıklarından anlaşılıyor. Ancak başlangıçta aynı türü ifade etmek üzere kullanılan epigastrik-hipokondrik melankoliyi iki farklı tür gibi değerlendirdiği görülüyor. Üçüncü bir tür olarak, tüm vücudu ve beyni tutsak eden kara safranın neden olduğu bildik melankoliyi tanımlamıştır. (Flashar, 1966, s. 92-93)

Africanus'un Rufus metinlerine yaptığı referanslarda hastalık belirtileri ayrıntılı biçimde yer almaktadır: korkaklık, kararsızlık, nedensiz kuruntuya kapılma, bazı yemek ve içeceklerden iğrenme, bazı hayvan türlerinden nefret etmek, ölümden konuşmayı saplantı haline getirmek, yanlız kalmaya çaba göstermek.[348] Ancak Rufus melankolinin başlangıcında öfke, hüzün, sevinç ve endişe gibi hallerin sağlıklı insandan daha hızlı gelişmesini hastalığın tanınmasını kolaylaştıracağını belirtir. Rufus hekimlerin melankoliği kolay teşhis edilmesine olanak vermek üzere hastalığın somatik belirtilerini ise şöyle sıralar: sadece kırpılan ancak dik dik bakan gözler, çatlamış dudaklar, kahvereni bir cilt rengi, ince vücut kılları, yumuşak bir ses, konuşurken dilin ağız içinde

---

[347] P. E. Pormann tarafından çevrilen ve edit edilen *On melancholy*'de, Africanus'un kitabında yer alan Rufus'a ait metin sayısı dört {F59[1-3];F62[2];F63[1-5];F65[4]} olup, Flashar'da aynı hususlar, İmran'ın Arapça metni ile Africanus'un Latince metninin paralel okunmasıyla daha kapsamlı hale gelmektedir. Ancak Pormann, Flashar'ın (1966) henüz muğlâk dediği unsurların, Garbers (1977) tarafından tüm açıklığıyla ortaya konduğunu ve Africanus'da Rufus'a ait olan metinlerin dört parça ile sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir. (Pormann, 2008, s. 15) Biz daha melankoli üzerinde daha fazla derinleşme olanağı verdiği için, Pormann'ın tesbitlerini unutmadan, Flashar'ın daha ayrıntılı yorumlarını aktarmayı uygun gördük.

[348] "Furchtsamkeit, Zögern, grundloses Grübeln, Ekel vor irgendeiner Speise oder Getränk, Haß gegen irgendeine Tiergattung, die Sucht, vom Tode zu reden, das Aufsuchen der Einsamkeit usw." (Flashar, 1966, s. 95)

hızla hareket etmesi ve bundan dolayı yine konuşurken ‘t’ kullanılması gereken yerde ‘s’ harfini kullanmak, büyük bir göğüs ama ince bir beden, zayıf kol ve bacaklar, hızlı ve güçlü hareketler.[349]

Psikolojik belirtiler de Rufus’un gündemindedir; örneğin doğal ölçülerde sabırsızlık, vesvese ve endişeli olmak, sıra dışı rüyalar görmek, ama tehlike anında da ortalama üstü akıllı davranmak. Flashar (1966, s. 96-97), Rufus’un saydığı bu olumlu yeteneğin, *Problêmata*’da yeralan Aristotelesçi melankoli kavrayışıyla benzeştiğini belirtiyor.[350] Diğer yandan Rufus melankoliklere atfen bir diğer olumlu meziyet olarak geleceği okuma (görü) yeteneğine sahip olduklarından bahseder. Kuşkusuz Efesli hekimin melankoliklere atfedilen olumsuzluklara karşı, olumlu yetenekleri ne denli öne çıkardığını değerlendirebilecek durumda değiliz. Ancak yine de mevcut metinler üzerinden, *Problêmata*’nın gölgesinin Rufus’un üzerine kadar uzandığını söyleyebiliriz.

Rufus melankolikler üzerinde daha fazla etkili olduğuna inandığı insanın yaşam çağları ve mevsimler gibi unsurları, melankoli teşhisini kolaylaştırmak için kullanır. Ama cinsiyet de önemli bir unsurdur; melankoli erkeklerde kadınlardan daha sık görülür, ancak kadınlarda daha ağır seyreder. Melankolikler için yaşamın tehlikeli çağlarını araştıran Rufus’a göre melankoli çocuklarda hiç görülmezken, gençlerde nadiren, olgunluk döneminde ve ihtiyarlıkta çok sık rastlanır. Yaşlıların yaşamdan beklentilerinin az olması, umutsuz ve bezgin olmaları melankoliyi körükler. Rufus mevsimler ile melankoli arasında ilişkiyi sindirim sorunlarını da katarak açıklar; kışın sindirim genel olarak iyi olduğu için, yine yaz aylarında, sıcaklar hazmı kolaylaştırdığı için melankoli daha az görülür. Flashar (1966, s. 97-98), Rufus’un bu ayrımının, Hippokrates ve Galenos tıbbında, bedendeki kara safra sıvısının sonbahar aylarında arttığı savını desteklediğini belirtiyor.

---

[349] “(…) starre Augen, die nur blinzen, rauhe Lippen, braune Hautfarbe, düne Behaarung des Körpers, eine zarte Stimme, schnelle Bewegung der Zunge beim Sprechen, so daß die Betreffenden t statt s sprechen, eine grosse Brust, aber ein schmaler Unterleib, hagere Glieder, schnelle und kräftige Bewegungen.” (Flashar, 1966, s. 95)

[350] Klibansky vb. (1992, s. 103) Rufus’un Aristoteles’e yaklaşmasını benzer şekilde Efesli hekimden bir alıntıyla yorumluyor: “Auch er sieht in erster Linie den geistigen Menschen, den »Menschen von feinem Verstand und großem Scharfsinn«, von der Melancholie bedroht, denn, so heißt es bei ihm ganz wie bei Aristoteles “’Diejenigen, die scharfsinnig und von besonderer Auffassungsgabe sind, verfallen leicht in melancholische Stimmungen, weil sie leicht erregbar, vorausschauend und von lebhafter Einbildungskraft sind.’“

Galenos ve sonrası tıbbın belirleyici unsurlarından biri olan beslenme-sağlık ilişkisi, Rufus metinlerinde de en çok dikkat edilmesi gereken unsurlardan biri olarak ortaya çıkar. Melankoli söz konusu olduğunda, hafif ve açık renkli gıdalardan oluşan bir beslenme önerilir; ağır ve koyu renkli gıdaların melankoliyi tetikleyen etkisine dikkat çekilir.

Melankoli hastalığının tedavisinde kara safra artışını dengeye getirmek amacıyla uygulanan hacamat ve kusturma gibi vücudu temizleme yöntemleri uygulanır. Rufus'a göre hacamat sadece hastalığın başladığı dönemde, kusturma ise uzun aralıklıklarla tekrar edilmelidir; kuvvetli söktürüclerin melankoli hastalığında istenmeyen ağır sonuçları olabilir. (Flashar, 1966, s. 101)

Rufus melankoli tedavisinde doğanın tedavi eden mucizevî gücüne inanmakla birlikte kendine özgü tedaviler önermekten geri durmaz; örneğin cinsel ilişkinin melankoliklerin azıngınlıklarını dizginleyerek, onları rahatlatacağını örneklerle açıklar; nasıl vahşî hayvanlar çiftleştikten sonra sakinleşiyorlarsa, aynı durum melankolikler için de söz konusudur.[351] Efesli hekim şarabın melankoli hastalığının tedavi edilebilmesinin de gerekli tüm eczayı içinde barındırdığını savunur. Tek zorunluluk ölçülü içmektir. Ama bir düğüne davetli olan, yavaş yavaş koşuluyla, daha fazla şarap içebilir. Şayet şarap önerilen dozlarda alınırsa depresyonu tedavi eder, akli melekeleri harekete geçirir.[352] (Flashar, 1966, s. 102)

---

[351] "[1]Sexual intercourse is also useful, witness Rufus. [2] For he says that sex soothes, reins in previuos arrogance, and helps melancholics. [3] Do you not see how much wild animals, even when given to fury, calm down after intercourse?" *On melancholy,* F59[1-3]
"Neben den genannten Mitteln hebt RUFUS sodann noch die die Melancholie heilende Wirkung des Coitus hervor, der die Wildheit der Melancholiker zügelt und besänftigend wirkt. Zum Vergleich hat RUFUS die Erfahrung angeführt, daß auch die wilden Tiere nach dem Coitus sanft werden." (Flashar, 1966, s. 102)
"[1] Coitus etiam adiuuat, Rufo testante. [2] Coitus, inquit, pacificat, anteriorem superbiam refrenat, melancolicos adiuuat. [3] Nonne enim vides, cum bruta irascantur animantia, qualiter post coitum fiant mitia." *On melancholy,* F59[1-3] ed. Garbers 1985, 185
Aynı konuda bkz. Starobinski, 2011, s. 64.
[352] "[1] Rufus said: [2] Heat of wine revives the natural heat, so as to cleanse and purge bad qualities." *On melancholy,* F63[1-2]
" Mit großem Nachdruck verweist RUFUS auf die positive Wirkung des Weines, der allein alle für die Heilung dieses Leidens notwendigen Stoffe enthält." (Flashar, 1966, s. 102)
"Sicut dixit Rufus: [1] Calor, inquit, uini caloris uiuificatiuus est naturalis ut qualitates pessimas mundificet & expellat" *On melancholy,* F63[1-2] ed. Garbers 1985, 184. (Alıntı yapılan Garbers Edisyonu'nda yukarıdaki yazım biçimi benimsenmiş olmakla birlikte, bilindiği üzere, Latince olmayan

3.2.2.5. Yaşlı Plinius (23-79)

Pythagoras'ın yaşadığı dönemden (İÖ 7. yy.) itibaren oluşmaya başlayan birikim meyvelerini, akıl hastalıklarına bilimsel bir açıklama getirme çabalarının yoğunlaştığı 1. ve 2. yüzyıllarda vermeye başlayacaktır. Erken Antik dönemden itibaren doğa bilimleri ve tıp alanlarında biriken bilginin derlenerek tasnif edilmesiyle ortaya çıkan bu sürecin mimarları ilginç bir biçimde, meslekten hekim olmayan, çoğunluğu Romalı, entelektüel soylular olacaktır. Başta Celsus, Cato, Varro, Plinius, Diskorides olmak üzere birçok yazar etkileri Yeniçağ'a kadar sürecek eserler kaleme almışlardır.

Günümüzün başvuru kaynakları ansiklopedilere örnek oluşturacak bu çalışmalardan en ünlüsü. Yaşlı Plinius olarak anılan, Gaius Plinius Secundus Maior (23-79) tarafından yazılmıştır Meslekten hekim olmayan Plinius daha çok araştırmacı ve derlemeci kimliğiyle tanınmıştır. Otuz yedi kitaptan oluşan ve günümüze intikal edebilen tek eseri *Naturalis Historia* (*Doğa Tarihi*)[353] doğadaki taşlardan metallere, insanlardan hayvanlara, bitki türlerinden kozmolojiye, coğrafyadan antropolojiye tüm varlıklar hakkında ayrıntılı bilgiler içeren ansiklopedik bir yapıttır. 18. yüzyıla kadar doğa bilimleri alanında en önemli referans kaynak olma özelliğini koruyan eser, yüz kırk altısı Romalı, üç yüz yirmiyedisi yabancı olmak üzere dört yüz yetmiş üç yazara referans yapar ve yirmi bin olgu içerir.[354]

Yaşlı Plinius'a göre kara safra insanlarda deliliğe, hatta fazlası ölüme neden olur (XI, Böcekler, 75). Ödem çözücü, felci iyileştiren düğünçiçeğigillerden zehirli bir ot olan kara çöplemenin delilik tedavisinde de kullanılabileceğini yazan Plinius (XXV, Şifa Veren Bitkiler, 21-22), melankoli tedavisinde şarapta pişirilmiş buzağı gübresini önerir (XXVII, Şifa Veren Bitkiler, 67). Plinius'un melankoli dışında aşırı alkol tüketimi üzerine yazdıkları, günümüzün bir kavramı olan bağımlılık ile önemli ölçüde örtüşür.

"u" harfi, klasik Latince'de "v" dir, ama Ortaçağ kopyalarında zaman zaman bu yozlaşma görülmektedir. Afrikalı Konstantin bu Ortaçağ imlasını kullanmıştır.)

"[1] Rufus said at the end of his book: [2] A melancholic who was invited to a wedding drank a lot of wine, but little by little. [3] When the wine had spead throughout the whole body, it cheered up his spirit and cured his feeling of sadness abaut things that had happened to him." *On melancholy*, F65[1-3]

[353] Plinius, 2007.

[354] Yaşlı Plinius'un yaşamı ve *Doğa Tarihi*'nin yazılma süreci, içeriği hakkında Manuel Vogel tarafından hazırlanan 'Giriş'e bakılabilir. (*Naturalis Historia*, 1. c., s. 9-30)

Yazar olağanüstü gözlem yeteneği sayesinde alkol bağımlılarının davranışlarını renkli bir şekilde betimler. (XIV, Asmalar ve Şaraplar Üzerine, 28)[355]

Kuşkusuz Yaşlı Plinius'un *Naturalis Historia*'da kaleme aldığı binlerce madde içinde geleneksel halk tıbbından esinlenmiş çok sayıda unsur yer alır. Henüz Hippokrates hekimliğinin rüzgârında gelişen bilimsel tıp anlayışının etkisinin sürdüğü dönem (1. yüzyıl) için *arkaik* olan bu unsurlar, Eskiçağlar'dan beri süregelen büyücü-şaman-rahip tedavi geleneğinin devamıdır.

3.3. PLATON'UN ESERLERİNDE SAĞLIK VE HASTALIKLAR

3.3.1. Sağlıklı Yaşamın Felsefesi[356]

Antikçağ felsefecileri arasında ilk kez Plâton, Hippokrates'i ve tıp alanındaki görüşlerini eserlerinde konu eder. (Porter, 2007, s. 64) Tıp üzerine doğrudan metinler kaleme almadığı halde Plâton'un *sağlık* üzerine düşünceleri çok sayıda hekim ve düşünürü etkilemiştir. (Bergdolt, 1999, s. 49)[357] Ancak Plâton'un *Devlet* adlı eserinde

---

[355] Yaşlı Plinius'un çağdaşı Yunan tarihçi Plutharkos (45/46-120) *Marcus Antonius* (Paralel Yaşamlar), biyografisinde (1992), Parthlar ile girişilen savaşta açlık nedeniyle yedikleri zehirli otlar yüzünden kara safraları artarak çıldıran Romalı askerlere tedavi için (panzehir) şarap verildiğini renkli biçimde tasvir eder: "(…) Orduda erzak öylesine kıttı ki, söylendiğine göre, askerler arasında bir Attik litre ölçüsü buday elli drahmaya, arpa somunu ekmekler de ağırlıkları kadar gümüşe satıldı. Dolayısıyla sebze ve bitki köklerini denemeye kalktıkları zaman ise, alışık oldukları türlerden çok azını bulabildiler, böylece daha önce hiç tatmadıkları herhangi bir tür üzerinde şanslarını denemek zorunda kaldılar; bu arada önce çıldırtan sonra öldüren bir ota rastladılar. Ondan yiyen biri hayatta tek bir şey bile hatırlamıyordu; bütün taşları tersine çevirmekten ve bir yerden bir yere yuvarlamaktan başka bir şey düşünmüyordu. Sanki önemli bir sorunmuş gibi, bu işi öylesine büyük bir ciddiyetle ve çabayla yapıyordu. Bütün ova, yere eğilmiş taşları topraktan söken ve bunları bir yerden başka bir yere taşıyan insanlarla doluydu. Ne var ki, sonunda zehir kustuklar ve öldüler, çünkü tek panzehir olan şarap da bitmişti." (Plutharkos, 1992, XLV). Yukarıya aldığımız, M. Özaktürk tarafından Yunanca'dan yapılan çeviride, son cümlede yer alan 'zehir' kelimesi, Yine Loeb edisyonuna (Vol. IX, 1920) dayalı metinde *bile* (safra) "and finally they would vomit bile and die, since the only remedy, wine, was not to be had." olarak yer almaktadır. Yine Denis Diderot'nun Jean Baptistele Rond d'Alembert ile birlikte (2006b) hazırladığı Ansiklopedi'nin 'melankoli' maddesinde (Alm.) Plutharkos'a atfen anlatılan olayda yer alan ifade 'kara safra'dır (*schwarze Galle*). Bu bağlamda dönemin ruhuna uygun olarak Plutharkos'un metninde yer alan kavramın, 'kara safra' veya en azından 'safra' olduğunu düşünüyoruz.

[356] Bu bölümde Plâton'un yapıtlarında doğrudan yapılan alıntılar ve/veya farklı yazarların eserlerine yapılan göndermelerin, çalışmanın amaçları çerçevesinde, tümüyle tarihsel bir incelemenin gerektiği boyutlarıyla ve 'tarihçi'nin kaygılarıyla ele alındığını, tabiyatıyla, hiçbir yönüyle felsefî bir boyut içermediğini belirtelim.

[357] Plâton'un eserlerinde hastalıklar, psikopatoloji ve sağlık referansları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Leibrand ve Wettley, 2005, s. 59-76; Bergdoldt, 1999, s. 49-53.

Başta Alkmaion ve Pythagoras olmak üzere ön-Sokratik filozoflarların Sicilya ayağının, tıp alanındaki görüşlerinin Plâton'un eserlerindeki (*Timaios*) etkisi üzerine ayrıntılı bir analiz için bkz. Longrigg, 2003, s. 104-148.

ortaya koyduğu sağlık modeli, hiçbir biçimde Antik Yunan dünyasının gerçeğiyle örtüşmez. (Labisch, 1992, s. 25)[358]

Plâton'un kurgusunda *kosmos*, iyi (Tanrı) tarafından yaratıldığından hareketle kuralsızlıktan (kaos) düzene geçiş esastır:[359]

> Gerçekten, tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını, istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününü aldı; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. (*Timaios*, 29e-30)[360]

Beden ve ruh sağlığına yaklaşımının temelinde *toplumsal huzur*u gözeten, bütünsel bir *denge* arayışı yatar.[361] Bireyin sağlıklı olması, yaşadığı topluma *uyum* sağlayabilmesi için ön şarttır. Plâton'un *ideal* toplumunda aşırılıklara yer yoktur. Doğaya aykırılık teşkil eden aşırlıklara sahip bir ruh, sağlıklı bir bedene hükmedemez. Plâton ideal toplumsal düzeni anlattığı *Devlet*[362] isimli eserinde sık sık ölçülü, kararlı ve dengeli olmanın erdeminden bahseder, sadece devlet adamlarının bu yetenekleri haiz olmasının ideal toplum için yeterli olmadığını savunur. Kişi, duygularını kontrol altında tutmalı, aşırılıktan kaçınmalıdır; her türlü aşırılık denetim yitimine yol açar.

---

[358] Her ne kadar *Devlet* ütopik bir model (kurgu) olsa da, Plâton'un sağlık ve hastalık üzerine görüşelerinin diğer eserlerinde de benzer bir biçimde formüle edildiğini biliyoruz. Labisch'in (1992), bizim de katıldığımız, bu önemli tespitini teyid eden görüşlerimiz, bu çalışmanın başta Antikçağ tıbbının anlatıldığı bölümleri olmak üzere, farklı bölümlerinde dillendirilmiştir. Bu konunun daha iyi kavranabilmesi için Labisch'in çalışmasına (1992, s. 23-27) bakılabilir.

[359] Plâton için *evren*, Pythagoras'da olduğu üzere, oran ve uyum ilişkisinden ortaya çıkan *düzen*dir: "Plato verstand als "'Kosmos'", ähnlich wie Pythagoras, eine Ordnung, die das Ergebnis einer Verbindung – nach den Prinzipien der Proportion und Harmonie – von dem war, was verschieden ist." (Kurdzialek, 1971, s. 37)

[360] Yine *Timaios*'da 'başlangıçta Tanrı her nesneye bir oran koyana kadar her şeyin düzensizlik içinde olduğu' durum için bkz. *Timaios*, 69b-c.

[361] Plâton için insan ruhu bir *mikrokosmos*'dur, çünkü dünya ruhu gibi, genellikle karşıtlıklar ve farklı kutuplar arasında çok güzel organize olmuş bir uyumu temsil eder: "(…) nach Plato die Menschenseele ein Mikrokosmos ist, weil sie, genauso wie die Weltseele, ein harmonisches Zusammenspiel der am meisten entgegengesetzten, polarisierten Seinsglieder und ihrer Funktionen darstellt." (Kurdzialek, 1971, s. 39)

[362] *Devlet*, 1975.

Plâton'un *Devlet* adlı eserindeki siteyi Atina'nın temsil ettiği söylenebilir. Bunun ipuçları *Timaios* ve *Kritias* isimli diyaloglarında bulunur.

Diğer yandan Plâton *Devlet*'de ideal devletin sosyo-politik yapısı, gök küresinin üç katmanı ve insan ruhunun fonksiyonları arasında analoji yapar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurdzialek, 1971, s. 39 vd.

Plâton'un aşırılığa kaçılmaması için uyarıda bulunduğu insan davranışlarından biri olarak gülme[363] bu konuya anlamlı bir örnek teşkil eder. "Erdemli yurttaşlar ve Devlet'in muhafızları ağırbaşlılığın uygulayıcısıdırlar, gülme insanları her tür aşırılığa yöneltebildiği –öncelikle zevk vaadiyle– için de, Plâton liderlerinin gülmeye doğrudan ilgi duymalarını yasaklar. Aşırı gülmenin sanat yoluyla temsil edilmesini bile itici bulur." (Sanders, 2001, s. 113) İdeal Devlet'te her türlü aşırıya kaçan davranış karşısında takınılan net tavır, gülmeye de ölçü koyar. Özellikle hal ve davranışlarıyla örnek alınacak yöneticiler bu konuda dikkatli olmak zorundadırlar:

> -Sonra bekçilerimiz, pek öyle gülmeye de düşkün olmamalı. Aşırı bir gülme insanın içinde aşırı tepkiler yaratır.
> -Öyledir.
> -Öyleyse, sözünü dinletecek kimseleri, hele Tanrıları kahkahalarla güler göstermek doğru değildir. (*Devlet*, 388e)

Plâton'un hastalık, sağlık ve tedavi sanatı üzerine düşüncelerini ayrıntılı biçimde *Timaios*'da dillendirilir:

> Hastalıklar nerden geliyor, bunu sanırım, herkes bilebilir. Vücudun kuruluşuna giren dört öğe vardır: toprak, ateş, su ve hava. Bu öğeler tabiata aykırı olarak çok veya az olursa, kendilerine ait yerlerden kendilerine ait olmayan yabancı yerlere geçerlerse, ateşle öteki öğeler çeşit çeşit olduğundan, bunlardan biri kendine uygun olmayan türü alırsa, yahut da buna benzer bir kaza olursa işte karışıklıklar, hastalıklar o zaman baş gösterir. (*Timaios*, 82a)[364]

Yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere düşünür, hastalıkların nedeni olarak Hippokratesçi humoral patolojik yaklaşımı kabul eder. Yine metinde temel elementlerin niteliklerinin (soğuk, sıcak, kuru ve benzerleri) tabiata aykırı biçimde değişmesi durumunda hastalıkların, bozuklukların ve çöküntülerin ortaya çıkacağını belirtir. (*Timaios*, 82b)

Ancak Plâton'un dört beden sıvısı (hıltlar) konusundaki düşünceleri, Hippokratesçiler kadar net değildir. Bütün beden sıvılarını safra çeşitleri olarak tanımlar ve farklı

---

[363] Plâton aşırıya kaçan, abartılı gülme ve ağlamayı *Yasalar* adlı eserinde benzer bir biçimde tenkit eder. Bkz. http://www.opera-platonis.de/Nomoi5.html 5.kitap 732c. (Erişim: 10 Ekim 2010)
Diğer yandan *aşırıya kaçan* komedi sanatı hakkında düşünceleri için bkz. Schroeder s. 7 vd.

[364] J. L. Pagel Plâton'un *Timaios* ile Antikçağ'ın tıp üzerine çalışmış Hippokrates, Aristoteles ve Galenos gibi ünlü hekim ve düşünürlerinin arasında yerini aldığını ve tıp biliminin gelişmesine katkıda bulunduğunu belirtiyor. (Pagel ve Sudhoff, 1915, s. 78)

hastalıklarla ilişkilendirir. (*Timaios,* 83e-84e) Ruh hastalıkları olarak tanımlanan durumlar da bunlara dâhildir:

> Meselâ, ekşi ve tuzlu yahut da acı ve safralı sümüğün "hılt"ları, bir insanın vücudunda dolaştıktan sonra, dışarı çıkacak bir delik bulamayarak içerde tıkanır kalırsa buharlarını ruhun hareketlerine karıştırırlar. Onunla birleşirler. Ruhta her çeşit hastalıklar yaratırlar; bu hastalıklar bazen daha ağır bazen daha hafif; bazen çok bazen az olurlar. Kendilerine, ruhun bulunduğu yerlerin ucuna doğru bir yol açarlar ve hücum ettikleri yere göre, sıkıntının, bitkinliğin, ataklığın, korkaklığın, nihayet utangaçlığın ve kafa tembelliğinin bütün çeşitlerini meydana getirirler. (*Timaios,* 87b)[365]

Plâton'un bütünü ele alındığında çok kapsamlı, anlaşılması da o denli güç olan bu yapıtında[366] epilepsiden, beyaz balgamın kara safraya karışarak, kutsal saydığı organ kafada, sorunlara neden olduğu için 'kutsal hastalık' olarak bahsedilir.[367] Plâton'a göre temel olarak akıl hastalığı, akıl noksanlığıdır ve delilik veya cahillik olmak üzere iki farklı nedenden kaynaklanır.[368] Ruh vücut yüzünden hasta olur; ruhun çektiği tüm acıların, sıkıntıların nedeni bedendir.[369] Örneğin vücudunda fazla sperm bulunan bir insan, aşırı istekleri nedeniyle aşırı hazlar kadar aşırı acılar da çekecektir:

---

[365] Esas alınan Türkçe çeviride (1989) 'sıkıntı' ve 'bitkinlik' olarak yer alan iki halden birisinin, Almanca ve İngilizce çevirilerde *Trübsinn* ve *melancholy* ile karşılandığından hareketle, Türkçeye 'melankoli' olarak çevrilmesinin metnin ruhuna daha uygun olacağını düşünüyoruz.

[366] "*Timaios,* bu günkü okuyucular için Eflâtun'un en karanlık, anlaşılması en güç eseri olmakla beraber ilk ve orta çağ düşünürü üzerine en çok tesir eden eseri olmuştur. (…) *Timaios* aynı zamanda bize bütün Eflâtun bilgilerini birden sunan bir ders hulâsası gibi görünmektedir." (*Timaios*, Çevirenlerin Notları [1], s.141 vd.)

Nutton, Plâton'un, *Timaios*'da insan bedeni üzerine yazdıklarının kendisinden sonraki düşünürler üzerinde çok etkili olduğunu belirtiyor. (Nutton, 2004, s. 117)

Longrigg *Timaios*'u, Pythagorasçıların Plâton üzerindeki etkisinin en fazla görüldüğü eser olarak tanımlıyor. (Longrigg, 2003, s. 114)

Plâton'un İtalya seyahati, Ptyhagorasçılar ile tanışması, öğretilerine olan yakınlığı ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine Ptyhagoras ile aynı görüşleri paylaştığı yolunda Cicero'nun görüşleri için bkz. *Gespräche in Tusculum,* I,39.

[367] Esas aldığımız Türkçe (1989) çeviride anlam değişikliğine neden olduğu için katılamadığımız bir hususu burada aktarmak istiyoruz. Türkçe çeviride "Bu kutsal tözden gelen hastalık olduğu için ona haklı olarak kutsal hastalık derler" (85b) ifadesi yer almaktadır. Kanımızca Plâton'un metnindeki anlam 'kutsal tözden gelen hastalık' değil, özün (töz) yer aldığı (kutsal) bölgeyi etkileyen hastalık anlamındadır.

Bu bağlamda aynı cümlenin Almanca ve İngilizce çevirilerini veriyoruz "(…) diese Krankheit aber führt mit Recht den Namen der heiligen Krankheit, Epilepsie, weil sie das heiligste aller Organe betrifft." (http://www.opera-platonis.de/Timaios.html "This, as affecting the sacred part, is justly called the sacred disease" (http://www.archive.org/stream/platonostimaiost00platuoft#page/318/mode/2up Her iki sayfaya, Erişim: 10 Ekim 2010.

[368] Metnin Almanca çevirilerde delilik ve cahillik *Wahnsinn* ve *Unwissenheit*; İngilizce çevirilerde ise *madness* ve *ignorance* ile karşılanmıştır. Yine Longrigg (2003, s. 145), Plâton'un (*Timaios*) hastalık olarak tanımlanabilecek temel akıl yoksunluğunu delilik (*folly*) ve salaklık (*stupidity*) olmak üzere ikiye ayırdığını belirtiyor.

[369] Plâton'un erken Hıristiyanlığın Kilise pederleri tarafından dillendirilen ve adeta Katolik Kilisesi ile özdeşleşen ünlü 'beden ruhun zindanıdır' (*carcer animae corpus est*) deyişine bu denli yakın düşen düşünceleri şaşırtıcıdır. Pagan dünya ile monoteist Hıristiyanlığın ruh-beden ilişkisi, değindiğimiz

> Böyle bir insan, hayatının çoğu zamanını, duyduğu hadden aşırı hazlarla acılar yüzünden delilikler geçirir. Ruhu, vücudunun yüzünden hastadır, çılgındır; ona bir hasta gözüyle değil, bile bile ahlâksızlık eden biri gözüyle bakılır. (*Timaios,* 86c-d)

Plâton'a göre 'kötüler' vücutları kötü yaratıldığı, kötü eğitildikleri için kötü olurlar. Bu duruma düşen insanların istemleri dışında gerçekleşen bir durum söz konusudur. Çekilen acılar, yapılan kötülükler son tahlilde insanoğlunun aldığı yetersiz eğitimden kaynaklanır. (*Timaios,* 86e-87b) Kötülüğün aksi olan iyilik güzeldir. Güzellik de sonuçta bir orantı işidir ve "bir canlı güzel olabilmek için tam orantı içinde olmalıdır (…) meselâ, sıhhatle hastalıklar, erdemle kötülük için ruhla vücut arasındaki orantı veya orantısızlıklardan daha önemlisi yoktur." (*Timaios,* 87c-d)

Plâton ruh ile vücut arasındaki en ideal oranın bilgili (eğitilmiş) bir kafa ile hareketle dinginleşmiş bir beden arasında kurulabileceğine inanır. Beden sağlığının vazgeçilmez koşulu spordur. Plâton'un Antikçağ'ın gözde diyetinin diğer unsurları olan mekân seçimi, beslenme, giyim gibi konulardan, bu eserinde, hemen hiç söz etmemiş olması şaşırtıcıdır. Düşünürün, beden sağlığı –yaşam tarzı– dendiğinde anladığı en önemli (tek) şey harekettir. Diğer yandan sporun son tahlilde bir *eylem* olduğundan hareketle analoji yapmak suretiyle, ruhun da çalıştırılması durumunda diri kalacağına savunur:

> Demek oluyor ki matematikle uğraşan yahut kendilerini herhangi bir kafa işine bağlayanlar vücutlarını da idmanla işletmelidirler, öte yandan vücuduna dikkatle bakan kimse, musiki ile, felsefenin bütün kollarıyla uğraşarak ruhunu da çalıştırmalıdır; ancak bu şartla onların ikisi de iyi ve güzel adına hak kazanırlar. (*Timaios,* 88c)[370]

Yukarıda *Timaios*'dan örnekler vererek açıklamaya çalıştığımız üzere Plâton, doğru kurgulandığında, tıp sanatını etik soruların çözülmesine uygun bir model olarak görür. Etiğin amacı tinin sağlığını ve erdemini korumak, sürdürmek olmalıdır. Nasıl *makrokosmos* yaratıcısı tarafından kusursuz bir biçimde tasarlanmış ise, aynı şekilde küçük bir modeli olan insan bedeni de kusursuz işleyen bir yapı olarak kurgulanabilir. Plâton'a göre ruh beden karşısında kutsallığı ve akla hizmet etmesi nedeniyle tartışmasız üstündür ve vasıflarıyla bu kurguda anahtar konumdadır:

---

bağlamda, ilk kez Plâton'un metinleriyle ile bu denli örtüşmüştür. Aynı yakınlık Plâton'un 'gülme' üzerine düşünceleri için de geçerlidir.

[370] Benzer bir yorum *Devlet*'te (1975, 410d) yer alan bir diyalogda geçer: "Ömürlerini jimnastikle geçirip, müzikle ilgileri olmamış, ya da tersine, müzikle ilgilenip bedenlerine bakmamış kimselerin ne hallere düştüklerini bilmez misin?"

> (…) Tanrı ruhu vücuttan önce, yaş ve erdem bakımından da ona üstün yaratmıştır. Çünkü ruh, hükmetmek, emretmek için, vücut ta boyun eğmek için meydana getirilmiştir. (*Timaios*, 34c-35)

Bedeni yaratanlar *alt tarafı* oburluğa, kötülüğe, tembelliğe doymayacak insanoğlunun bu basit ihtiyaçlarına yanıt vermek üzere tasarlamışlardır. Karın bölgesindeki gemlenemez bedensel isteklerin kontrolü daima felsefe ve sanatla meşgul olan tin tarafından yapılır. (*Timaios*, 72e-73a)[371]

Plâton için tedavi son tahlilde, sağlıklı olmayı bilme sanatı, uyumlu bireye ulaşma yoludur. İdeal hekim ise hastasına bu bilgiyi aşılayan, onu yönlendirendir. Bu nedenle *Phaidros*'da hekimlik sanatı ile hitabet sanatı karşılaştırılır. (*Phaidros*, 270b)[372]

Plâton'un *ideal* toplum düzeninde ağır hastaların hekimler tarafından yaşatılmaya çaba harcanmayacağı için yaşama şansı yoktur. Kaldı ki hekimlerin görevi, hastalıklara karşı önlem almaktan çok, sağlığın *yeniden* tesisidir. Ağır hastaların tedavisi, uzun yaşatılmasının *Devlet*'e hiçbir katkısı olmayacağı gibi, arzu da edilmez. (Labisch, 1992, s. 23)

Bu düşüncelerini Asklêpios'dan destek alarak açıklar:

> İşte Asklepios bu gerçeği biliyordu. Onun için de, hekimliği yalnız bedenleri doğuştan sağlam olup da, geçici bir hastalığa tutulmuş insanlar için kullandı. Bu hastaları ilâçla, bıçakla iyi ederken, onları gündelik işlerinden, yaşayışlarından ayırmıyordu. İçini hastalık sarmış olan bedenleri kan alma, kusturma, içini temizleme gibi yollarla iyi edeceğim diye, kötü bir hayatı uzatmaya uğraşmazdı. Böylelerinin kendilerine benzeyecek çocuklar yapmalarını doğru bulmazdı. Tabiatın verdiği ömrü yaşamaya gücü yetmeyen adamı, iyileştirmenin, ne o adama, ne de topluma fayda vermeyeceğine inanıyordu. (*Devlet*, 407d-e)

Kuşkusuz yukarıda *Devlet*'ten yapılan alıntı, Plâton'un özlemini çektiği ruhen ve bedenen sağlıklı, sportmen, çalışkan, erdemli, uyumlu, itaatkâr, sabırlı, huzurlu ve nihayet *dengeli* insanların oluşturduğu bir toplum için kusursuz bir düzen arayışına

---

[371] *Timaios*'un yukarıya aldığımız bölümleri üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Longrigg, 2003, s. 109-115.

[372] Plâton burada da, evren ile beden arasında uyumun gerekliliğine bu kez Hippokrates'i referans gösterir: "Phaidros: Asklêpios'un torunlarından Hippokrates'e bakarsan, bütünün tabiatı bilinmedikçe vücudun tabiatı bile bilinemez. " (*Phaidros*, 270c.) *Corpus* ile *Phaidros* (269e-270e) arasında paralellik arama çabaları üzerine bir makale için bkz. Joly, 1971, s. 52-82.

örnek oluşturması kadar, Antik dünyanın insana, ona tanınan sınırların dışında ortaya çıkacak, bedensel ve/veya ruhsal bir *farklılık* haline ne kadar tahammül gösterebildiğine işaret etmesi bakımından da önemlidir.

Diğer yandan *Timaios*'da soyun düzenlenmesine ilişkin doğrudan öneriler getirir Plâton:

> Sokrates – Çocukların daha doğarken mümkün olduğu kadar iyi bir mizaçla dünyaya gelmeleri için de, kadın ve erkek, amirlerin, bir takım kur'alar hazırlayarak evlenmelerinin uygunluğunu gizlice sağlamaları gerektiğinde uyuştuğumuzu hatırlıyor muyuz? Öyle ki iyi, kötü herkes kendisine benzer bir kadınla birleşmiş olsun; aynı zamanda da bu birleşmeleri tesadüfe vererek hiç kimse onlara kin beslemesin.
> Timaios – Hatırlıyoruz.
>
> Sokrates – Bundan başka yalnız iyilerin çocuklarını yetiştirmek, kötülerini de daha aşağı tabakalar arasına serpiştirmek lazım geldiğini; sonra, bu çocuklar büyüdükçe, onları her zaman gözaltında bulundurmaktan geri kalmayarak, layık olanları yükseltmek ve iyilerle kalamaya layık olanları da onların yerine göndermek gerektiğini söylememiş mi idik? (*Timaios*, 18d-e;19)

Sonuç itibariyle, doğrudan hekimlik deneyimi ve tecrübesi olmayan Plâton'un tıp alanındaki görüşlerinin sadece çağdaşı Antikçağ hekimlerin değil, aynı zamanda fizik ve doğa bilimleri alanlarında yetkinleşmiş erken dönem filozofların düşüncelerinin etkisinde şekillendiğini söyleyebiliriz. (Longrigg, 2003, s. 146)

3.3.2. *Mânia*: Tanrı'nın Bir Lütfu Olarak Delilik

Plâton'da öncelikle mani (*Mânia*) *saf* delilik değil, akıl ve iradeyi karartan, zayıflatan *ahlâkî* bir çılgınlıktır. Plâton'un delilik (mani) üzerine *Phaidros*'da yazdıkları, ilk bakışta Aristoteles'in melankoliyi bireysel bir erdem olarak kabulüne yakın gibi görünse de, ayrıntılarına inildiğinde iki kavrayış arasında önemli farklar olduğu görülür. Ancak Plâton'daki tanrılar tarafından bahşedilmiş, yine tanrıların kontrolünde gelişen ilâhî bir *iyilik* olarak delilik, Aristoteles'te yerini doğanın kontrolündeki melankoliye bırakır.

Plâtoncu dünyada[373] Tanrı vergisi delilik en azından kazanılma biçimi nedeniyle bir lütuftur, giderek insanın kendi bilgeliğine üstün gelir.[374] Aristoteles'in, Plâton'un

---

[373] Plâton'da *mânia* Tanrı vergisi bir seziş, ilâhî bir iyilik olmaktan çıktığı ölçüde saldırganlaşır, baş edilmesi güç bir tehdit haline gelir. *Devlet*'te yer alan ifade bu konuya güzel bir örnek teşkil eder:

Phaidros'unda dillendirdiği *farklılık* yaratan mani durumundan daha öteye geçmesi, ancak *mânia* kavramının dinselliğini (tanrısal boyutunu) dışlayarak ve doğaya mal ederek gerçekleşecektir.

Plâton'un *Phaidros*'da Sokrates'e söylettikleri 'ilâhî delilik' üzerine en iyi örneklerden biridir:

> Hayır, dediklerim doğru değildir. Hayır, insanın bir âşıkı oldu mu, bu sapıtmıştır ötekinin aklı başındadır diye, aşksız bir adamı âşıka üstün tutmamalıdır. Sapıtmanın kötülük olduğu apaçık bilinseydi böyle konuşmaya hak verilirdi. Hâlbuki en büyük iyilikler bize muhakkak bir Tanrı vergisi olan sapıtmanın aracılığı ile gelir. Delphosi'nin kadın bilicisi, Dodone'nin kendi kadın rahipleri, Hellas'ı devlet işlerinde olsun birçok önemli hizmetleri sapıtma halinde iken gördüler; akılları başlarında olduğunda zaman ya pek az şey yapabiliyorlardı yahut hiçbir şey. Tanrı vergisi bir seziş sayesinde Sybilla ve daha nice kimseler birçok insanlara birçok defalar gelecekte tutacakları doğru yolu önceden göstermişlerdir. (…) Kelimeleri yaratmış olan eskiler *mânia*yı çirkin ve ayıp bir şey anlamında kullanmadılar. Böyle olsaydı, sanatların en güzeline geleceği öğreten sanata, o kelime ile ilgili olarak manike derler miydi? Ona bu adı verdiler, çünkü *mânia*'nın, bir Tanrı vergisi olarak, gerçekten güzel bir şey olduğunu kabul ediyorlardı. (*Phaidros,* 244a3-c5)

Plâton'a göre Tanrı'dan kaynaklanan ilâhîi delilik kutsaldır ve sakınmak gerekmez:

> (…) bize Tanrılardan gelen sapıtmanın bütün güzel neticeleri işte bunlardır. Öyleyse, sapıtmadan dehşet duymaktan sakınalım ve kendini tutabilen aşığı sapıtmış aşığa üstün tutmak gerektiğini iddia edenler karşısında korkuya, şaşkınlığa düşmeyelim. (*Phaidros,* 245b)

Plâton metnin devamında (265a-b) deliliği hastalık kaynaklı ve tanrılar (Apollon, Dionysos, Musalar, Afrodit - Eros) tarafından bahşedilmiş olarak ikiye ayıracaktır.

Her ne kadar Plâton *mânia* ile saf delilik arasında ayrıma gitmiş gibi gözükse de, eserlerindeki delilik *(mânia*) son tahlilde Tanrı tarafından bahşedilmiş bir lütuf, bir

---

"-Demek ki, sevgili dostum, bir insanı tabiatı, alışkanlıkları, ya da her ikisi birden sarhoş, âşık, deli ettiler mi o insanın zorba olmak için hiçbir eksiği kalmamıştır artık." (*Devlet*, 573c). Burada metnin alıntı yaptığımız çevirisindeki bazı kelimeler, kanımızca anlam sorunlarını beraberinde getirmektedir. Örneğin 'âşık' kelimesi kaynak metinden Almancaya yapılan çevrilerde *Wollüstling* (şehvet düşkünü), İngilizce'ye yapılan çevirilerde (*the) erotic* ile karşılanmıştır. Plâton'un metindeki zorba (*tiran*) kimliğine atfen saydığı karakter durumlarına 'âşık' kelimesinin, *Phaidros*'da göz önünde bulundurulduğunda, uymadığı düşünülmektedir. Kaldı ki takip eden satırlarda zorba insanın yaşamını tasvir ederken "Kadın, içki, çalgı âlemleri, eğlenceler, cümbüşler, değil mi?" cümlesini kurar. (*Devlet,* 573c)

[374] "(…) Tanrı vergisi olan sapıtma da güzelliğinden ötürü insanın kendinden gelen bilgeliğe o kadar üstündür." (*Phaidros,* 244d5)

güzelliktir. Saf -hastalıklı- deliliği herhangi bir yerde tanımlamaz. Sadece *Yasalar*'ın XI. kitabında delilerin kapatılması gerektiğini belirten bir ifadesine şahit oluruz:

> Akıl hastalarının toplum içine çıkmasına izin verilmemeli; akrabaları onları kendi bildikleri gibi evde tutmalıdır; yoksa para cezası ödeyeceklerdir. (*Yasalar*, 934c)

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Plâton için *delilik* Tanrı tarafından bahşedilmiş olması kaydıyla değerlidir. Sıradan insanların deliliği, *Polis* için kapatılmayı gerektirecek kadar uyumsuzluk yaratan bir sorun iken, özelikle yönetici eliti için bahşedilmiş bir meziyettir.

Çalışma boyunca farklı bölümlerde dile getirileceği üzere, son tahlilde *delilik*, üstünlük veya hastalık, kişiyi farklılaştıran, *öteki* yapan bir meziyet veya illettir. Burada Tanrı tarafından bahşedilmiş bir *meziyet* olarak deliliğe nasıl olup da farklılık yaratıcı (olumsuz) bir anlam yüklendiği sorusu akla gelebilir. Plâton ve sonrası yazarların ütopyaları bir bütün olarak incelendiğinde, sorunun yanıtı kendiliğinden ortaya çıkacaktır; ister yönetici eliti, ister bilim adamları için olsun, bir meziyet olarak sunulan Tanrısal deliliğin 'ütopya ideali'ne özgülüğü, ütopya olmaksızın varolabilme şansının olmaması, onu başkalaştıran en önemli unsurdur.

3.3.3. Ütopya Geleneği: Plâton'un *Devlet*'i ve Antikçağ'da Farklılıkların Dışsallaştırılması[375]

3.3.3.1. Antikçağ'dan Yeniçağ'a Ütopya Geleneği

Antikçağ'dan günümüze insanoğlu, hayalinde yarattığı ve giderek *varlığına* inandığı ütopyaların peşinden koşmuştur. Yeryüzünde *cennet* yaratma fikri sadece tek tanrılı dinlere özgü bir ideal olmayıp, her dönemde ve neredeyse her kültürde farklı boyutlarıyla entelektüel bir fenomen olarak işlenmiştir.[376] Krishan Kumar (2005, s. 9) Ütopya'yı, "Hem hiçbir yerdir (*outopia*) hem de iyi bir yerdir (*eutopia*). Mümkün

---

[375] Burada 'dışsal' sıfatını *external* (İng.) anlamından çok *fremd*'e (Alm.) uygun düşecek *other* (İng.) anlamında kullandığımızı belirtelim.

[376] "Kaybedilen Cennet Bahçesi'nin fiziksel olarak dünyada bir yerlerde bulunduğuna ilişkin onaltıncı yüzyıla kadar süren derin Hıristiyan inancı artık yalnız değildi. Dünyevî Cennetler birçok kültüre ait efsanelerde bolca görülmektedir." [yazım aynı] (Kumar, 2005, s. 16)

olmayan olmayan, ancak insanın bulunmak için heves ettiği bir dünyada yaşamak" arzusu olarak tanımlamaktadır.

Antikçağ'dan 20. yüzyıla tarihsel bir süreç içinde ele alındığında, ütopya kavramının kendi içinde evrildiğini ve giderek farklılaşarak ayrıştığını söyleyebiliriz. Antikçağ'dan itibaren evrensel-ideal düzene öykünerek kurgulanan *olumlu* ütopyalar (*Eutopie*) zaman içinde yerini bilinçli seçilmiş negatif kurgulara (distopya, antiütopya), yani karşı-ütopyalara bırakacaktır. Kumar bu süreci şöyle açıklıyor: "Ütopyanın hicveden damarı zamanla ayrı bir alt türün doğmasına neden oldu ve distopia ya da antiütopia oluştu." (Kumar, 2005, s. 47)

Ortaçağ'da, ana ütopya izleğine paralel olmakla birlikte alternatif olarak gelişen *Tembeller Ülkesi* ideali, en basit anlamıyla gündelik yaşamın dertleriyle uğraşılmayan dünya üzerindeki 'kayıp cennet'i betimler.[377] Rüya ülkesi *Cocagne* (*Schlaraffenland*, Alm.; *cockaigne* - *cockayne*, İng.) ırmaklarından ballı sütün aktığı, ağaçlarında her türden yiyeceğin toplanabildiği, hiç çalışmadan yan gelip yatıldığı bir yeryüzü cennetidir.[378]

Ancak gerçek anlamda ütopya kültürünü başlatan, İngiliz Sir Thomas More olacaktır. More tarafından uydurulan *Utopia* sözcüğü ilk defa 1516 yılında Belçika'da Latince

---

[377] Hıristiyanlık dünyası, ağırlıkla Ortaçağ'da olmak üzere, 17.-18. yüzyıla kadar yeryüzünde' kayıp'bir cennet olduğuna inanmış ve yoğun biçimde bu ülkenin, bölgenin arayışı sürmüştür. Cennet, *Tevrat*'ta yer alan yaradılış öyküsünden hareketle hep büyük bir bahçe olarak tahayyül edilmiştir. Kuşkusuz bu olguyu sadece Hıristiyanlık inancıyla sınırladırmak mümkün değildir. İslam Dünyası'nda bu konudaki en çarpıcı örnek Endülüs'de (İspanya) inşa olunan Elhamra Sarayı ve bahçesidir. Yapımı çok uzun bir süreye yayılan (9.-15. yy.), ancak önemli bölümleri 14. yüzyılda tamamlanan saray bahçesi ve mimarî yapısı nedeniyle yeryüzü cenneti olarak tanımlanır. Elhamra Sarayı üzerine giriş niteliğinde bilgi için bkz. Irwin, 2007. Hıristiyanlığın kayıp cennet mitosu için bkz. Krauss, 2004.

[378] Kayıp yeryüzü cenneti olarak 'Tembeller Ülkesi', Avrupa kültüründe kökü Antikçağ'a giden çok önemli bir fenomendir. Kayıp cennet ülküsü, sadece tembeller için değil, yalancılar, deliler ve hatta çocuklar için bile idealleştirilmiştir. *Carmina Burana* (2000, 222) yanında farklı anonim metinlerde ve Rabelais (*Pantagruel*, IV,57), Brant (*Das Narrenschiff*; *Das Schlaraffenschiff*, s. 408-415), Brant'ın metni üzerine Kaisersberg'li vaiz Geiler (*Predigt über die Schluchraffen Narren*; Richter, 1995, s. 204-207) ve Grimm Kardeşler (*KHM* 158) gibi farklı yazarlar tarafından kaleme alınan kayıp cennetler söz konusudur. Tarih boyunca 'Tembeller Ülkesi' ideali üzerine yapılmış iki düzeyli çalışma için bkz. Pleij, 2000; Richter, 1995.

olarak yayımlanan aynı isimli kitabında kullanılmıştır.[379] Ancak sözcük zaman içinde bir eserin adı olmaktan çıkarak edebî bir türü tanımlamak için kullanılır hale gelir:

> (…) 1551'de Ralph Robinson İngilizceye çevirinceye kadar 'Utopia' tam anlamıyla Latince bir sözcüktü. More'un yeni uydurduğu Latince *utopia* sözcüğü, yakın dönem Yunancasından örnek alınarak yaygın bilimsel sözcükler olarak kullanılan çeşitli terimlerin bir araya gelip kaynaşmasından meydana gelmişti: *au* – olmayan; *eu* – iyi; *topos* – bir yer; *ia*, bölge anlamı türeten bir sonek. (Kumar, 2005, s. 9, dipnot 1)

More'un açtığı yoldan giden çok sayıda yazarın katkılarıyla, zaman içinde ortaya zengin bir ütopya yazını çıkar. Bir edebî tür olmanın ötesine geçen ütopya yazının son tahlilde okuyucusuna, *farklı* bir dünya-düzeni önerisi adı altında, bu dünyadan kaçışı formüle ettiğini söyleyebiliriz. Stiblin (1554), Andreae (1619), Campanella (1623) ve Bacon (1627) gibi yazarlar tarafından yazılan ve örnekleri çoğaltılabilecek eserlerin, bu ideali anlatan örnekler olduğunu söyleyebiliriz.

Özellikle 18. yüzyıldan itibaren yazın alanında çok sayıda örneğine rastlayacağımız anti-ütopya geleneğinin, en yalın ifadeyle, giderek büyüyen ve totaliter bir kimliğe dönüşen devlet ve seçkinler çarkına, hızla gelişen bilimsel keşiflerin erk sahibi kesimler tarafından çıkar amaçlı kullanılmasına, baskıcı siyasal düzenlere karşı düşünsel düzlemde bir karşı duruş olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Kara ütopya olarak da adlandırılan bu geleneğin en ünlü örneklerden bazıları Kaynakça'da zikredilmiştir.[380]

Ütopya konusuna ve bu alandaki yazına ilerleyen bölümlerde konumuz bağlamında yeniden değinme olanağı bulacağımız için, şimdi ütopya geleneğinin babası sayılan Plâton'un görüşlerine yer vermek istiyoruz.

---

[379] Sir Thomas More'un ilginç yaşam öyküsü, *Utopia*'nın yazılışı üzerine Thomas Schölderle'nin doktora tezinin kitap haline getirilmiş hali (2011) ve ütopya tarihi üzerine yaptığı çalışmasına (2012) bakılabilir. Genel olarak Antikçağ'dan günümüze 'ütopya' geleneği üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Urgan, 1984; Seibt, 2001; Aynı konuda özet bilgi için eserin (*Utopia*) Çan Yayınları'ndan çıkan çevirisindeki Mina Urgan tarafından kaleme alınan Önsöz'e bakılabilir. (More, 1964, s. 5-48) Siyaset felsefesi bağlamında ütopya geleneği için bkz. Shklar, 1965, s. 367-381.
Örnek metinlerle Antikçağ ütopyaları için bkz. Usta, 2005.
Türkçe yeni bir çalışma için bkz. Tandaçgüneş, 2013, s. 17-101

[380] Kara ütopyalar üzerine Gregory, Zamiatin, Forster, Huxley, Orwel, Vonnegut, Bradbury ve Burgess'in eserlerinden alıntılar ve kısa değerlendirmeler için bkz. Bezel, 1984.

3.3.3.2. Plâton'un Eserlerinde Ütopya

Antikçağ ütopya geleneğinin en önemli ismi Plâton'dur.[381] Ünlü düşünürün üçlü olarak tasarladığı *Timaios,*[382] *Kritias,*[383] *Devlet*[384] ve hiçbir zaman yazılamayan *Hemokrates,* bu alandaki eserleridir. Görkemli ada krallığı Atlantis'in Atina'yı fethetme çabasının anlatıldığı kısa metin *Kritias*, başta Thomas More'un *Utopia*'sı,[385] Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi*[386] ve Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i[387] olmak üzere ütopya geleneğinin birçok örneğine kaynaklık edecektir.

Ütopyaların en belirgin özelliği, yaşanılan-gerçek dünyaya *naif* bir alternatif oluşturma çabası olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda "Ütopyanın değeri güncel uygulanabilirliğinde değil, *olası* bir gelecekle olan ilişkisindedir. (…) Ütopyayı güçlü kılan, hayali ve 'uygulanamaz' niteliğinin ta kendisidir." (Kumar, 2005, s. 12) Amaçlanan ütopik toplumsal düzende doğumdan ölüme her şey bir düzene bağlanmıştır. *Devlet* örneğinde görüldüğü üzere mutlu, uyumlu ve huzurlu bir yaşama ulaşma yolunda biçimsel güzellik (kusursuzluk) bir araç olmaktan öte nihaî amaç halini alır. Bedensel eksiklikler, fiziksel kusurlar, biçim bozuklukları ve nihayet ucubeler, toplumun huzurlu-uyumlu beraberliği önünde engel oluşturur. Bu bağlamda yöneticilerin birincil görevi, *ütopya*nın sürdürülebilirliğini teminen, bedenen ve ruhen *uyumlu* bireyler yetiştirmek olacaktır.

Kuşkusuz ütopya yazarlarının Antik Yunan'da ortaya çıkan sağlık algısından etkilenmemiş olduğu düşünülemez. Ünlü hekimler yetiştirmiş Antikçağ'da hastalığın mükemmel kurgulanmış bedenin *istisnaî* bir hali olarak tanımlandığını; kendisiyle ve *kosmos* ile uyum halindeki bedene yapılan bir *saldırı* olarak kabullenildiğini daha önce belirtmiştik. Bu bağlamda sağlığın Antikçağ'da, farklıların ortaya konması bağlamında adeta bir turnusol kâğıdı görevi gördüğünü söyleyebiliriz.

---

[381] Kuşkusuz ütopya geleneği Plâton ile başlamamıştır. Hesiodos'un (İÖ 8. yy.) altınçağ mitosu bu konudaki ilk örnektir. Ancak bu alanda yapıtlarıyla en ünlenmiş filozof Plâton'dur.
[382] Platon, 1989.
[383] Platon, 2001.
[384] Platon, 1975.
[385] More, 1964.
[386] Campanella, 1965.
[387] Bacon, 2008.

Plâton'un *Politeia*'sı[388] Antikçağ'da devlet ve yönetim ilkelerini temel alarak yazılmış ne ilk ne de tek kitaptır. Başta şair ve devlet adamı Solon'un (İÖ 640-560) yasaları olmak üzere çok sayıda filozof, şair ve devlet adamı siyaset felsefesinden sosyolojisine *Devlet* üzerinde düşünmüş ve eserler vermişlerdir. Ancak Plâton'un yapıtı kendisinden önce ve sonra yazılanlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Farkı dili, kurgusu, yöntemi kadar, kendi içinde tutarlı içeriğinden[389] kaynaklanmaktadır. (Salin, 1924, s. 1-2)

Plâton *Devlet* adlı yapıtında ideal bir toplumun ihtiyaç duyduğu şeylerin başında, doğru, güzel, ahlâklı ve sağlıklı bir nesil yetiştirilmesi yattığını her fırsatta dile getirir. Bu bağlamda müzik ve beden eğitimi "içi dışı birbirine uyan düzenli kişileri sevecek, düzensiz insanları sevmeyecek" (*Devlet*, 402d), gençlerin yetiştirilmesi için birebirdir. Plâton'un 'düzensiz/uyumsuz insan' tanımı bedensel kusurları içine alacak denli esnektir:

> -İşte müzik eğitimi gören de, böylesine içi dışı birbirine uyan düzenli kişileri sevecek. Düzensiz insanları sevmeyecek.
> - İçinde bir bozukluk olan insanı sevmeyecek, ama bedendeki bir eksikliğe katlanabilir.
> -Anlıyorum, senin kusurlu bir sevgilin var, ya da oldu da ondan böyle söylüyorsun. Bir diyeceğim yok. (*Devlet*, 402d-e)

Antikçağ'da mutluluk ve huzurun kaynağını zihinsel, dolayısıyla bedensel uyum oluşturuyordu. İleri derecede bedensel-zihinsel engelliler, diğer bir ifadeyle hilkat garibeleri (*missgebildete Menschen*) toplum içinde dışlanmış bir konumdaydı. Kamburluk, tek gözlülük, kısa bacaklılık, devlik veya cücelik gibi bedensel kusurlara sahip insanlar, uğursuzluk getirdiklerine inanıldığı için, damgalanarak dışlanır ya da alay ve eğlence konusu olurlardı. (Thommen, 2007, s. 83)

Plâton ideal toplumunda bedensel-zihinsel kusurlu olanlar kadar, yukarıda aktarılan Asklêpios'a atfen yaptığı yorumdan da anımsayacağımız üzere, ağır hastalara da yaşama şansı vermez. İdeal Ülke'de "seçkin olmayan yurttaşların ve daha başkalarının

---

[388] *Politeia* (*Polis*), Devlet, şehir devleti ve şehir anlamlarını içermekle birlikte eserin içeriği göz önüne alındığında, Türkçe'de kabul gördüğü haliyle, 'Devlet' olarak çevirisinin uygun olduğu düşünülmektedir.
[389] On kitaptan oluşan *Devlet* başlı başına kurgulanmış bir yapıt olmakla birlikte, daha sonra yazılan ve iki kitaptan oluşan *Yasalar* (*Nomoi*) ile birlikte okunmasında büyük fayda vardır. Devlet'te yer alan birçok konu *Yasalar*'da ayrıntılı biçimde açıklanmıştır.

doğuştan bir eksikliği olan çocukları da gözden uzak uygun bir yerde“ (*Devlet*, 460c) bakılacaktır.[390] Böylece zaman içinde, doğuştan eksikliği olanlar *yaşama* şansı bulmayacağı için sokakta kusurlu yurttaşlara rastlanılmayacağı da kesindir. Plâton ideal ülkesinde *âri* bir ırka ulaşmanın mümkün olduğuna inanır;

> (…) her iki cinsin de en iyilerinin en fazla, en kötülerinin de en az çiftleşmeleri gerekir. Ayrıca en kötülerin değil, en iyilerin çocuklarını büyütmeliyiz ki, sürünün cinsi bozulmasın. (*Devlet*, 459d-e)

Yine Gündelik yaşamın her alanında aşırılıkların peşinde koşan, farklılık yaratma çabası içinde olanların dışlanmasını öngören bir modelin içinde çeşitliliğe de yer yoktur. İyi savaşçı yetiştirmenin kurallarını anlatırken yemekte çeşitliliğin zararlarına müzikte sadelikten örnek vererek açıklık getirir: “Çeşitlilik insanın içinde düzensizliğe, bedeninde bozukluğa yol açar. Oysaki müzikte sadelik, kişinin içine düzen, bedenine sağlık verir.”(*Devlet*, 404e)

Bizce Plâton’un evren, devlet ve insanı ortak paydasına alarak kurguladığı ütopik *Devlet*’i, bireyde olduğu kadar toplumsal düzende de kusursuzluğu temel alan, aşırılık altında tanımlanan her türden farklılıklara kapalı, yabancı olanı dışlayan bir model olarak kurgulanmıştır. Bu modelin en önemli ayağını bedenen ve ruhen kusursuz, *sağlıklı* bir nesil yaratmak ideali oluşturmaktadır. Batı dünyasında ilk kez Plâton insanın beden ve akıl sağlığında ortaya çıkan uyumsuzlukların, *Devlet* gibi büyük bir toplumsal organizasyonda dışsallaştırılabileceğine ilişkin kuramsal bir model oluşturmuştur. Böylelikle bedende (bireysel düzlem) ortaya çıkan hastalık emareleri ve devamında oluşan kişilik *deformasyon*larının etik bir *problem* olarak yorumlanması, toplumsal bağlamda farklılıkların ıslahına, giderek yok sayılmasına zemin oluşturacaktır. Bu

---

[390] Plâton, sakat çocukların büyütülmeye ve eğitilmeye değer olup olmadıkları konusundaki görüşlerini *Theaitetos* başlıklı diyalogunda bir kez daha dillendirir. (*Theaitetos*, 161a)
Aristoteles, Plâton’un *Politeia*’sını eleştirdiği *Politika* adlı eserinde sakat doğanlar için Plâton’un görüşlerini paylaşır. Aristoteles, ideal yönetim biçimine ilişkin görüşlerini *Politika*’nın VII. ve VIII. kitaplarında açıklar. Sakat çocuklar için ‘yasal ölüm’ü savunur: “Bir bebeğin ölüme mi bırakılacağı, yoksa büyütülüp yetiştirileceği mi konusunda karar vermeye gelince, sakat çocukların yaşatılmaması yasal olmalıdır.” (*Politika*, VII,16)
Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı biçimde değinileceği üzere, Antikçağ’a ilişkin bilgiler, özürlülerin gerçek yaşamda, Plâton’un kurgusundan pek de farklı muamele görmediklerini ortaya koymaktadır. Bu gerçeği Dols (2013, s. 39) şöyle bir örnekle açıklar: “Ayrıca ciddî aklî ve fiziksel bozukluklar, bebeklerde ve küçük çocuklarda ebeveynleri tarafından fark edilip bu bebeklerle çocuklar çoğu zaman aileleri tarafından ölüme terk edilirdi. Antik Yunan ve Roma dünyasında bebek cinayetleri dördüncü yüzyıla değin yasaldı.” [yazım aynı]

bağlamda ötekileştirme sürecinin başlangıcında, tanımlanmış *özne*ye göre muğlâk, giderek ay(kı)rı düşen *deforme* birey algısı yer almaktadır.

Plâton, Tanrı tarafından bahşedildiği ölçüde, *mânia* ile sıradan delilik arasındaki tarafgir düşünceleriyle, Antik dünyada dışlamadan ayrıştırmaya 'öteki'nin zihinlere yerleşmesine önemli katkıda bulunmuştur.

3.4. ARISTOTELES VE MELANKOLİ

3.4.1. Aristoteles'in[391] Tıp tarihindeki Yeri ve Önemi

Antikçağ'ın en büyük düşünürlerinden biri olan Aristoteles'in (İÖ 384-322) doğa bilimlerinde çığır açan düşünceleri yanında, tıp alanındaki katkıları da son derece önemlidir. Konumuz açısından bunun somut örneği aşağıda inceleyeceğimiz melankoli üzerine düşünceleridir. Antikçağ'ın bu ünlü filozofunu çağdaşlarından farklı kılan fizik, kozmoloji, meteoroloji, fizyoloji, antropoloji, zooloji, anatomi, botanik, matematik ve mekanik alanlarındaki gözleme dayalı özgün düşünceleri nedeniyle evrensel âlim olarak tanımlanmasıdır. Owsei Temkin, Aristoteles'in tıp alanındaki çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda geleneksel bir hekim olarak tanımlanamayacağını belirtiyor. Aristoteles'in yaşadığı dönemde ve takip eden yüzyıllarda, tıp meseleğinin ya meslekten hekimler ya da filozoflar tarafından icra olunmakla birlikte, gündelik yaşamda çalışmalar pratisyen (cerrahlar) ve uzman hekimler tarafından yürütülmektedir. Aristoteles, Celsus gibi örneklerden görüleceği üzere, tıbbı, esas uzmanlık alanının bir parçası olarak icra eden, üçüncü bir grubun daha ortaya çıktığını belirtiyor. (Temkin, 1971a, s. 3)

Hem annesi, hem de hekim olan babası Nikomakhos'un Asklepiad bir aileden geldiği bilinen Aristoteles, tıp eğitimi[392] de almış olmakla birlikte hekimlik yapmamış, insan

---

[391] Aristoteles'in doğa bilimlerindeki gözlemci kişiliği, tıp alanındaki çalışmaları için aşağıdaki eserlere bakılabilir: Porter, 2007, s. 65-66; Gökberk, 2008, s. 69 vd.; Pagel, 1915, s. 80-81; Laertios, 2010, 209-223; Schneider ve Lang, 1977, s. 28-30; Bergdolt, 1999, s. 53-56.

[392] Longrigg, Galenos'un Asklepiad ailelerin oğullarını çocukluk yaşlarından itibaren, yazacak ve okuyacak şekilde anatomi alanında eğittiklerinden bahsettiğini belirtiyor. (Longrigg, 2003, s. 149) Diğer yandan Aristoteles'in tıp eğitimi alıp almadığı bugün tartışma konusu olmakla birlikte, yaşadığı dönemde

anatomisi üzerinde doğrudan çalışma imkânı olmamıştır. (Pagel, 1915, s. 80) Diogenes Laertios (V,1) tarafından, 'Plâton'un en has öğrencisi' olarak tanımlanan Aristoteles'i farklı kılan araştırmacı kimliğinin değeri, sistematik düşünce biçimi ve gözlemci kişiliğiyle birleştiğinde ortaya çıkar. Doğa bilimleri alanındaki başarısının temelini çok iyi kullandığı olağanüstü gözlem yeteneği oluşturur.

Aristoteles, Empedokles'in temel elementlerini niteliklerine göre gruplandırır; ateş sıcak ve kuru, hava sıcak ve nemli, su soğuk ve nemli, toprak soğuk ve kuru olarak tanımlanır. Mizaçlar (*Temperamente*) Öğretisi'ne göre karakterlerin farklı ısı ve dengesiz karışımlar sonucunda vücutlarında oluşabilecek riskleri ortaya koyar. Ölümden yaşama, uykudan uyanıklığa, gelişmeden çürümeye, hastalıktan sağlığa her şeyi temel elementlerin sahip oldukları nitelikler belirler. Antikçağ boyunca sıkça duyacağımız yaşam dönemleri ve mevsimler ile nitelikler arasındaki ilişki Aristoteles tarafından da kurulur; yaşlılar kuru ve soğuk, çocuklar ise nemli bir kafaya sahiptir ve bu mevsimden mevsime değişir. Gelecek yüzyıllarda Yunanistan Yarımadası'nda ve Roma İmparatorluğu'nda özellikle seçkinler arasında sağlıkla, giderek bedensel güzellikle eşdeğer görülen ve bedensel hareket sonucunda vücuttan atılan 'zararlı yabancı maddeler' Aristoteles tıbbında da önemli bir yer tutar.

Etik ve politika gibi pratik bir sanat olan Aristoteles tıbbında ruhun ve iskelet sisteminin merkezi olan kalp, embriyoda oluşan ilk organ olarak yaşamsal öneme sahiptir. Hayvanlar üzerinde yaptığı deneylerle dokubilimin (Schneider ve Lang, 1977, s. 28 vd.), daha sonra Galenos tarafından geliştirilecek olan fizyoloji ve iskelet sistemi üzerine yaptığı çalışmalarla Genel Anatomi'nin kurucusu olarak kabul edilir. (Pagel, 1915, s. 81)

Aristoteles tıp tarihinde, *Problêmata* adlı metinle, ilk kez melankoliklerin sağlık durumları, karakter yapıları ve zekâlarından hareketle tipolojisini çıkarır. Böylece metin *melankoli* üzerine yaklaşık iki bin yıldır süregelen verimli bir tartışmanın çıkış noktasını

---

filozofların kapasiteleri, ilgi alanlarının genişliği (çok yönlülüğü), dahası öğrenme açlıkları göz önünde bulundurulduğunda tıp eğitiminin genel eğitimlerinin bir parçasını oluşturduğu söylenebilir. Kaldı ki babası da hekim olan Aristoteles'in eserlerine bakıldığında, tıp alanında *eğitimli* olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.

oluşturur. Aşağıda melankoli haline *övgü* niteliğinde kaleme alınmış bu önemli metni incelemeye çalışacağız.

3.4.2. Antikçağ'ın Bir Erdemi Olarak Melankoli

Aristoteles'in tıp eğitimi de aldığı göz önünde bulundurulduğunda 'melankoli' ile olan ilişkisi daha ilginç bir hale gelir: Aristoteles için *melankoli* yoktur, sadece *melankolik* vardır. Melankoli hastalığından çok, değişen doğası ile patolojik bir obje haline gelen 'melankolik'i, tıbbî düşünce temelinde ele alır. Bir bütün olarak Aristoteles külliyatına bakıldığında istisnalar dışında melankolikler üzerinde ayrıntılı analizlere girmediğini söyleyebiliriz. (Flashar, 1966, s. 60)

Antikçağ'ın İÖ 4. yüzyılından itibaren melankoli kabulünde yaşanan dönüşümde özellikle tragedyalarda ortaya çıkan *mânia*[393] tasvirinin önemli bir yeri vardır: zayıflamış bir bilinç, kaygı-öfke dolu bakışlar, melankolik bir ifade, bitmek bilmeyen kuruntular ve nihayet karanlık çöktüğünde uluyan, saldırmaya hazır *kurtların* verdiği tedirginlik (Likantropi). Antikçağ kahramanlarının davranışlarında görülen değişiklikler sonu deliliğe varan gidişin somut belirtileri olarak görülecektir.

Tragedyalarda tasvir edilen bu çalkantılı ruh haline karşın Aristoteles'in melankoli kabulü Hippokrates ile Plâton arasında bir noktada yer alır. Bir yandan Hippokrates'in beden sıvılarının işlevlerinden hareketle kara safraya atfettiği önemi, fazlalığı durumunda ortaya çıkacak anomalileri kabul ederken, diğer yandan Plâton'un Tanrı'nın bir lütfu olarak gördüğü mani halini, destansı kimliğinden ayırarak tıbbî bir çerçevede yeniden yorumlar.

Bu noktada Plâton'un, genel olarak delilik anlamında kullandığı *mânia*[394] haliyle, Aristoteles'in kaygılı, endişeli, bezgin 'melankolik' tanımının örtüşmediğini, konuya tekrar döneceğimizi anımsatarak, belirtelim.

---

[393] Aşağıda ayrıntılı biçimde inceleneceği üzere Antikçağ'da kaleme alınan oyunlarda *mânia* tasvirleri melankolik-öfkeli bir ruh halini anlatmak için kullanlır.
[394] Plâton'da bahsi geçen kelime *mânia* (mani) olup delilik veya sapıtma ile karşılanabilir.

3.4.3. *Problêmata XXX*: Kara Safra'nın Gücü

Aristoteles'in *Sorular* (*Problêmata*)[395] adlı yapıtının XXX. bölümü ilginç bir soruyla başlar: "Neden felsefede, siyasette, şiirde, sanatlarda bütün sıra dışı adamlar bariz karasafralı?" (Aristoteles, 2007, s. 108) Kuşkusuz bu soru birçok ilki beraberinde getirmektedir. *Corpus Hippocraticum*'un en eski metinlerinde hastalık yapıcı özellikleriyle öne çıkan, 'İnsanların Doğası Üzerine' başlıklı *Corpus* kitapçığında dört beden sıvısından biri ve insanın bedenin temeli olarak kabul edilen kara safranın aşırılığı ilk kez olumlu olarak değerlendirilmekte ve melankolikler üstün vasıflarıyla övülmektedirler. (Flashar, 1966, s. 62)

Diğer yandan soru karasafralılara *mükemmellik*[396] atfettiği için aynı zamanda bir yargı da içermektedir. Karasafralılara bu *olumlu* yaklaşım kişiler kadar, Antikçağ'da bahse

---

[395] *Problêmata* Eski Yunanca bir kitabın 30. bölümünün uzun girişinden (953a10-955a40) oluşuyor. Metnin Aristoteles'e ait olmadığı yönünde 16. yüzyıldan beri (Klibansky vb., 1992, s. 17) var olan ve giderek artan şüphelerin kaynağını Diogones Laertios'un (3. yüzyıl) 'Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri' adlı kitabında yazdıkları oluşturuyor. Laertios'dan öğrendiğimize göre *Problemler Üzerine* (*Problêmata*) başlıklı eser Aristoteles'e atfedilmekle birlikte (V,23), *Melankoli Üzerine* isimli kitap öğrencisi Theophrastos tarafından yazılmıştır. (V,44) Bu bilgi bize Aristoteles'e atfedilen (*Problêmata*) melankoli üzerine uzun giriş bölümünün öğrencisi Theophrastos tarafından kaleme alındığını düşündürüyor. Kaldı ki 20. yüzyılın ikinci yarısında yapılan çalışmalar sonucunda genel eğilim Aristoteles gölgesinde, Theophrastos tarafından kaleme alınan *Aristotelian* bir metinle karşı kaşıya olduğumuz yönünde. Klibansky vb., 1992, s.16 vd.; s. 66, dip not 57; Theunissen, 1996, s. 3 vd. Radden (Ed.), 2000, s. 55; Flashar, 1966, s. 61.
Diğer yandan Cicero (*Gespräche in Tusculum*, s. 89-90) ve Seneca'nın (1999b, s. 49-50) tanıklıkları, kitabın değilse bile anılan metnin Aristoteles tarafından yazıldığına işaret ediyor.
Theophrastos'un Aristoteles'in öğrencisi ve en önemli ardılı olduğu Laertios'un (V,35), yazdıklarından da anlaşılıyor: "Stageiralı Aristoteles'in birçok ünlü öğrencisi olmuştur; aralarında en çok Theophrastos belirir." Yukarıdaki açıklamaların ışığında metnin Aristotelesçi kimliği bizce aşikâr görülüyor. Bu nedenle çalışmada metne atıfları 'Aristoteles' adına yaptık.
Biz bu çalışmada *Problêmata* başlıklı kaynak metnin Eski Yunanca'dan yapılan çevrileri arasından iki tanesini kendimize esas aldık. İlki Ömer Aygün'ün (Aristoteles, 2007) kaynak metinden yapılan, faydalı dipnotlarıyla zenginleşen çevirisi; diğeri Klibansky, Panofsky ve Saxl'ın ortaklaşa eseri *Satürn ve Melankoli*'de (1992) yer alan, 16. yüzyıldan itibaren kayda değer edisyon, çeviri ve kritiklerden faydalanılmak suretiyle Eski Yunanca'dan Almanca'ya yapılan çeviri. Çalışma boyunca esas alınan bu metinleri Açık (1994) ve Leibbrand-Wettley'in (2005) Teubner baskısını esas alan çevrileriyle karşılaştırmaya çalıştığımızı da belirtelim.

[396] Aygün kaynak metinde yer alan *Perittos* kelimesinin iyi ya da kötü anlamda sıra dışılığı, fazlalığı, aşırılığı dile getirdiğini belirtiyor. (Aristoteles, 2007, s. 124) Michael Theunissen, *Perittos* üzerine yaptığı analizde, üstün olan (*überragend*); çok önemli, hatırı sayılır, itibarlı, yüksek (*hervorragend*); fevkalade, mükemmel, zarif, kibar (*ausgezeichnet*) gibi olumlu anlamlarıyla kelimenin dâhilik (*Genialität*) kavramına yakınlaştığını belirtiyor. Eski Yunan'da kelimenin, müstesna (*Aussergewöhnlich*), muazzam, pek büyük (*Riesig*) anlamlarında tarafsız kullanımına işaret eden Theunissen, diğer yandan aşırı, itidalsiz, ölçüsüz (*übermässige, übertriebene*), meczup, sapıtmış (*Exaltiert*), iddialı, küstah, kendine fazla güvenen (*Vermessen*), melez (*Hybrid*) negatif anlamlarında kullanımına dikkat çekiyor. (Theunissen, 1996, s. 9)

konu uğraşlara atfedilen önemle de ilintilidir. Savaş ve hitabet sanatının tüm inceliklerini bünyesinde barındıran devlet adamlığı, en az felsefe ve şiir kadar saygın bir konumdadır. Kuşkusuz bu temsilin temelini olağanüstü yaşamlarıyla Antik Yunan trajedilerinde başrol oynayan çılgın *melankolik* kahramanlar oluşturur.[397] Bellerophontes,[398] Aias,[399] Herakles[400] ve Agamemnon'un[401] davranışlarındaki hezeyanlar, aşırılıklar, öfke ve tutarsızlıklar ruhlarındaki kararma ve çalkantının dışa vurumudur adeta. (Klibansky vb., 1992, s. 56; Teber, 2004, s. 79 vd.)

Daha önce değindiğimiz gibi, her ne kadar Homeros'un destanlarında melankoli sözcük olarak henüz yer almasa da, safra sıvısıyla heyecanlı/taşkın mizaç arasında ilişki kurulurken, siyah (kara) renk duyuların kararmasını anlatmak için kullanılır, ancak

---

Bu arada kaynak metnin İngilizce'ye yapılan çevrilerinde kelimenin *eminent* ile karşılandığını belirtelim. Northwood, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciNort.htm. (Erişim: 10 Mayıs 2009)
Yukarıdaki açıklamaların ışında, metnin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, kanımızca sıra dışılığı olumlu anlamda, doğa tarafından bahşedilmiş bir *yetenek* olarak almak gerekliliği ortaya çıkıyor. Kaynak metnin son cümlesinde yer alan "o zaman bütün karasafralıların sıra dışı olmasının nedeni hastalık değil doğa" (Aristoteles, 2007, s. 122) ifadesi de bu yaklaşımı teyit ediyor. Aynı konuda bkz. Horstmann, 2010, s. 11.

[397] Antik Yunan mitolojisinde çılgınlık (*Wahnsinn*) üzerine bkz. Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 7-15.

[398] "Ama bir gün tanrılar tiksindi Bellerophontes'ten,/Aleion Ovasında kaldı o tek başına,/insan uğrağından uzakta yedi kendi kendini." (*İlyada*, VI,200-203)
Bellerophontes'in tanrılar tarafından terk edilmişliğinin üzerinde yarattığı çöküntü ve boşluğun yorumlanması için bkz. Starobinski, 2011, s. 37-38.
"Aias'la Bellerphontes'e gelince - ilki büsbütün sapıtmış, öbürü ücra köşelere kaçmış." (Aristoteles, 2007, s. 108)

[399] Aias için Sofokles'in *Aias* Tragedyasına (*Tragödien*, s. 35-70) bakılabilir.

[400] Yunan Mitolojisi'nin en renkli kahramanlarından biri olan Heraklés, ölümlü babası Amphitryon'un kılığına giren Tanrı Zeus ile Miken Kralı'nın kızı Alkeme'nin insanüstü kuvvetiyle ünlenmiş oğludur. Olağanüstü gücüyle ters orantılı yanlızlığı ve içedönük kaygılı kişiliği melankolik olarak tanımlanır. Földényi'nin ifadesiyle "Herakles'in gücü aynı zamanda zayıflıklarıdır." (Földényi, 2004, s. 25)
Heraklés'in Zeus'un oğlu olduğunu öğrendiğinden beri onunla uğraşan Tanrıça Hera'nın (Zeus'un eşi) kışkırtmasıyla karısı, Thebai Kralı'nın kızı Megara ve üç oğlunu öldürür. Mitolojide Hera'nın Heraklés'i bilinçli bir biçimde delirttiğine inanılır. Heraklés'in melankolisi, çılgınlığı ve intiharı Antik dünyanın üzerine eğildiği temalardan biri olarak öne çıkar. Önemine binaen Euripides'in *Heraklés* (İÖ 421) ve Seneca'nın *Hercules Furens* (1. yy.) isimli tragedyalarını burada anabiliriz. Herakles'in yaşamının mitolojide kabul gören zaman dizimini değiştiren Euripides (*Herakles*, 930-935), çocuklarını ve karısını katletmeden önce Herakles'in ruh halinde yaşanan değişimi (çılgınlık halini) mükemmel bir şekilde tasvir edilmiştir: "O, artık eski adam değildi; yüzü altüst olmuş, kan çanağına dönen gözleri çukurundan fırlamış, ağzından akan köpükler sık sakalına damlıyordu."
Bu bağlamda A. Blanshard'ın (2006) Heraklés'i incelediği çalışmanın 'Heraklés'in Çılgınlığı' (*Der Wahnsinn des Herakles*) başlıklı 3. bölümüne (s. 61-82) bakılabilir.
Heraklés'in çalkantılı ruh hali, sık sık gelen çılgınlık nöbetleri Antikçağ'dan itibaren tıp yazınında epilepsi (Kutsal Hastalık) ve mani halinin 'Herakles Hastalığı' (*morbus Hercules*) olarak da anılmasına neden olur. Zaman zaman hastalığın büyüklüğünü ve gücünü anlatmak için de bu ifadenin kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Leven, (Ed.), 2005a, Herakles maddesi; Grmek, 1991, s. 41.
Antik Yunan mitolojisinde Herakles ve Eski Roma'da Hercules kültü için bkz. Hesiod, *Theogonie*, 950 vd.; Bulfinch, 2011, s. 160-166.

[401] Agamemnon'un öfkesi için bkz. *İlyada*, 1999, I,101-105; Rütten, 1992, s. 64 vd.

‘safra’ kavramıyla ilişkilendirilmez. (*İlyada*, I,101-104)[402] Jean Starobinski bu bağlamda ‘karasafra’nın olağandışı bileşimine dikkatimizi çeker: karanın, gece ve ölümü çağrıştıran tekinsiz karanlığı ile safranın aşındıran, meydan okuyan, acı doğasının birleşmesi sonucunda ortaya güçlü bir karışım çıkar. (Starobinski, 2011, s. 43) Raymond Klibansky ‘melankoli’[403] veya ‘kara safra’ kavramlarının Homeros’dan başlamak üzere Antikçağ’da izi sürüldüğünde, ölümle, kötücül güçlerle özdeşleşen tekinsiz ‘siyah renk’in yazında ne denli önemli bir yer tuttuğunu vurgular (Klibansky vb., 1992, s. 15-16) Diğer yandan Hippokrates öncesi dönemde sağlık dışı yazında ‘safra’ ile ‘kara’[404] kelimeleri ilk kez anlam bütünlüğü içinde bir sıfat olarak

---

[402] Aynı görüş için bkz. Flashar, 1966, s. 37.

[403] Raymond Klibansky ‘*Satürn ve Melankoli*’nin Almanca baskısı için 1988 yılında kaleme aldığı Önsöz’de (s. 11-30), Batı Dünyası’nın düşünce tarihinde çok az kavramın ‘Melankoli’ kadar çokanlamlı olduğunu belirtir. (Klibansky vb., 1992, s. 12) Bu çalışma boyunca en çok atıf yapacağımız *Saturn und Melancholie* bizce ‘melankoli’ üzerine bugüne kadar yazılmış en değerli kaynak olma özelliğine sahiptir. Üzerinde yazarları (R. Klibansky, E. Panofsky ve F. Saxl) tarafından yaklaşık yetmiş yıl boyunca çalışılmış ‘Yüzyıl’ın Kitabı’ (*Jahrhundertbuch*) olarak taçlandırılmayı hak eden *Satürn ve Melankoli*’nin yazılma serüveni ve melankoli yazınına olan etkileri üzerine bir değerlendirme için bkz. Borchmeyer, 2007, s. 9-17.

[404] “Aslında kuru ve soğuk kara safra, bütün canlıların hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu sıcaklık ve neme karşın kötülük kavramını temsil ediyordu.” (Dols, 2013, s. 37) Kara sadece Batı Dünyası’nda değil, tüm kültürlerde benzer olumsuz çağrışımlarıyla bilinir. Sevillalı Isidorus *Etymologiae*’de ‘gece’yi (*nox*, Lat.) etimolojisine uygun düşmeyen bir şekilde (*Etymologiae,* s. 192 dip not 3) Latince *nocere* (zarar vermek) fiili ile ilişkilendirir (V. 31,1).

Hrabanus Maurus için ‘gece yapılan her faaliyet tekinsizliği, ahlaksızlığı, Tanrı tanımazlığı ve daha benzeri birçok kötülüğü davet eder. (Boiadjiev, 2003, s. 11)

Grimm Kardeşler Sözlüğünde ‘gece’ sözcüğünün onlarca olumsuz kullanımı yer alır. (Bd. 13, Sp 14168) Ölümün kardeşi olan ‘gece’, Ortaçağ insanı için tekinsizlik kaynağıdır ve hiç kimsenin dostu değildir (*nox nemini amica*). Adamotu gibi gündüz saklanan, gece ışıl ışıl parıldayan bitkiler, insanlara verdikleri zararlar ile tanınır. (Boiadjiev, 2003, s. 123-126) Yine Antikçağ’dan beri demonların, kurtadamların, kötü ruhların, Ölüler Alayı’nın gecelerin karanlığına saklanarak zarar verdiklerine inanılır. (Boiadjiev, 2003, s. 138 vd.)

Türk halk inançlarında ‘kara’ inancı üzerine yapılmış çok sayıda inceleme olmakla birlikte, konuyu ana hatlarıyla ortaya koyan Yaşar Kalafat’ın ‘Türk Halk İnançlarında Kara’ başlıklı makalesine bakılabilir. http://www.yasarkalafat.info/index.php?ll=newsdetails&w=1&yid=81. (Erişim: 08 Mayıs 2010)

‘Kara’nın mecâzî anlamları için bkz. İA (1997) ‘Kara’ maddesi.

Melankolinin ve melankoliğin rengi olarak tanımlanan siyah, tarihin tüm dönemlerinde ölüm ve kederi çağrıştıran olumsuz anlamlarıyla öne çıkar. *Siyah Giyen Adamlar* (2012) adlı çalışmasında tarih boyunca siyah renk giysinin anlamını ve yarattığı çağrışımları ekonomik, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla araştıran John Harvey, siyah renge ilişkin şu saptamalarda bulunur: “Siyah zengindir ve birçok anlama sahiptir fakat yine de siyahın en yaygın ve en temel değeri, karanlığı geceyle ve geceyi ölümle ilişkilendiren antik dönemlerin doğal tasvirleriyle siyah renk arasındaki çağrışımlarda yatar. İlkel topluluklarda ve bazı kıtalarda deriye sürülen bir pigment [boyarmadde] olarak siyah, kötülük, ölüm ve hastalıkla; cadılık ve kötü talih ile ilişkilendirilir. (…) Siyah güzeldir: Fakat yine de lisan ve süsleme söz konusuyken olumsuz siyaha büyük bir yer ayrılır – kaçınılması zor gibi görünen bir algılamaya göre ölüm, lânet, ıstırap çekmek, büyücülük, kirlilik, günah, ihanet, hastalık kavramları ‘“siyahtır.”’ “ (Harvey, 2012, s. 59; 59-60)

(*melancholos*) bir arada Sofokles'in *Trakyalı Kadınlar*[405] isimli tragedyasında görülür. (Flashar, 1966, s. 37)

Aristoteles'in metni öncelikle Plâton tarafından deliliğe (mani) atfedilen tanrısallığa karşı alınan bir tavır, giderek bir reddiye olarak okunabilir. Diğer yandan metnin ana izleği Hippokrates tıbbındaki beden sıvıları öğretisinden hareketle geliştirilen tıbbî-bilimsel melankoli kavramına daha yakındır. Son tahlilde metnin bu iki görüşün doğa felsefesi bağlamında sentezi olduğu söylenebilir. Aristoteles melankolik mizaca verdiği kahramanlık mertebesini Plâton'dan ödünç alırken, kara safranın bedende aşırılığı/eksikliği sonucunda ortaya çıkan fiziksel durumu (hastalığı) açıklamak için

[405] *Die Trachinierinnen*, 573.

Resim 2

Hippokrates'den yardım alır. Diğer bir ifadeyle melankoliklerin doğaüstü yönlerine karşın etten kemikten bir varlık, *insan*, olarak kavranmasına olanak veren bir tanım yapar. Metinin üzerine inşa edildiği en önemli iki düşünceden birisinin, kara safranın miktar ve ısısından hareketle ulaşılan 'üstün vasıflı' tanımı diğeri ise şarabın insan

psikolojisi üzerindeki etkileri ve kara safra ile şarap, kara safra ile hava arasında kurulan ilişkilerdir. (Flashar, 1966, s. 64 vd.)

Aristoteles *Problêmata*'nın (953a10-955a40) son cümlesinde yer alan "o zaman bütün karasafralıların sıra dışı olmasının nedeni hastalık değil, doğa" ifadesindeki 'sıra dışı' ve 'hastalık' kelimeleriyle Plâton ve Hippokrates'i referans gösterirken, '*Soru/n/ların*' nedenlerinin 'doğa'da aranması gerektiğine olan inancını ifade eder. Aristoteles kara safra illetinden muzdarip olanların kervanına[406] Aias, Bellerophontes, Herakles gibi destan kahramanlarına ilâveten, (kendi ifadesiyle) yenilerden Empedokles,[407] Plâton[408] ve Sokrates'i de[409] katarak ozanların mizaç itibariyle ne denli melankoliye yatkın olduğuna dikkat çeker. Ancak destan kahramanlarının öfke dolu çılgınlıkları bilinen bir gerçek iken, üstün yetenekleriyle öne çıkan sıra dışı adamlara atfedilen melankolik mizaç yenidir.[410] (Aristoteles, 2007, s. 110; Klibansky vb., 1992, s. 60; Flashar, 1966, s. 63 vd.) Böylece hepsini karasafralı (*schwarzgallig*) olarak tanımlar. (Leibbrand ve Wettley, 2005, s. 81)

Metin kara safra ile şarap arasında benzerlik kurularak başlar: Şarap kısa süreli kişilik değişimlerine neden olur. Şarabın fazlası insanları karasafralılara benzetir: Kimi öfkeli olur, kimi insan canlısı, bir diğeri yufka yürekli. Şarap gündelik yaşamlarında soğuk ve suskun olanların dilini çözer, o kadar ki, nutuk atabilecek hale gelirler. Daha da içerlerse küstahlaşır, deliye dönerler. Her türlü sınırın aşıldığı, aptallaşmış suratlardan, pelte haline gelmiş bedenlerden anlaşılır. Bu son aşamadakilerin hali saralı ya da kara safra hastalığından muzdarip olanlarla benzeşir; birisi şarapla o hale gelmişken diğerinin doğal halidir bu (Aristoteles, 2007, s. 110; Klibansky vb., 1992, s. 61-62; Müri, 1971, s. 168 vd.)

---

[406] Metin'de sayılan yedi melankolik kişilikten üçü, Aias, Bellerophontes ve Herakles, Yunan Mitolojisi'nden, üçü, Empedokles, Plâton ve Sokrates, düşünce ve felsefe alanından ve sonuncusu Lysandros da politika-devlet adamlığı alanından örnek olarak verilmiştir.

[407] V. yüzyılda yaşamış çok yönlü bir filozof olan Empedokles'e atfedilen melankolik kimliği tutkulu (*Besessener - possessed*) kişiliğiyle birleştiğinde anlam kazanır. Kendisi de bir melankolik olan ve 73 yıllık yaşamının 36 yılını delilik hezeyanları içinde geçiren (*Hyperion ya da Yunanistan'da Bir Yalnız*, 1987, s. 9) Hölderlin tarafından kaleme alınan beş perdelik *Empedokles* tragedyası (Hölderlin, 2000) filozofun iç dünyası tutkulu kişiliği üzerine önemli ipuçları veren edebî bir yapıttır.

[408] Plâton'un Tanrı vergisi delilik (*mânia*) üzerine yazdıkları bilinmekle birlikte kendisinin melankolik olduğuna dair bir ipucu yoktur. Aynı görüş için bkz. Aristoteles, 2007, 124, çevirenin dipnotu 9.

[409] Sokrates'in sıra dışı–melankolik kişiliği için bkz. Földényi, 2004, s. 38-39.

[410] Cicero, benzer ifadeleri, kendini de katarak, *Tusculum Konuşmaları*'nda sarf eder. (I,33, s. 70)

Şarabın karakter üzerindeki geçici etkisine karşın, doğadan edinilen (kara safra fazlalılığı) süresizdir, insan yaşadığı sürece ona eşlik eder. Aristoteles şarabın kısa süreli de olsa şekillendirdiği değişimlerin veya doğal yollardan edinilen kişiliklerin sıcaklığın denetiminde işlediğini belirtir. Diğer yandan ikinci nitelik hava, hem şarapta hem de kara safranın karışımında yer aldığı için bir benzerlik söz konusudur aralarında. Kara safralı doğası gereği sıcak ve soğuğun karışmasıyla ortaya çıksa da son tahlilde soğuk mizaçlıdır. Doğa gereği bedendeki fazlalığı soğukla birleşince ahmaklık ve salaklığa neden olurken, sıcakla birleşen fazla kara safra kimilerini fevrî, kimilerini sevdalı, kimilerini ise yetenekli yapar. Ancak bu sıcaklık akılla ilgili yere[411] yakın olduğundan delilik hastalığına neden olur (Aristoteles, 2007, s. 112-116; Klibansky vb., 1992, s. 63-68)

Kendi içinde tutarlı olmayan adeta bir su gibi bir sıcak bir soğuk olan kara safra, hastalık çeken insanları tutarsızlaştırır, farklı görünmelerine neden olur: kimi zaman ödlek kimi zaman umursamaz olurlar. Kara safra her bedende mevcut olduğu için bu belirtiler az veya çok herkeste görülür. Ancak bu etkilerin (kabiliyetlerin) derinlere gitmesiyle karakter etkilenir. Kara safra karışımı yoğun olanlar karasafralı (melankolik), az olanlar ise sıra dışı ve itibarlı olurlar. Ancak kendilerine dikkat etmezler ise, ki bu insandan insana değişir, vücutlarının neresinde çıkacağı belli olmayan kara safra hastalıklarına yakalanmaya yatkın hale gelirler: kimilerinde epilepsi, ötekilerinde inme, bir başkasında ağır depresyon veya korku, nihayet Makedonya Kralı Arkhelaos örneğinde görüldüğü gibi düşüncesiz bir cesaret olarak ortaya çıkar. (Aristoteles, 2007, s. 116-118; Klibansky vb., 1992, s. 70-72)

Daha önce belirttiğimiz gibi, önemli olan bu değişliklere neden olan gücün kaynağı ve soğuk sıcak ile nasıl bir ilişki kurduğudur. Aşırı soğuk karışım depresyona neden olur; özellikle gençler ve zaman zaman yaşlılar da kendilerini asarak intihar ederler. Sarhoş olunca intihar edenlere de rastlanır. Şarap iç sıcaklığı artırıp kara safrayı ısıttığı için, gençler ve çocuklar gibi, kişiyi mutlu kılar. Aslında bir soğuma olan yaşlılıkta giderek yok olan sıcaklık nedeniyle yaşlılar çocuklara göre kendilerini daha çok mutsuz

---

[411] Çalışmaya esas alınan çevirisinde Aygün (2007, s. 125 dipnot 25) kastedilen yerin büyük olasılıkla kalp olduğunu belirtiyor.
Aristoteles ve Stoacılar için duyular ve bilincin merkezi kalptir. (Dols, 2013, s. 43)

hisseder. Daha önce belirtildiği gibi, bedende karasafralı karışım soğuksa farklı depresyonlar ortaya çıkar, ancak sıcak olunca canlılık, neşe gelir. Çocukların canlı ve rahat, yaşlıların bezgin olmasının nedeni budur. Melankoliklerin tutarsız olması, kara safranın ya çok sıcak ya da çok soğuk, yani kararsız, olmasından kaynaklanır. Ancak bu kararsızlık halinde bile elverişli karışımın olanaklı olması bizi, melankoliklerin hastalık nedeniyle değil, yaradılışları itibariyle sıra dışı insanlar oldukları sonucuna götürür. (Aristoteles, 2007, s. 118-122; Klibansky vb., 1992, s. 72-76)

Yukarıda kısaca *Problêmata*'nın anılan çevirilerinden faydalanarak, Aristoteles'in farklılık yaratan bir durum olarak melankoli halini tanımlama çabasını özetlemeye çalıştık. Metinde *hastalık* olarak melankoli ile doğanın sunduğu *mizaç* olarak melankolinin birbirinden farklı şeyler olduğu önemle vurgulanır ve öncelikle diğer beden sıvılarına karşın kara safranın, bedende dengesizlik yaratarak sağlığı bozan gücü ortaya konur.[412]

Üstün yetenekli kişiler kara safranın birbirine tamamen zıt iki farklı etkisinden yararlı ve değerli olanına sahip olarak yaratılırlar. Metinde kara safranın karakter üzerindeki etkileri şarabın etkileriyle karşılaştırılır. Şarabın da başlangıçta insanlar üzerinde *olumlu* etkileri görülür: tutukluklar gider, dil çözülür, rahatlanır ve içende insan canlısı bir tavır gözlenir. Ancak doz arttıkça bu etkiler olumsuza döner kişi ya aşırı sinirli, saldırgan olur ya da intihar edecek denli hüzünlenir. Sonuçta şarabın etkisi geçince eski haline döner. Başlangıçta olumlu görülen özellikler birdenbire ortadan kalkar, kalıcı hiçbir şey elde edilemez. Son tahlilde bu bir mizaç özelliği (*Temperament*) değil, dışarıdan etkiyle uygun koşullarda ortaya çıkan *arızi* bir durumdur. Ama uygun sıcaklığın eşlik ettiği gerçek karışım (kara safra) etkisini bir yaşam boyu sürdürür, kalıcıdır. Kişinin doğasından kaynaklanan kara safranın bedendeki miktarı ve niteliği dengelidir. Doğanın bahşettiği farklılık yaratan yücelik ile şarapla taklit edilmeye çalışılan hal arasında çok fark vardır. Ulrich Horstmann'ın (2010, s. 11), yerinde tesbitiyle, metni bu denli eşsiz kılan melankoliyi patolojik olmaktan çıkarıp onu doğal olarak kabul etmesidir.

---

[412] Kara safranın doğal bir beden sıvısı ve akıl hastalığı nedeni olarak iki farklı kimliği ve ortaya çıkan 'belirsizlik' halinin, *Problêmata* bağlamında, olumlu tezahürü için bkz. Starobinski, 2011, s. 44.

Problêmata'da yer alan düşünceleri bu denli önemli kılan özelliklerinden biri, kara safranın sıcaklık, hava benzeri uygun koşullar (nitelikler) sağlandığında, soğuk ve kuru gibi olumsuz niteliklerinin nasıl olumluya çevrilebileceğine dair inançtır: Metnin baş aktörü doğadır. Hippokrates tıbbında her beden sıvısına özgü farklı niteliklerin uygun koşullardaki en uygun paylaşımı olarak tanımlanabilecek denge hali son tahlilde sağlıklı olmakla eşdeğerdir. Bu bağlamda safra sıvısının (kara) aşırı salgılanmasından kaynaklanan melankoli bir hastalıktır. Diğer yandan metinde Antikçağ boyunca çoğu kez birbiriyle örtüşen iki kavram *mânia* ve melankoli arasındaki ayrım, *yeni* melankoli tanımından hareketle açık biçimde ortaya konur.

Sonuç itibariyle Aristoteles'e atfedilen *Problêmata*'yı bu denli önemli kılan unsurların başında, başta Hippokrates ve Euripides olmak üzere, faklı Antikçağ yazarları tarafından çılgınlık, deha, delilik melankoli üzerine kaleme alınan metinlerde olmadığı kadar yeni algıyı tartışmaya açmış olmasıdır. (Müri, 1971, s. 169-170)

3.4.4. Plâton ve Aristoteles'de Melankoli Kavrayışı: Benzerlikler-Farklılıklar

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı gibi, Plâton ile Aristoteles arasında melankoli konusunda önemli görüş ayrılıkları vardır. Kuşkusuz bu farklılığı yaratan, melankolik kişiliği doğabilimsel ve tıbbı bir çerçevede yeniden tanımlayan ve kavrama yeni bir soluk getiren Aristoteles'tir. Biz bu bölümde Aristoteles'in metnine biraz daha yaklaşmayı amaçlıyoruz. Öncelikle László F. Földényi'nin *Problêmata*'yı çözümleme yöntemini kendimize esas aldığımızı ve açıklamalarımızı bu çalışmaya dayandıracağımızı belirtelim.[413]

Aristoteles, Hippokrates'in melankoliyi hastalık olarak kabul eden yaklaşımına prensip olarak bağlıdır. Diğer yandan mizaç üzerindeki belirleyici gücü nedeniyle kara safranın diğer beden sıvılarına göre fazlalılığının sağlık için zararlı olacağını peşinen kabul eder. Aristoteles'e göre melankolikler mizaçlarını *ölçülü* (orta karar)[414] kara safranın şekillendirdiği kişiliklerdir. Melankolik kişilikte kara safra sadece miktar olarak değil,

---

[413] Földényi, 2004.

[414] Melankolik insanı tanımlamasın yanında, *orta* kelimesinin Aristoteles metinlerinde bir ideal olarak akıl sağlığı ve beden için taşıdığı önem hakkında bkz. Klibansky vb., 1992, s. 82.

ısı olarak da en uygun düzeydedir: Ne sıcak ne de soğuktur. Politikadan sanata, felsefeden edebiyata yetenekleriyle öne çıkan bu kişilikler, kara safranın olası aşırı ısınması veya soğuması durumda risk altındadırlar. O halde melankolikler için yaşam boyu süren bir sıradışılık hali bahis konusudur: bir yandan diğer beden sıvılarına oranla kara safranın fazlalılığı hastalık işareti iken, diğer yandan bu fazlalık bir kararlılık (ölçülülük) halini beraberinde getirir, yani melankoliklere sağlık verir. Bu durum bize, beden sıvıları açısından kötü olan bir karışımın, mizaç için en uygun karışım olabileceğini, melankoliğin ölçülü ve sıra dışı kimliğini ortaya çıkarabileceğini gösteriyor. (Földényi, 2004, s. 20-21) Bu bağlamda, Hippokrates tıbbında öne çıkmakla birlikte tüm Antikçağ'a hâkim olan ve *makrokosmos* örnek alınarak bedende modellenmeye çalışılan denge, uyum, ölçü ve kararlılık arayışlarının, Aristoteles tarafından sürdürüldüğünü görüyoruz.

Melankoliklerin vasıflarından dolayı *ortalama* (sıradan) olmaması, onların sıra dışı kişilikleri nedeniyle hasta oldukları anlamına gelmez, tersine ortalamanın üzerinde sağlıklı bir yaşama sahiptirler. Kuşkusuz üstün vasıflara haiz sağlığın ölçütleri, *ortalama* tarafından temsil edilen sağlıktan farklı olacaktır. Melankoliye neden olan kara safra köken itibariyle bir beden salgısıdır ancak üstün vasıflı kişiliklerde hem beden hem de ruh üzerinde etkili olur. Kaldı ki bedensel bir değişimin ruh halinde yaratacağı etki göz önünde bulundurulduğunda ayrım yapabilmenin zorluğu ortaya çıkar. *Problêmata*'da adı geçenler, üstün vasıflara sahip melankolik kişiliklerde değişimin sadece akılda değil bedendeki sonuçlarına dikkatimizi çeker. Bir yanda Herakles'in fiziksel gücünü üstün kılarken beraberinde onu çılgınlığa sürükler; Empedokles'i, Plâton'u ise sıra dışı parlak beyinlerle ödüllendirir.

Aristoteles melankoliklerin bedenen ve/veya akıl düzleminde fevkalade müstesna kişilikler olduğunu kabul eder ancak bu farklılığın kazanılmasında Plâton'dan farklı düşünür. Ancak Aristoteles bu fevkalâde müstesna (*außerordentlich*) melankolik kişilikler hakkında bize ipucu vermez, sadece yakın çevresinden bazı isimleri ve mitolojik kahramanları sayar. Özellikle Herakles,[415] Aias,[416] Bellerophontes[417] gibi

[415] Földényi, 2004, s. 25 vd.
[416] Földényi, 2004, s. 22-23; Rütten, 1992, s. 61 vd.; Homeros, *İlyada*, 1999, II, 557-558, 768-769, III, 225-228; *Odysseia*, 2000, XI, 543-564. Sophokles, *Aias*, 1990 s. 35-75.

kahramanların ruh halleri çılgınlığa[418] varan bir devinim halindedir. Bu kahramanların davranışları iki ayrı uçta duruyor gibi gözükse de birbirine akraba olan iki ruh hali, çılgınlık ve melankoli arasında salınır. Sınırsız gücün Herakles'te yarattığı çılgınlık hali giderek tarifsiz bir yanlızlığa dönüşür. İtildiği bu yanlızlıkta ortaya çıkan melankolik -çöküntüye uğramış- ruh hali, aynı zamanda sahip olduğu yetenekler için ödemek zorunda kaldığı bir bedeldir adeta. Mitoloji kahramanlarının müstesna çılgınlıkları dünyevî özelikler taşımadığı için, dünyevî yöntemlerle tedavi edilemez. Kaldı ki böyle bir imkân olsaydı yok edilmeleri de o derece kolay olurdu. (Földényi, 2004, s. 25)

Aşağıda Plâton'un melankoli kavrayışına değinirken belirteceğimiz üzere, Aristoteles'in çılgın bir ruh hali ile melankolik çöküş arasında kalan kahramanları, günümüzdeki tanımıyla, manik-depresif bir gelgit yaşarlar. Soylu duruşları, korkusuzca katıldıkları savaşlardaki yiğitlikleri manik bir hali betimlerken, onları yanlızlaştıran müstesna kişiliklerinin ağırlığı, nihayet bu yükün taşınamayacak hale gelmesi depresif bir sürecin başlangıcı olacaktır. Kara safranın aşırı ısınması *mânia*, soğuması melankoliye neden olmakla birlikte, bu durumda ortaya çıkan melankoli ölçülü/kararlı bir karaktere sahip değildir, dolayısıyla beraberinde üstünlük/farklılık getirmez. Bu kahramanların yaşadıkları melankoli, dolayısıyla *melankolik* kişilikleri, *yenilerden* farklıdır. Onlar sonunda insanlardan kaçıp, birer mecnun gibi yanlızlıklarına sığınırken, Sokrates, Plâton, Empedokles için durum bütünüyle farklıdır. Ancak bu farkın ve atfedilen üstünlüğün nedenleri hakkında *Problêmata*'da bilgi yoktur. Bildiğimiz beden-ruh, madde-akıl ayrımının henüz olmadığı iki bin yıl öncesinin Antik Yunan dünyasında kara safra sıvısının niceliği ve kalitesi üzerinden ortaya çıkan sonuçların ruh-akıl dünyasına ait olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır.

Bu noktada tekrar Plâton'un melankoli kavrayışına dönmek istiyoruz. Düşünür Tanrı vergisi çılgınlık ile melankoli arasında kesin bir ayrım yapar; melankoliyi dünyevî bir rahatsızlık olarak görür ve *sıradan* deliliğe benzer bir yaklaşımla değerlendirir. Plâton'da genel olarak delilik olarak belirlenen *mânia* hali, günümdeki tanımıyla bipolar bozukluklarla (manik-depresif hal) bütünüyle örtüşür. Bilindiği üzere duygu ve

---

[417] Földényi, 2004, s. 23-24; Rütten, 1992, s. 57 vd.; Homeros, *İlyada*, 1999, VI, 155 vd.

[418] Burada patolojik delilik (*Geisteskrankheit*) yerine, üstün vasıflı, müstesna -zaman zaman meczup- olarak tanımlanan melankolik kişiliklere uygun düştüğü için 'çılgın' (*Wahnsinn*) sıfatını kullandık.

davranışlardaki aşırı istekli, canlı, dizginlenemez coşkulu bir evre olan 'manik hal'i, aşırı durgun, isteksiz, endişeli, kaygılı 'depresif' evre takip eder. Plâton, yukarıda belirtildiği üzere, Tanrı vergisi çılgınlığın karşısına, tıbbî bağlamı muğlâk, içeriği net anlaşılamayan bir *sıradan* delilik yerleştirir. *Timaios*'da yaptığı ruh hastalığı tanımını yeniden anımsayalım:

> Şimdi de, vücudumuzun yaradılışına göre, ruh hastalıklarının nasıl meydana geldiğini görelim. Başlıca ruh hastalığının akıl noksanlığı olduğunu kabul etmek lazımdır. Fakat akıl noksanlığı iki türlü olur: biri delilikten, öbürü cahillikten. (*Timaios*, 86b)

Akıl hastalığı önce akıl noksanlığı olarak tanımlanmakta, daha sonra delilik ve cahillik olarak iki türü olduğu ifade edilmektedir. Bu noktada *akıl noksanlığı*[419] hastalıktan öte, daha genel, giderek etik bir kavrayışı ifade eder. Nedenlerden biri olan cahillik, tanımı gereği, Plâton felsefesine, akıl noksanlığı olarak anılan nihaî duruma daha çok uygun düşen *etik* bir kavramdır. Eğitimli olmayanın cahilliği, akıl noksanlığı kaçınılmazdır; cahillik bir eksikliktir ancak bir hastalık değildir. Ancak ikinci neden, yukarıda da belirtildiği üzere, Plâton tarafından netliğe kavuşturulamamış sıradan (dünyevî) deliliktir. Sıradan delilik, delilerin (evlerde) kapatılması dışında gündeminde yer tutmaz. Kaldı ki bu yargıya *delilik hastalığı*nın patolojisinden çıkarak ulaştığı da söylenemez. Onun için önemli olan farklılığı üstünlüğe, olağandışının erdemine, tahvil eden ilâhi bir kavrayışı öne çıkarmaktır.

Plâton'un bu bütüncül metafizik yaklaşımına karşın Aristoteles, Hippokrates'in de etkisiyle, sıvıların niteliklerin etkisiyle bedende ve davranışlarda ortaya çıkardığı yeni durumu inceler. Yaşlılarda ve bazı gençlerde görüldüğü üzere (aşırı) soğuk karışımın depresyon nedeni olarak gösterilmesiyle *sıradan* melankoli hastası tanımlanmış olur. Fazla şarap içilmesi veya başka bir nedenle kara safranın (aşırı) ısınması sonucunda ortaya çıkan aşırı neşe, çene düşüklüğü, taşkın tavırlar, giderek saldırgan davranışlarla manik ruh hali betimlenir. Nihayet aşırı şarap veya kara safranın fazla ısınmasına neden olan (başka bir hastalık ve benzeri) başka *olumsuz* bir neden olmaksızın doğaları gereği karışımı sıcak olanlar ise, Aristoteles'in bize saydığı üstün nitelikli kişiliklerdir.

---

[419] *Timaios*'un Türkçe çevirisinde (1989, 86b) 'akıl noksanlığı' olarak yer alan ifadenin Almanca çevirisinde *Vernunftlosigkeit,* http://www.opera-platonis.de/Timaios.html (Erişim: 09 Eylül 2010); İngilizce çevirisinde ise *foolishness* ile karşılandığını belirtelim: http://www.archive.org/stream/platonostimaiost00platuoft#page/318/mode/2up (Erişim: 09 Eylül 2010).

Aristoteles'in son tahlilde Plâton'un metafiziksel unsurlarıyla tanımlanan *mânia* halini doğabilimsel bir çerçevede ele alan, deliliğin fiziksel belirtilerini göz ardı etmeyen bütünüyle yeni bir melankoli tarifi yaptığı söylenebilir.

Buraya kadar anlatılanlardan anlıyoruz ki, Aristoteles için melankolikler bedenlerinde kara safranın ideal koşullarda (ne çok sıcak ne çok soğuk) ve ölçüde (kararlı) daimî bulunduğu insanlardır. Ancak devlet adamlarından, şairlerden, düşünürlerden verdiği olağanüstü yetenek örnekleri de hastalık riski altındadır: kara safranın aşırı ısınması veya soğuması nedeniyle onların da sağlıkları bozulabilir. Bir yandan kara safra sıvısının fazlası diğer beden sıvılarının dengeli karışmış olması durumu sağlıksız olarak tanımlanırken, diğer yandan ortalama ölçüyü aşan sıvı sağlık getirebilmektedir: sıvılar için kötü karışım belirleyici olurken, mizaç için doğru, uygun miktardır belirleyici olan.

Son tahlilde melankolik kişiliği, ortalamanın ölçüsü ve sıradışı karakterin varlığı belirler. Aristoteles'e göre melankolikler kesinlikle ortalama insanlar değillerdir. Ancak bu ortalamanın üzerinde olma hali (sıradışılık) melankoliklerin hasta olduğu anlamına gelmez. Tersine onların sağlıklı bir yaşam sürebilme yetileri ortalama insandan daha fazladır. Sıra dışı insanların melankolik karakterde olduğunu savunan Aristoteles, farklılık yaratan kişilik unsurlarına ilişkin bir ipucu vermez. Sadece mitolojiden örnekler verir ve kendi bildiği, duyduğu *ünlü* melankolikleri saymakla yetinir. Metinde sıra dışı ve ortalamanın üzerinde olana ilişkin bir bilgi yer almaz. (Földenyi, 2004, s. 20-22)

Daha önce değinildiği gibi Antikçağ'da, çalkantılı bir ruh haline sahip mitolojik kahramanları başta olmak üzere, melankolik kişilik ile delilik arasında ilişki kurulması geleneği yaygındır. Yukarıda sayılan Bellerophontes, Aias, Herakles gibi mitolojik kahramanların tümünde görülen ve sonu deliliğe varan taşkınlık hallerinin nedeni melankolik kişilikleridir. Tüm kahramanların olağanüstü güç ve kabiliyetlerinin kaynağında melankoli yatar. Nihayet *delilik* kaynağını melankoliden alan bir aykırılık halidir.

IV. BÖLÜM: ERKEN HIRİSTİYANLIĞA ÖZGÜ BİR MELANKOLİ TASARIMI OLARAK *ACEDIA* GÜNAHI

4.1. UNUTULAN ANTİKÇAĞ MELANKOLİSİ

Bilindiği gibi insanlık tarihinde Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçiş çok sayıda farklı olgunun bir araya gelmesiyle yaşanmış karmaşık bir süreçtir. Aslında bir geçişten çok dönüşümden, yaşamın her alanında farklı değerler üzerine temellenmiş yeni bir inşa sürecinden söz etmek daha doğrudur. 6. yüzyıldan itibaren, başta Antik dünyanın düşünce sistemi ve yarattığı kurumlar olmak üzere her şey, 12. yüzyıldan itibaren yeniden anımsanmak üzere hızla bir unutuluş sürecine girecektir. Bu dönem aynı zamanda akıl hastalıkları, melankoli ve cinlenme gibi insanlık hallerine ilişkin tasavvurların yeniden şekillendiği ve tanımlandığı bir başlangıcı ifade eder.

Anımsanacağı gibi daha önceki bölümlerde Antikçağ'da 'çılgınlık' tanımına paralel oluşmuş bir melankoli algısından hareketle, yazında melankolik kişilikleri yücelten tavrın nasıl şekillendiği üzerinde durulmuştu. Antikçağ hekimi bedenin çektiği acılara çare ararken, felsefeciler 'aklın hastalıkları' üzerine kafa yoruyordu. Ancak Hıristiyanlık inancının hayata girmesiyle bu yaklaşım değişecek, hasta aklı 'beden'den ayırmak daha önemli hale gelecektir. Çünkü aklın hastalığı bedeninkine benzemez; Tanrı tarafından, işlenmiş bir günahın bedeli olarak, verilmiş ceza olarak görülür. Aklı yoldan çıkaran, hasta eden ise günah işlemeye her daim yatkın olan bedendir. Tenin bitmez tükenmez istekleri ceza (günah) olarak insana geri döner. *Et* değersiz bir posa olarak, insanoğlunu *idare* etme gücünden yoksun olduğu için işlenen günahlar, hastalık olarak akıl sağlığını bozar ve giderek irade gücünün tümden yitirilerek demonların esiri, giderek şeytanın kölesi olunmasıyla sonuçlanacak süreci başlatır; bedenin işlediği günahların bedelini üstüne çöken hastalıkla, demonların işgaliyle ruh öder.

Aristoteles sonrası dönemde, Geç Antikçağ'dan itibaren melankoli üzerine *Problêmata* XXX'da yer alan kabullerin geçerliliğini büyük ölçüde yitirdiği görüyoruz. Ortaçağ insanı artık aklı ve kişisel yetenekleri kadar, dinî inancının ondan hak etmesini beklediği erdemleriyle, Tanrı katında edindiği yer ölçüsünde, değerli olacaktır. Bu süreçte melankoliklere atfedilen 'üstün yetenekli' sıfatı, 13. yüzyıla kadar bütünüyle

unutulacaktır. *Problêmata*'nın Latince'ye eksiksiz ilk çevrisinin ancak 1258-1266 yılları arasında Messinalı Bartholomaeus tarafından yapılması, bu unutuluşu teyit eder.

Kuşkusuz unutulanlar sadece Aristoteles'in melankoli ve melankolik kişilikler üzerine tezleriyle sınırlı değildir; doğa bilimleri alanında yazdıklarının da akıbeti benzer olmuştur. Batı dünyasını bu uzun uykudan uyandıran isimlerin başında İngiliz eğitmen Alexander Neckam (1157-1217) gelir. Neckam sadece Aristoteles'in tezlerini anarak onları gün ışığına çıkarmakla kalmamış, Antik dünyanın Ortaçağ'da adeta *yeniden* keşfedilmesinde büyük rol oynamış ilk yazarlardan biridir. (Klibanski vb., 1992, s. 127)[420]

Bu dönemde Aristoteles'in metninin Skolastik Felsefe'nin ışığında yorumlama çabalarının öne çıktığı görüyoruz. Özellikle Skolastiğin yükseliş döneminde Albertus Magnus (1193-1280) ve Auvergneli Guillaume (1180-1249) melankolik mizacı, Aristoteles'e atfen, beden sıvılarından kaynaklanan insana özgü bir olgu olarak kabul etmekle birlikte, münzevî-tevekkül bir ideale uygun hale getirmeye çabalamışlardır. Çoğu ruhban sınıfı mensuplarından gelen bu yeniden yorumlama çabalarında, doğanın sadece uygun koşullar sunabileceği, ancak insanın erdemi ve daha da önemlisi, Tanrı'nın lütfu olmadan, üstün yetenekli olmaktan söz edilmesinin mümkün olmadığı savunulacaktır.

Kuşkusuz tüm bu ve benzeri yaklaşımlar Aristotelesçi melankoli kavrayışından uzaklaşmayı giderek psikopatolojinin alanına zorunlu bir yönelişi beraberinde getirmektedir. Bu yeni kavrayışın doğrudan tıbbî bir bağlamdan çok, Hıristiyan etiğine uygun *teolojik* bir 'akıl hastalığı' tanımlama çabasına uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Melankoli hastalığına Skolastik akıl yürütme çabalarına paralel olarak gelişen diğer bir önemli yaklaşım 12. yüzyılda yaşamış bir Alman Benedikten rahibesi Bingenli Hildegard'dan gelir. Hildegard'ın melankoliyi inanç ekseninde tanımlamaya çalışan, ancak tedavisinde çağına göre ileri tıbbî metotlar kullanan yaklaşımı 17. yüzyıla kadar önemini koruyacaktır.

---

[420] *Problêmata XXX*'un Yunanca'dan eksiksiz ilk çevirisi Messinalı Bartholomaeus tarafından 1248-1266 yılları arasında yapılmış ve metin Sicilya Kralı Manfred'e (1258-1266) adanmıştır. (Klibanski vb., 1992, s. 126)

Sonuç itibariyle Ortaçağ'ın melankoli kavrayışının dönemler itibariyle kendi içinde önemli farklılıklar gösterdiğini ve kavramın bu süreçten farklı çevrelerden gelen katkılarla zenginleşerek çıktığını söyleyebiliriz.

4.2. KEŞİŞ MELANKOLİSİ: *Acedia*

Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren gezgin vaizler, keşişler ve rahipler arasında adeta bir salgın haline gelen melankoli hastalığına, Hıristiyanlık etiğine uygun bir açıklama getirme çabaları zaman içinde önem kazanacaktır. Bu bağlamda, her şeyde olduğu gibi, hastalık ve sağlığın da Tanrı'nın bir lütfu olduğu anımsatılarak, zaman zaman kullarını sınamak[421] amacıyla ruhun şeytanın kontrolü altına girmesine izin verdiği kabul edilir. Ancak bu durum istisnadır ve ruhun kontrolünün bilinçli kaybedilmesi, şeytanla işbirliği yapıldığı anlamına gelmesi nedeniyle günah olarak görülürken, bedenin hastalığı genellikle ödüllendirici bir sınav olarak kabul edilir.

Diğer yandan ruhun kurtuluşu için şeytana karşı verilen mücadele, Tanrı inancının gücünü göstermesi, sınanması, bakımından da yararlıdır. Ruhun 'melankoli günahı' altında acı çekmesi onu daha kuvvetlendirecek, giderek daha büyük acılara karşı bileyecektir. Lütuf veya sınanma her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, melankoli, son tahlilde, inancın gücüyle yenilmesi mümkün olan bir illettir.

Ancak aşağıda ayrıntılı biçimde incelendiği üzere, çileci keşiş melankolisi olarak tanımlanan *acedia*, melankoliden oldukça farklı bir ruh halini tanımlamak için kullanılmıştır. Bu *hastalık* nedeniyle sorumluluklarından vazgeçen, dünyadan elini ayağını çekerek hiçbir şey yapmama kararlılığını, sözde *kendi* iradesiyle, gösteren kişi aslında şeytanın emrine girmiş olur. Diğer yandan miskin miskin oturup düşünmek, ibadet yapmaya dahi mecali olmamak, umudun bütünüyle yitirildiği anlamına gelir. *Acedia*'nın en tipik özelliği kişinin üstüne çöken kayıtsızlık halidir. Hastanın çevresine ilgisizliği, giderek kendisine, varlığına kayıtsızlığı o denli ileri boyutlara ulaşır ki,

---

[421] Batı dillerinde, günah işleme, yoldan çıkma, şeytana uyma (igvâ) anlamlarını da içeren *temptation* (İng.) ve *Versuchung* (Alm.) kelimeleri kullanılmaktadır. Biz burada, Tanrı karşısında verilen bir bağlılık sınavı söz konusu olduğu için özellikle sınanmak (denenmek) kelimesini kullandık. Bu bağlamda kavram geniş anlamda, şeytan veya emrindeki demonları tarafından Hıristiyanları yoldan çıkarıp günah işlemeye teşvik etmek üzere yapılan girişim ve bu kötücül faaliyete karşı gösterilen direnç olarak tanımlanabilir.

uyanıkken adeta derin bir uykudaymışcasına donuklaşır. Sessizleşen, giderek konuşmayı tümüyle bırakan kişi Tanrı'ya yakarmayı, af dilemeyi de unutacaktır. Hıristiyan etiğinde miskinlik hiçbir durumuda kabul edilebilir bir şey olmadığı için, Yedi Ölümcül Günah'tan biri tembellik (*acedia*) olarak tanımlanmıştır.[422]

Latince'de *acedia* kavramının yerleşmesi ve yaygınlık kazanması 4. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiş olmakla birlikte, aynı anlama gelmek üzere daha önce kimi tanımların kullanıldığını biliyoruz. İç sıkıntısından hüzne, tembellikten kayıtsızlığa, endişeden bıkkınlığa uzanan çok geniş bir anlam bütünlüğüne sahip *acedia*'nın, Ortaçağ boyunca ruhban kesiminin yaşadığı bunalımları açıklamak için kullanılan anahtar bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.

4.2.1. Antakyalı Aziz Chrysostomos ve *Ümitsizlik* Hastalığı

Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren inzivada yaşayan münzevîlere[423] musallat olan 'ümitsizlik' hastalığına kapılan keşiş Stagirius'un yaşadıkları bilinen ilk *melankoli* vakalarından biridir.[424] Antakyalı Aziz Chrysostomos 380 (381?) yıllında ümitsizlik hastalığına kapılan Stagirius'a teselli bulması amacıyla bir cesaretlendirme mektubu (*Ermutigungsepistel*) kaleme alır. Ancak ne metinin içinde ne de başlığında 'melankoli'

---

[422] *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*'nde (2000) ölümcül günah ile hafif günah arasındaki ayrım şu şekilde yapılmıştır: "**1854** Günahları tehlike derecelerine göre değerlendirmek gerekir. Kutsal Kitapta şöyle bir değinilen ölümcül günah ile hafif günah kavramı Kilise geleneğine yerleşmiştir. İnsanların deneyimi bunu doğrulamaktadır." Takip eden paragrafta ise ölümcül günah tanımlanmıştır: "**1855** *Ölümcül günah* Tanrı Yasasının ciddi bir şekilde çiğnenmesini sağladığından insanın yüreğindeki sevgiyi yok eder; insanı daha aşağı bir nimeti Tanrı'ya tercih ettiğinden kendi nihai sonu ve mutluluğu olan Tanrı'dan uzaklaştırır." [yazım aynı]

[423] Çileci münzevîlere musallat olan hastalıklar kuşkusuz melankoliyle sınırlı değildir. M. W. Dols (2013, s. 255) 5. yüzyılda ortaya çıkan bir grup çileci hakkında şunları söyler: "(…) altıncı yüzyılın sonunda Antakya'da yazan Evagrios, beşinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış, ismi olan ama kendileri olmayan kutsal delilerden müteşekkil bir grup çileciden bahseder. Bu çilecilere *boskoi* yani çimen yiyiciler deniyordu; ekmekten uzak durup yabani ot ve bitki yiyorlardı. Evsiz ve hayvan gibi yaşayarak dağlarda dolanıp şarkılarla tanrının görkemini dile getiriyorlardı. Belli ki bu keşişlerin bazıları kırsalı terk edip şehre dönmüştü. Garip çileci tarzlarını değiştirmemişler fakat peştamallarının dışında çıplak dolaşmaya, oruç tutup dua etmeye ve hastalara şifa olmaya devam etmişlerdir."

[424] Dols (2013, s. 252), münzevî keşişlerin akıl hastalıklarına karşı savunmasız olmaları ve Aziz Theodosius'un girişimleri üzerine şunları yazıyor: "Manastırın ve düzenli yaşantısının dışında münzevîler özellikle tuhaflığa ve ruhsal bozukluklara karşı savunmasızdılar. Beşinci yüzyılın sonlarında münzevî yaşantının tehlikeli aşırılıkları, Yahudiye Çölü'ndeki Kudüs'le Beytüllahim arasında kalan Deyr Dosi'de önemli bir manastır kurmuş Aziz Theodosius (öl. 529) tarafından fark edilmişti. Aziz Theodosius manastır kompleksinde akıl sağlığı bozuk keşişlerin bakımının yapılacağı özel bir bölüm yaptırmıştır."

Resim 3

ifadesi yer almaktadır. Kullanılan terim ise melankoliden çok ümitsizlik[425] (άθυμία) halini tanımlar.

[425] *Verzweiflung* (Alm.)

Bu ifadeden ve başka örneklerden, anılan dönemde ümitsizliğin, melankoli hastalığının en önemli belirtisi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. 16. yüzyılda Alman hümanisti Johannes Trithemius, Chrysostomos'un mektubunu Yunanca'dan Almanca'ya çevirirken[426] ümitsizlik (άθυμία) yerine *melancolische Traurigkait*[427] ifadesini kullanmıştır. Aynı dönemde yazılmış metinlerde keşiş Stagirius'un hastalığı doğrudan 'melankoli' olarak adlandırılmış olmakla birlikte, Aziz Chrysostomos'un mektubunda kullandığı 'ümitsizlik' ve Trithemius'un Almanca çevirisindeki 'melankolik hüzün' karşılığı, dönemin *moda* hastalığı 'keşiş melankolisi'ni çok iyi tarif etmesi bakımından önemlidir. Talihsiz Stagirius'un hastalığı korkunç karabasanlar, konuşma bozuklukları, kramplar ve baygınlıklarla kendini göstermektedir. En önemlisi, o ruhun kurtuluşundan şüphe duymakta ve karşı konulamaz bir intihar baskısı altında ezilmektedir. (Klibanski vb., 1992, s. 136-138)

Keşiş birader Stagirius'un içine düştüğü ümitsizlik hali, daha sonraki yüzyıllarda sıkça rastlanan ve 'keşiş melankolisi' (*acedia*) olarak tanımlanan vakalardan biridir. Bu illet sadece ümitsizlik değil, kayıtsızlık, bezginlik, tembellik, mutsuzluk, uyuşukluk, endişe,[428] keder ve intihara meyletme gibi belirtilerle ortaya çıkar. Stagirius'da görülen belirtiler ise hastalığın ilerlemiş olduğuna delâlet etmektedir. Melanokoli hali benzeri duygulanım halleri zaman zaman vecd içindeki keşişlerde görüldüğü için teşhis koymak; en azından ilk belirtilerden hareketle hastlağın varlığına hükmetmek, her zaman kolay olmamaktadır.

Antikçağ'ın gözde ruh hali melankolinin, Yunanistan Yarımadası'ndan binlerce kilometre uzaktaki Mısır çöllerinde keşişler arasında yeniden ortaya çıkması kuşkusuz şaşırtıcıdır. Ancak gezgin vaizler, inzivaya çekilmiş keşişler, manastır rahiplerinde sıkça rastlanan *yeni* hastalık, birçok açıdan antik yazında tanımlanmış melankoliden farklıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere bu farklılığın, *acedia*'nın melankoliye göre daha olumsuz

---

[426] "Die grosse oder vile ainer Melancolischen traurigkait ist krefftiger vnnd schadt auch mer dann alle Teüflische würckung, dann wollichen der boß gaist vberwindy, den vberwindt er mit aigner traurigkait des menschen. So du nun solche Melancolische traurigkeit auß deinem sinn schlechts, so mag dir der Teüffel gar nichts schaden." *Antwort Herrn Johan Abst zu Spanhaim auff acht Fragstuck,* Ingolstadt 1555, fol. N2^{v} 'den aktaran Klibanski vb., 1992, s. 137, dip not 21.

[427] *melancolische Traurigkait:* Melankolik hüzün. (Yeni Alm.: *melancholische Traurigkeit*)

[428] Günümüzde tıp dilinde 'endişe' (Far.) ve sıkıntıdan kaynaklanan psikolojik bozuklukları tanımlamak için anksiyete (Frn.) kelimesi kullanılmaktadır. Biz çalışmamız açısından daha kapsayıcı olduğuna inandığımız "endişe" kelimesini kullanmayı yeğledik.

olan karakterinden kaynaklandığı söylenebilir. Diğer yandan melankoli hali, *acedia*'yı tanımlamak için kullanılan bir dizi sıfattan sadece birisidir. Bu bağlamda *acedia*'nın Ortaçağ'ın melankoli kavramından daha zengin bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

4.2.2. *Akédia* ve *Acedia*

Keşiş Stagirius'un yukarıda bahsi geçen öyküsünde içinde bulunduğu durum, her ne kadar 'ümitsizlik' halinden hareketle *acedia* olarak tanımlanan 'keşiş hastalığına'na hükmetse de, yaşadığı karabasanlar, konuşma bozuklukları, kramplar ve baygınlıklar, daha sonra göreceğimiz üzere, gelişkin bir melankoli tanımına uygun düşen genel belirtilerdir. Bu bağlamda rahiplerin içine düştükleri melankoli halini tanımlamak için kullanılan *acedia*'nın, Hıristiyanlık doktrinine Antikçağ melankolisinden daha uygun bir tasarım olduğunu söyleyebiliriz.

Latince *acedia* kavramı Eski Yunanca, kayıtsızlık, duyarsızlık, özensizlik, önemsemezlik anlamlarını taşıyan *akēdia*'dan (άκηδία) gelmektedir.[429]Kavramın Latinceye uyarlanmış hali olan *acedia* da orijinali gibi, olumsuz bir anlama sahiptir.[430] *Akēdia*, Eski Yunanca *kẽdos* (endişe) kelimesinin olumsuzlanmış, *a-kédia*, halidir.[431] Bu

---

[429] "Dindışı Yunanca yazılarda ender rastlanan sözcük -bununla birlikte, sıfat halinde, onu gömütsüz bir cesedi tanımlamak için kullanan Homeros'ta; ad olarak, bir şeye karşı sergilenen duyarsızlık anlamında kullanan Empedokles'te ve bu sözcükle insanın kendi içinde çektiği acıyı tanımlayan Hippokrates'te geçer-, Septuagint'te 'acı', 'umutsuzluk' anlamlarında birçok kez kullanılır, özellikle de Mezmurlar ve Yeşaya bölümlerinde; Kopt diline, 'yürek bezginliği', Süryaniceye ise 'ruhsal çöküntü' ya da 'sıkıntı' şeklinde çevrilmiştir." (Prigent, 2009, s. 23)
Latince'de *acedia* kavramı *taedium* (can sıkıntısı) ve *tristitia* (keder, dert, üzüntü) gibi kardeş 'temel günahlar'ın ikisini birden temsil eden çok yönlü bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Her iki kavram Batı dillerine geçişte bu çok anlamlılıklarından bir şey kaybetmemişlerdir. *Tristitia*'nın Almanca'da *Trauer, Betrübnis* ile İngilizce'de (14. yüzyıldan itibaren *splen* olarak) *splenn, dejection, sadness, sorrow* ile karşılandığını görüyoruz. Daha çok bıkkınlık (*Verdruss*) uygun düşen *taedium*'un (*taedium vitae*) ise *fastidium* (isteksizlik; iğrenme) ile benzer bağlamda kullanıldığı anlaşılıyor. Tüm bu açıklamalarımızın ışığında Erken Ortaçağ'da *acedia* kavramının can sıkıntısı, tembellik, bıkkınlık, aylaklık, yürek darlığı, bezginlik, eylemsizlik, atalet, duyumsamazlık, keyifsizlik, kayıtsızlık, endişesizlik, isteksizlik, uyuşukluk umursamazlık, duygusuzluk, bitkinlik, keder, gam, hüzün, sıkıntı anlamlarını içerecek çok geniş bir bütünlükte kullanıldığını söyleyebiliriz. (Weiner, 2008, s. 8-10; Jackson, 1986, s. 65-66; Bellebaum, 2012, s. 38; Loos, 1975, s. 160)

[430] "414'te, Aziz Hieronymus bir mektubunda Evagrius'un yapıtının Latince çevirisinden söz eder. *Akedia* bu çeviride *acedia*'ya dönüşmüştür ve bu haliyle Batı'ya geçer (…)" (Prigent, 2009, s. 24)

[431] "Schon der Name, eine latinisierte Version des griechischen Wortes *akédia*, zeigt etwas Negatives an: *a-kédia* negiert *kẽdos*, 'Sorge'." (Theunissen, 1996, s. 26)
"I am following the convention of using the English term 'despondency' tor ender the Greek word *akedia* (άκηδία). *Akedia* is a compound word. The fist part is the prefix *a-* (ά), which means 'not' and is used

bağlamda kavram, hiçbir endişesi olmayan, *kayıtsız*, düşüncesiz, umarsız ve nihayet ihmalkâr bir kişiliği tanımlar.

Diğer yandan B. T. Geger, kavramın etimolojisi üzerine önemli noktalara dikkatimizi çekiyor: *acedia*'nın modern yazarlar tarafından sıkça hüzün/dert/sıkıntı (*sadness*) veya melankoli olarak tanımlandığını belirten Geger, *sadness*'in karşılığı olarak Evagrios'un Eski Yunanca ve Cassianus'un Latince metinlerinde farklı kelimeler (*λύπη*, *tristitia*) kullandığını belirtiyor. Yine vülger Yunanca'da *acedia*'nın *sadness*'den bütünüyle farklı, kayıtsızlık (*indifference*)[432] anlamına geldiğini, Cassianus ise kavramı Latince'ye *anxietas* (sıkıntı/endişe), *anxietas cordis* (kalbin sıkıntısı/endişesi) veya daha kuvvetlendirerek *taedium cordis* (kalbin varoluştan dolayı duyduğu sıkıntı) olarak çevirdiğini belirtiyor.[433]

Diğer yandan Post, herhangi bir dilde yaratılmış kavramın farklı dillere çevrilmesinde/aktarılmasında yaşanan anlam değişimi ve kaymalarının, aslı Yunanca olan *akedia* kavramının Latinceleştirilmesinde yaşandığını belirtiyor. Kavramı ilk kez Latinceleştiren Cassianus'un da benzer biçimde Yunanca kavramın anlam bütünlüğüne *anxietas sive taedium cordis*[434] (korku veya yüreğin bıkkınlığı) ile sadece yaklaşabildiğine dikkat çekiyor. (Post, 2011, s. 29) Tüm bu etimolojik arayışlara uygun düşen bir yaklaşımla Starobinski *acedia*'yı kısaca 'kurtuluş umudunun olmadığı, ağır

---

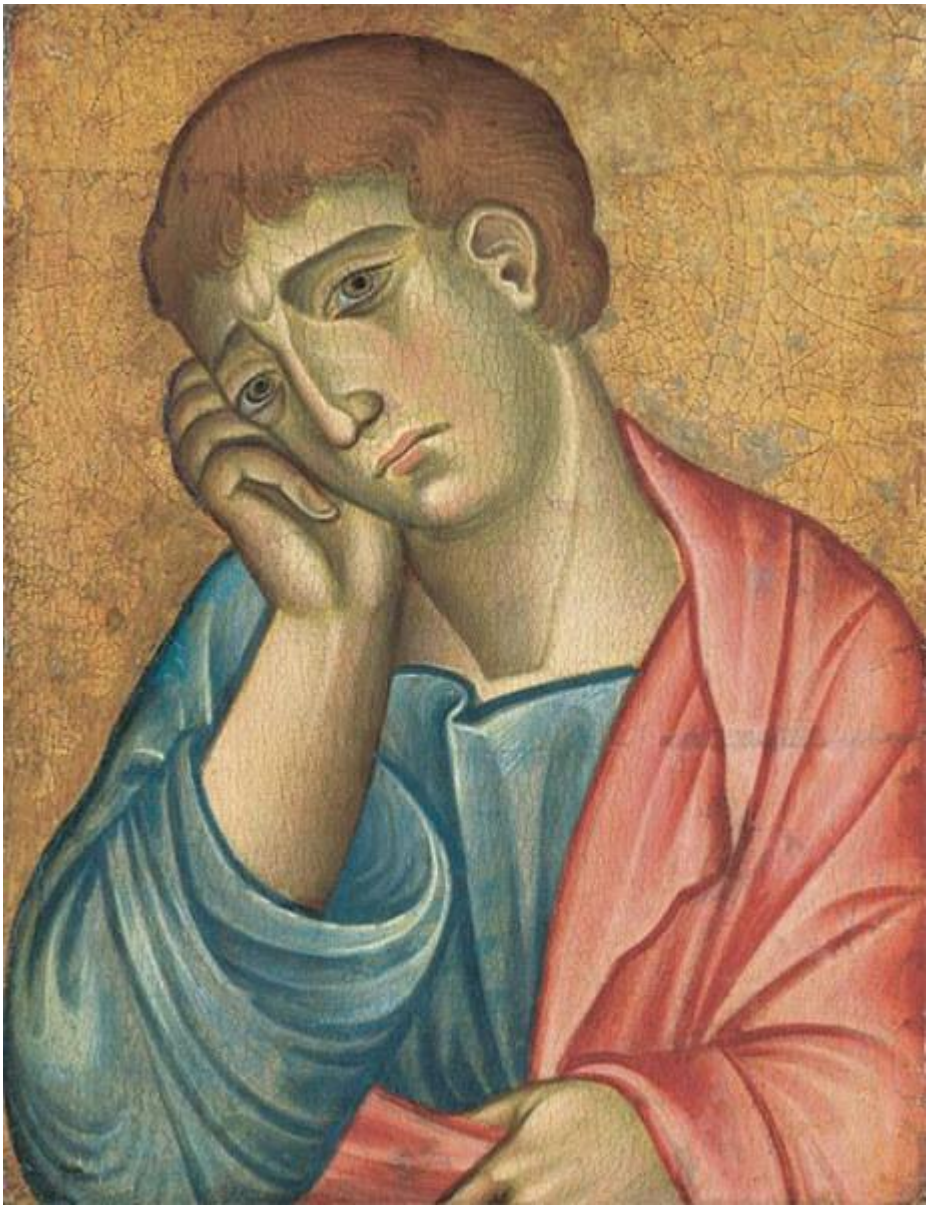
exactly like the prefix 'un-' in English. The second part is the abstract noun *kedia* (κηδία), wich itself is derived from the more concrete noun *kedos* (κηδος). Kedos means 'care for others,' especially the kind of care that you show when someone dies." (Holden, 2012, s. 7)
"Im heidnischen Griechenland bezeichnete *akédia* mit seinem verneinenden *a* die doppelte Ablehnung der Sorge sowohl für die anderen als auch für sich selbst: Vernachlässigung, Gleichgültigkeit, das Zurükklassen der Toten ohne Grabstätte." (Hersant, 2006, s. 54)
"The Greek word *akēdía*, and the verb derived from this noun, *akēdiân*, appear a number of times in the psalms in the sense of 'sorrow' and suffering from 'sorrow'. It was, however, Evagrius who gave *akēdía* its specific meaning as mental sloth." (Pormann, 2008b, s. 181-182)
Yukarıdaki açıklamaların ışığında, *acedia* kavramının etimolojisi için bkz. Wenzel, 1967, s. 3 vd.; s. 206 dip not 1.

[432] Almanca metinlerde *Sorglosigkeit* (gamsızlık, dertsizlik, kayıtsızlık) olarak kullanılmaktadır.

[433] "Modern writers often describe *acedia* as "sadness" or "melancholy", yet Evagrius and Cassian both regarded "sadness" [*λύπη* , *tristitia*] as a separate vice, albeit related to *acedia* and normally preceding it. In vulgar Greek *acedia* meant "indifference", quite different from sadness. Cassian translated it into Latin as *anxietas*, *anxietas cordis* or even more strongly as *taedium cordis*, i.e., "disgust of the heart" or "tediousness of the heart."(Geger, 2010, s. 85)

[434] Cassianus'un metninde (ayrım 360) "(…) *quam nos taedium sive anxietatem cordis" Liber decimus, caput pri*mum, "

seyreden bir uyuşukluk, rehavet ve sıkıntı hali' olarak tanımlıyor. (Starobisnki, 2011, s. 77)[435]



Resim 4

Erken Hıristiyanlığın Kilise Pederleri bizzat şahit oldukları *acedia*'nın bu baskın özelliğini, en başından itibaren ruhban kesiminin ruh sağlığını tehdit eden önemli bir tehlike olarak görmüşlerdir. Kayıtsızlık (umursamazlık, bıkkınlık) son tahlilde yanlız

[435] Çalışmamızda, (Starobinski, 2011) olarak refere ettiğimiz kitapta 'Geleneğin Gücü' (*Die Last der Tradition*) başlığı altında yer alan bölümlerin (s. 77-99), kaynak gösterilmeden Türkçe çevirisi, *Cogito* Dergisi'nin *Melankoli* özel sayısında (s. 224-232) yayınlanmıştır.

yaşayan münzevîler kadar, ama belki de daha çok, ilâhi bir amaçla bir araya gelmiş keşilerin tembelleşmelerine, hiçbir şeyi umursamaz hale gelerek kendilerini salmalarına ve giderek inançlarını kaybetmelerine neden olmaktadır. Burada Kilise Pederlerini endişeye düşüren asıl etken tek tek çileci münzevîlerde görülen bu atalet hastalığının yayılarak *disciplina* (eğitim) zaafiyetine neden olması ve tüm manastırlarda Hıristiyanlık etiğine uygun olarak tasarlanan ortak yaşamın en önemli unsuru olan *ordo*'yu (düzen, nizam) tehdit eder hale gelmesidir. Bu noktada kişisel yükümlülüklerini yerine getir/e/meyen keşişlerin, diğer biraderlerine de kötü örnek oluşturacağı ve *ordo*'nun birleştirici unsuru olan ortak ibadetlerin sekteye uğrayabileceği endişesi doğar.

İlk Hıristiyan çilecileri pençesine alan atalet (*acedia*), sıradan fiziksel bir durgunluk olmaktan öte bir anlam taşımakta ve *ordo*'yu tehdit eden önemli bir tehlike olarak görülmektedir. Tabiyatıyla ilâcının da, 6. yüzyılda Aziz Benedictus'un tanımladığı üzere, fiziksel bağlamda kol emeğiyle çalışmak (*laborare*), tinsel bağlamda ibadet etmek (*orare*) olarak formülleştirilmesi ussal bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. (Loos, 1975, s. 161)[436]

Acedia illetine tutulan bir keşişin ruhsal ve fiziksel olarak yaşadığı ağır çöküşün belirtileri dışarıdan rahatlıkla izlenebilir. Hücrelerinde, özellikle güneşin yükseldiği öğlen saatlerinde, sabit bir noktaya dikili donuklaşmış, boş bakan gözleriyle hareketsizleşen keşişlerin yaşamla olan ilişkileri kesilmekte ve sinsi bir atalet duygusu ruhlarını işgal etmektedir. İbadet etmeye, yemek yemeğe, temel ihtiyaçlarını gidermeye mecali kalmamış zavallı keşilerin sonunun, ancak günahkârlara yaraşan bir ölüm olması

---

[436] Aziz Benedictus Nizamnamesi'nin XLVIII. (1-25) bölümünde keşişlerin 'Gündelik Çalışma ve Okuma Düzeni'ne ilişkin hususlar düzenlenmiştir. Gündelik yaşamının keşiş biraderlere boş vakit bırakmayacak şekilde düzenlenmesi dikkat çeker; çünkü tembellik ruhun düşmanıdır. Bu nedenle biraderlerin el emeği kullanarak yapacakları çalışmaların süreleri ve kutsal metinlerden yapacakları okumaların süre ve saatleri belirlenmek zorundadır. (**1.** *Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*) Benedictus, okuma saatleri söz konusu olduğunda, öğle demonuna (*acedia*) karşı daha uyanık olunması gerektiğini belirtir; çünkü tek bir biraderin bu tuzağa düşmüş olması, diğerleri için de tehlike oluşturacaktır. (**18.** *et videant ne forte inveniatur frater acediosus qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni, et non solum sibi inutilis est, sed etiam alios distollit*) Bu durumda olan keşiş üst üste iki kez uyarılacak, ancak hâlâ kendine çeki düzen vermemekte israr edip, diğer biraderlere kötü örnek olmaya devam edecek olursa, Nizamname'de öngörülen cezalardan birine çarptırılacaktır. (**19.** *hic talis si – quod absit – repertus fuerit, corripiatur semel et secundo;* **20.** *si non emendaverit, correptioni regulari subiaceat taliter ut ceteri timeant*) http://www.benediktiner.de/. (Erişim:10 Şubat 2013)

kaçınılmazdır. Yaşamsal olan her şeye karşı ortaya çıkan bu kayıtsızlık hali, keşişleri adeta bir demon gibi pençesine almakta ve sonlarını hazırlamaktadır.

Evagrios Ponticus (4. yy.) çileci münzevîlerin güneşin yükseldiği öğle saatlerinde içine düştükleri *acedia* halinden, başlarına musallat olan 'öğle demonu'nu (*daimonion mesembrinon*)[437] sorumlu tutar. Aşağıda göreceğimiz üzere bu ifade Hıristiyan Dünyası'nda kabul görecek ve 4. yüzyıldan itibaren teolojik literatürde '*acedia* demonu' veya 'öğle demonu' kavramı yerleşecektir:

> Peki ama iblisler, genelde insanları ayartırken kullandıkları araçlardan çölde yoksun olmalarına karşın, bu kusurlara nasıl yol açarlar? "Düşünceleri," demek ki "elle tutulur nesnelerin tasarımlarını" kullanarak hareket ederler. Aslında, Evagrius'a göre, anlık, doğası gereği, vücudumuzu araç olarak kullanarak, tüm elle tutulur nesnelerin tasarımlarını alıp onlara uygun bir kalıp çıkarır." Ve "tutkular doğal olarak duyumlar tarafından" harekete geçirildiğinden, tasarım, demek ki imgenin yeniden canlanması tutkunun dirilmesi için yeterli olur.
>
> Böylece duyumların imge biçiminde belleğe kazındığına yönelik antik kuram yeniden açığa çıkar. Evagrius'un betimlediği iblise özgü mekanizma aslında Aristoteles'in tanımladığı melankoliye uymaktadır: bellekte saklanan imgeler kışkırtılırsa, imgelemi uyandırırlar; imgelem de bu noktadan sonra, belleğindeki imgelerin yarattığı hayranlığa kapılan bireyin, kendi adına yeni imgeler yaratarak buna karşılık verdiği hareket olarak anlaşılır." (Prigent, 2009, s. 25-26)

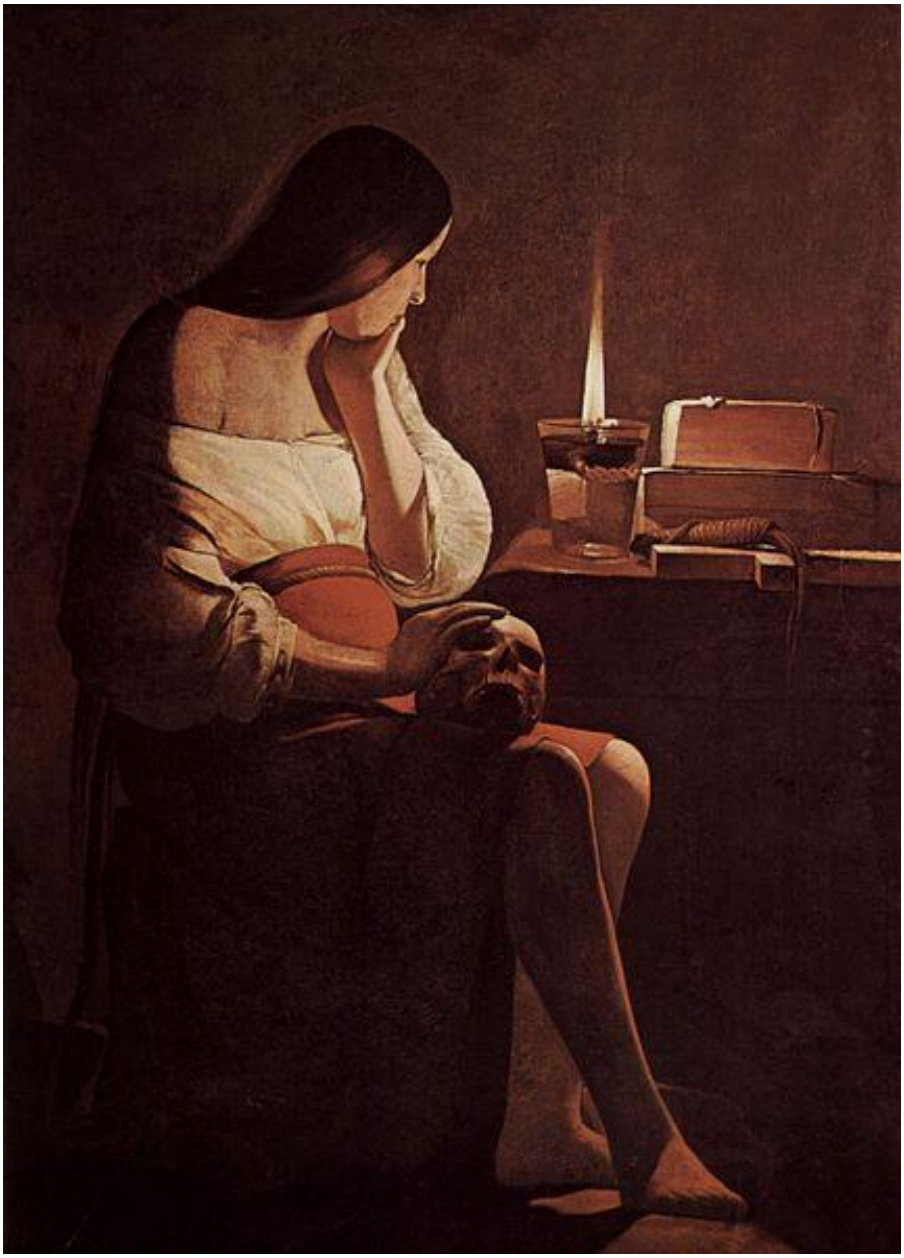
Starobinski ise öğle saatinde azgınlığının zirvesine ulaşan *acedia*'yı şu şekilde tanımlıyor:

> Öğlen saati demonun ve azmış *acedia*'nın saatidir. Apaçık bir zafer kazanmış ışığın düşmanına meydan okuduğu saattir; akıldan hiç çıkmayan teyakkuz halinin uykuya yenilip tehlikeye düştüğü saat. Melankolik kişi tamamen durağan olmadığında, yavaştır, ağırdır, bunlar onun daimi sıfatlarıdır. Daha önceki çok sayıda metinde, ağır adımlar melankolik habitus'un büyük göstergelerinden biridir.[438]

---

[437] Öğle Demonu (*daemonium meridianum, Noonday Demon, Mittagsdämon)* ifadesi ilk kez *Septuaginta* da (İÖ 3. yüzyılda İskenderiye'de Antik Yunanca çevrilen Tevrat ve Zebur külliyatı) yer almıştır.

[438] *Aynada Melankoli* isimli çalışmasından yaptığımız bu alıntıyı Starobinski (2007, s. 27), Georges de La Tour'un bir eli çenesine dayanmış, diğer eli bir kurukafanın üzerindeki bir kadının tasvir edildiği mükemmel bir *vanitas* betimlemesi olan 'La Madeleine Terff' isimli resmi üzerine yapmıştır.
Bu alıntıda dikkatimizi çeken, fazla yankı bulmamış, ancak bizce önemli olan husus *acedia*'nın şizofreni hastalığının bazı evrelerine olan benzerliğidir. *Öğle demonu*'nun etkisinde 'tamamen durağan' hale gelen keşişin, katatonik şizofreni hastasının tipolojisine çok yaklaştığını söyleyebiliriz. Katatonik şizofreni hastası, "En tipik vakalarda bir heykele benzer. Birisi onu bezlemek, yatağına yatırmak veya fiziksel gereksinimlerini karşılamak için kıpırdatana kadar günler veya saatler boyu heykele benzeyen pozisyonlar alır. Hasta dünyadan kopmuş gibi görünür." (Arieti, 2003, 58). Hastalığın bir başka önemli belirtisi olan ileri düzeydeki kararsızlık ve isteksizlik, yine *acedia* ile olan benzerliği olarak zikredilebilir.



Resim 5

Acedia'nın Theabais Çölü'nde inzivaya çekilmiş ilk çileci Hıristiyanlar arasında başlayan öyküsü, 4. yüzyıldan itibaren Avrupa topraklarında inşa edilen manastırlar ile yerleşik yaşama geçen keşişler arasında yayılarak sürecektir. Bu süreçte *acedia*'nın Latinleştirilmesinde, Romalılara özgü *taedium vitae*[439] ile anlamdaşlık kurulmasının, kavramın yaygınlık kazanmasında önemli etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Latince

[439] Latince can sıkıntısı, bitkinlik anlamlarında kullanılan *tadeium* ismi *taediari* (yorgun, bitkin, usanmış olmak; tiksinmek) fiilinden türetilmiştir. Klasik Latince'de *taedium vitae* (*Weariness of life,* İng.*; Lebensekel,* Alm.) yaşamaktan duyulan sıkıntıyı, diğer bir ifadeyle varoluşa karşı duyulan bıkkınlığı, giderek iğrenmeyi anlatır.

taedium vitae, yaşamaktan duyulan bıkkınlığın zaman içinde yerini 'yaşamaktan iğrenmeye', varoluşun (*Dasein*) sorgulanmasına bırakması gibi geniş bir anlama sahiptir. Kavram Seneca tarafından Mektupları'nda (*epistulae morales*), yaşamaktan duyulan yorgunluk, bıkkınlık anlamında kullanılmıştır: "Çünkü, kimi vardır, bilirsin, ağır esen yellerin oyuncağı, tutsağı olur, boğucu bir dinginlikten bıkar, yorulur […]"[440]

Akêdia'nın kurbanları arasında özellikle gezgin keşişler, inançlarının gereğini yerine getirebilmek manastıra kapanmış erkekler ve kadınlar önemli bir yer tutar. Tüm benlikleriyle kendilerini "tinsel iyiliğe" adamaları gereken bu insanlar için idealleri ulaşılamaz hale gelecektir. (Starobinski, 2011, s. 79)

Kavramın yaygınlık kazanarak yerleşmesinde Pontuslu Evagrios (345-399) kadar Johannes Cassianus'un (360-435) da önemli etkisi vardır.[441] Ancak Katolik Kilisesi, *ana günahların* doktrinde yerleşmesine en büyük payeyi Cassianus ile daha sonra listeyi yedi günahla sınırlayan Büyük Gregorius'a verecektir:

> **1866** Kötülükler ters düştükleri erdemlere göre, ya da Hıristiyanlığın A. Yuhanna Cassian ile A. Büyük Gregorios'tan sonra kabul ettiği *ana günahlara* bağlı olarak sıralanabilir. Bunlara ana günahlar denilmesinin nedeni başka günahların, başka kötülüklerin üretecisi olduklarındandır. Bu günahlar şunlardır: Gurur, cimrilik, çekemezlik, öfke, iffetsizlik, oburluk, tembellik ya da bezginlik (*acedia*). (*Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*)

Yaklaşık 13. yüzyıla kadar *acedia* olgusunun doktrinde, genel olarak iki farklı unsurunun öne çıkarılarak tartışıldığını görüyoruz: kavramın ölümcül günahlar hiyerarşisi içindeki konumu ve hüzün/keder (*tristitia*) ile olan ilişkisi. Bu bağlamda bir sıfat olarak *acedia'*nın, Aristoteles ve diğer Antikçağ düşünürlerince, 'üstün bir vasıf olarak melankoli' yaklaşımından önemli ölçüde ayrıldığını söyleyebiliriz. Diğer yandan

---

[440] "Alium enim, ut scis, venti segnes ludunt ac detinent et tranquillitatis lentissimae taedio lassant [...]" (Seneca, *Ad Lucilium Epustulae Morales*, s. 56). Peter Toohey Seneca'nın mektuplarındaki *taedio* (*taedium*) kavramının *boredom* (sıkıntı), *weariness* (bıkkınlık, bezginlik) veya *disgust*'a (iğrenme, tiksinme) eşdeğer anlam taşıdığını belirtiyor. (Toohey, 1988, s. 160 vd.)
Yukarıdaki metin içindeki Türkçe alıntı Türkan Uzel'in *Epistula Morales* çevrisinden (1999a) yapılmıştır.

[441] Cassianus on yıldan fazla zamanını geçirdiği Bethlehem ve Mısır çöllerinde yaşadığı deneyimleri Roma'daki yoldaşlarına aktarmak üzere, 419-426 yılları arasında kısaca *Institutiones* (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remendiis - Keşişlerin Yerleşimleri ve Sekiz Temel Kötü Huyun Devası*) olarak anılan bir eser kaleme alır. Cassianus bu çalışmasında sekiz temel kötü huy arasında altıncı olarak *acedia*'yı sayar. (Lanczkowski, 1999, s. 134; Grabner-Haider, 2007, s. 43; Radden, 2000, s. 69; Loos, 1975, s. 159-160)

kavramın ölümcül günahlar içinde sayılması onun Hıristiyanlık inancı için ne denli ciddî bir tehlike oluşturduğuna işaret eder. Aşağıda göreceğimiz üzere Pontuslu Evagrios ve Cassianus[442] tarafından sekiz kötü ruh (düşünce) arasında müstakil olarak tanımlanan *acedia*, Büyük Gregorius tarafından *tristitia* (hüzün, dert, keder) ile birleştirilmesiyle, Antikçağ'daki kimliğine bir nebze daha yaklaşacak ve Hıristiyanlık doktrinindeki Yedi Ölümcül Günah'tan biri haline gelecektir:

Hıristiyanlıkta bu denli önemli bir yere sahip olan *acedia* inancı, şaşırtıcı bir biçimde, Rönesans ile birlikte, 14. yüzyıldan itibaren, önemini yitirecek ve bu uzun uyku dönemi Romantik dönemin sonlarına, 19. yüzyıla kadar kesintisiz sürecektir. *Acedia,* 19. yüzyıldan itibaren yazarların, felsefecilerin, tarihçilerin farklı nedenlerle Ortaçağ'ı yeniden keşfetme serüveninde hak ettiği yere kavuşacaktır.

4.2.3. Pontuslu Evagrios ve Öğle Demonu

Erken Hıristiyanlığın mütevazı yaşamlarıyla tanınan çileci münzevîlerini kıskacına alan *acedia* illetinin nedenleri üzerine ilk bilgilerimizin kaynağını, 4. yüzyılda yaşamış Konstantinapolis diyakonu Pontuslu Evagrios'un (345-399)[443] çöldeki inzivasında yazdıkları oluşturuyor. Her ne kadar *acedia* kavramı ilk kez Evagrios tarafından

---

[442] Pontuslu Evagrios ve Cassianus'da *acedia* (öğle demonu) kavramı, etimolojisi ve ölümcül günahla olan ilişkisi üzerine çok sayıda çalışmanın varlığı dikkat çekicidir. Biz burada önemli gördüklerimizi ve bu çalışmada faydalandıklarımızı anmakla yetineceğiz: Geger, 2010, s. 85-88; Johnsen 2009, s. 87-116; Corrigan 2009, s. 73-101; Weiner, 2008, s. 8-12; Jackson, 1986, s. 65-77; Földényi, 2004, s. 89-93; Starobinski, 2011, s.77-84; Theunissen, 1996, s. 25-29; Radden, 2000, s. 69-74. McAvoy 2011, s. 72-78; Holden, 2012, s. 1-16; Post 2011 s. 17-45; Wenzel, 1967, s. 3-22 (kavramın kökeni üzerine); Bellebaum, 2012, s. 35-60 (özellikle seçilmiş Kaynakça'sı için bkz. s. 56-60); Kuhn, 1976, s. 39-64; Sadece manastır yazını ile sınırlı kalmayan, özellikle din-dışı Batı edebiyatında kavramın kullanımı üzerine çok sayıda örnek için bkz. Kuhn, 1976. Yine Dante ve Petrarca'nın eserlerinden hareketle yapılmış bir *acedia*-melankoli analizi için bkz. Hirschmann, 2003.
Acedia/melankoli (ölümcül günah) üzerine yapılmış tek özgün Türkçe çalışmanın Serol Teber'e (2004; s. 141-154) ait olduğunu belirtelim. A.B. Özgen'in yayınlanmamış yüksek lisans tezinde (2006) *acedia* konusu işlenmekle birlikte atıflar Serol Teber'in bahsi geçen kitabına yapılmıştır.

[443] "Evagrios Pontikos, Kuzey Karadeniz'de, eski Pontus devletine bağlı Ibora'da doğmuş. Babası da ünlü bir din bilgini olan Evagrios Pontikos, Kapadokya yöresi din okullarında yetişmiş. Sonra İstanbul'a gitmiş. 381'de toplanan ünlü Konsül'e [Konsil] katılmış. Sonra da, olasılıkla sonu hüzünle biten bir aşk serüveni nedeniyle, İstanbul'dan ayrılıp çileci bir yaşama başlamak üzere ilk kez Kudüs'e gitmiş. Burada hastalanmış. Altı ay kadar ölümcül sıkıntılar içinde yatmış. Sonra, İskenderiya kentinin 50 km. güneydoğusunda Kellia bölgesindeki ünlü çöl manastırlarında kendini tanımak, tanrıya yaklaşmak, İsa'nın dünyaya yeniden gelişini karşılamak için, çileci yaşama başlamıştır." Gabriel Bunge, *Akedia, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruss* (1983, s. 15)'den aktaran: Teber, 2004, s. 145. [yazım aynı]

sistematize edilerek tanımlanmış olsa da, öncesinde Hermetik, Gnostik, Yahudi öğretilerinde benzer inançlara özgü tanımların varlığı bilinmektedir. (Post, 2011, s. 18)

Evagrios'un yaşadığı dönemde henüz 'ölümcül günahlar'ın günümüze kadar geçerliliğini koruyacak olan sınıflandırılması yapılmamıştır. Başka bir ifadeyle 4. yüzyılın Suriye ve Mısır çöllerinde 'günah'lardan çok insanların zaaflarını (günahlar) ortaya çıkaran kötülüklere (düşünceler) daha büyük önem atfedilmektedir. Aşağıda göreceğimiz üzere, günahlar ile kötülüklere kaynaklık eden 'düşünceler' arasındaki bu ayrım kavramsal olmaktan öte bir anlam ve öneme sahiptir.

Evagrios'un sekiz başlık altında topladığı 'kötü düşünceler'i kaleme alırken Helenistik dönemin Yahudi inançlarından etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Bunlar arasında İÖ 109–106 yılları arasında anonim bir yazar tarafından Yunanca olarak derlenen ve 'Ruben'in Vasiyeti' olarak anılan bir metnin özel önemi vardır. Yahudi Peygamberi Yakub'un on iki oğlundan en büyüğü olan Ruben'in adıyla anılan metinde aldatıcı ruhlar (*spirits of deceit*) sekiz tanedir ve içlerinden altı tanesi Evagrios'un 'kötü düşünceler' listesiyle eşleşir. Ancak Ruben listesinde hüzün ve *acedia* yer almaz. (McAvoy, 2011, s. 76-78; Prigent, 2009, s. 28)

Pontuslu Evagrios çölde geçirdiği inziva yıllarında çileci münzevîlere musallat olan illeti tanımlamak üzere, günah yerine, 'tüm kötülüklerin kaynağını oluşturan temel düşünceler' anlamına gelecek Yunanca *logismoi*[444] kelimesini kullanmıştır. Kavramın özünü demonlar tarafından yürütülen bir (doğru) 'yoldan çıkarma' faaliyeti (*Versuchung*) oluşturur. Bu süreç şu şekilde işler: Demonlar huzur ve sükûnet arayan çilecilerin zihninde anılarını canlandırır, arzularını harekete geçirir, gördürdükleri seraplarla onları sapkın düşüncelere (*logismoí*) iterek yoldan çıkarırlar. Demonlarca çilecilerin zihninde yaratılan herşey aslında birer sanrıdan ibarettir, ancak duyuları gerçekleri göremeyecek derecede köreltilen zavallılar, bu sanrılara karşı koyacak gücü

[444] Kavram günümüz batı dillerine, araştırmacının vurgulamak istediği konuya, çalışma alanına göre farklılık göstermektedir. McAvoy (2011, s. 72), Plâton'un eserlerinde de geçen Eski Yunanca *logismos* isminin (çoğul; *logismoí*) İngilizce'de *reasoning, reckoning, reasoning power* anlamlarının yanında en iyi *intention* (amaç, niyet, maksat, kasıt) ile karşılanacağını ifade ederken, Corrigan (2009 s. 39), *reasoning* (muhakeme, akıl süzgecinden geçirme) ile karşılıyor. Hersant ise (2006, s. 55) *logismos*'u 'kötü düşünce' olarak çeviriyor. Post ise (2011, s. 19), *logismoí* karşılığında *Gedanken* (düşünceler) kullanıyor.

kendisinde göremez ve çaresiz kabullenir. Diğer bir ifadeyle keşiş, dış dünyayı terk ederek inzivaya çekildiği zaman, geçmişinde onu yoldan çıkaran şeylerden uzaklaşmış olur, ancak bu 'şeyler'in imgeleri onun zihnini işgal etmeye, giderek tacize devam eder. Başlangıçta bunlar normal düşünceler olmakla birlikte, demonların etkisiyle zaman içinde olumsuz anlamlara (*logismoi*) kavuşurlar. Bu düşünceler adeta bağımsız bir kişilikmişcesine keşişin kafasında canlanır ve onunla diyaloğa girişir; nihayet keşiş demonlarla sohbet eder hale gelir. Böylece demonların düşüncelere, düşüncelerin 'fena huylar'a dönüştüğü bir sarmal yaşanır. Bu gibi durumlarda keşiş inancına sarılarak tefekkür etmekle, işine sadık kalmakla ve kutsal metinleri tekrar okumakla bu saldırıları savuşturabilir. Diğer yandan her fena düşüncenin arkasında farklı bir demonun olduğunun kabulü, mücadele stratejisi açısından büyük önem taşır. Her demon temsil ettiği kötü düşünce/fena huy için kendi özgün yoldan/baştan çıkarma yöntemini kullanır. Bu farklılaşma, keşişlerin farklı demonların baştan çıkarma yöntemini hızla tanıması açısından bir avantaj teşkil eder. (Grosinger, 1994, s. 31-34)

Evagrios münzevîleri tehdit eden farklı farklı demonların varlığını kabul etmekle birlikte bunlar içinde en tehlikeli olanı *acedia*'yı, 'öğle demonu'[445] olarak, tanımlamıştır. *Acedia* demonunun pençesine düşen bir münzevînin kurtuluşu yoktur, ya üzerine çöken *ağırlığın* altında ezilerek[446] tüm yetilerini kaybedecek ya da sorumluluklarından kurtulmanın arayışı içinde bir an önce hücresini ve manastırı terk etmenin yollarını arayacaktır.

Origenes'in yeni-Plâtoncu öğretisinin sıkı bir takipçisi olan Evagrios demonların münzevîler üzerindeki hâkimiyetini açıklamak için öncelikle, yeni-Plâtoncu bir yaklaşımla, tin-ruh birlikteliğini (*Geist und Seele*) üçe ayırır: akıl (*noús*), ruhun öfke bölümü (*thymós*) ve arzu-istekler (*epithymía*). Bu bölümlerden her biri özel olarak sürekli demonların saldırı hedefidir. Ancak *acedia* söz konusu olduğunda durum daha da vahimdir, ruhun bu üç bölümünden biri değil hepsi aynı anda demonlar tarafından ele geçirilebilir, yani insan tümüyle tutsak olabilir. (Post, 2011, s. 20)

---

[445]Farklı araştırmacıların 'Öğle Demonu' analizlerinden dikkat çekenler için bkz. Bellebaum, 2012, s. 38-40 (Özellikle Ortaçağ teolojisi bağlamında s. 38 dip not 3)

[446] Keşişlerin 'üzerine çöken ağırlık' aynı zamanda öğlen sıcağında, oruçla birlikte vücut direncinin düşmesiyle yaşanan dalgınlık, uyuşukluk ve uyuklama halini tasvir eder.

Evagrios'un *Praktikos*'da sekiz başlık[447] altında yer alan 'kötü düşünceler' (*logismoí*) listesinde öğle demonu (*acedia*), kendisine altıncı sırada yer bulmuştur.

> (**12**) Öğle demonu olarak da adlandırılan *acedia* demonu demonların en belâlısıdır. […] (1) Önce güneşi duruyormuş veya yavaş hareket ediyormuş gibi gösterir, öyle ki gün sanki elli saatmış gibi gelir çileci münzevîye. (2) Sonra onu sürekli olarak pencereden dışarı baktırır; saat 3'e daha ne kadar kaldığını anlamak amacıyla güneşi incelemek ve etrafta biraderlerinden birisi var mı diye her tarafa bakınmak için hücresinden dışarı çıkmaya zorlar. (3) Ayrıca keşişi yaşadığı ortamdan, yaşam şeklinden ve elemeğinden tiksindirir. Onu biraderler arasında iyilik kalmadığına ve artık kendisini kimsenin ziyaret etmeyeceğine inandırır. (4) Şayet birisi münzevîyi yakın zamanlarda biraz kızdırmışsa, demon ondaki nefreti arttırmak için bunu da kullanır. (5) Onu, aradığı her şeyi kolaylıkla bulabileceği diğer ortamlara isteklendirir […] (6) Bunun üstüne, ailesine ve daha önceki yaşam şekline dair anıları koyar ve münzevîye daha önünde uzun bir ömür olduğunu söyleyip, çile çekme hayatının ne kadar zor olduğunu gösterir. Böylece, söylendiği gibi, münzevînin hücresini terk etmesi ve yarışı bırakması için (mümkün olan) her yolu dener.[448]

Evagrios'un metninde demonların oyununa gelerek sapkın düşüncelere yenik düşenlerin, ıssız bucaksız çöllerde mağaralarda, derme çatma kulübelerde, kaya kovuklarında yarattıkları 'hücre'lerde yanlız yaşayan ilk Kilise Pederleri ve çileci münzevîler olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekiyor.

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Evagrios'un kullandığı bağlamda *acedia*'nın (*logismoí*), şeytana uyma (*Versuchung; temptation*) kavramıyla örtüşmesi, öğle demonu üzerinden tanımladığı halin günahtan çok günahkârlığa, iptilâya, fena huyluluğa eğilim

---

[447] Pontuslu Evagrios'un *logismoí* listesi sekiz başlıktan oluşur; Oburluk (*gastrimargia*-"*gluttony"*), zina (*porneia*-"*fornication"*), açgözlülük (*philargoria*-"*avarice"*), hüzün veya dert (*lupê*-"*sadness* veya *grief"*), öfke (*thumos* veya *orgê*-"*anger"*), *acedia* ya da tembellik (*akêdia-accidie* veya "*sloth*"), kibir (*kenodoxia*-"*vainglory"*) ve şehvet (*hyperephania*-"*pride"*). (Corrigan, 2009, s. 74)

[448] "**12.** THE demon of *acedia*, which is also called the noonday demon, is the most burdensome of all the demons.
[1] First it makes the sun seem to slow down or stop moving, so that the day appears to be fifty hours long. [2] Then it makes the monk keep looking out of his window and forces him to go bounding out of his cell to examine the sun to see how much longer it is to 3 o'clock, and to look round in all directions in case any of the brethren is there. [3] Then it makes him hate the place and his way of life and his manual work It makes him think that there is no charity left among the brethren; no one is going to come and visit him. [4] If anyone has upset the monk recently, the demon throws this in too to increase his hatred. [5] It makes him desire other places where he can easily find all that he needs. [6] It joins to this the remembrance of the monk's family and his previous way of life, and suggests to him that he still has a long time to live, raising up before his eyes a vision of how burdensome the ascetic life is. So, it employs, as they say, every [possible] means to move the monk to abandon his cell and give up therace." *Praktikos - The natures of the Eight logismoi § 6-14*'den *Concerning the Eight [Temping] Thoughts*. Eski Yunanca'dan çeviren Luke Dysinger O.S.B. http://www.ldysinger.com/evagrius/01_Prak/00a_start.htm. (Erişim: 29 Kasım 2012). Metnin Almanca çevirisi için bkz. Post, 2011, s. 20.

(*Laster, Alm.*) olarak tanımlanabilmesine olanak vermektedir.[449] Böylece, Hıristiyan bir varoluşa karşı şeytanî bir saldırı olarak *acedia* ile mücadele edebilmek ve hatta sağlam bir duruşla onu altedebilmenin mümkün olduğuna dair inanca vurgu yapabilmek mümkün hale gelir. Buradan *acedia*'nın (*logismoí*), güçlükler (kötülükler) karşısında verilmesi gereken bir tür sınav (sınanma) olduğu ve Antikçağ melankolisinden farkı net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Doğu Hıristiyanlığı aracılığıyla doktrinde yerleşecek olan *acedia* kavramının bir başka önemi inzivaya çekilerek tefekküre dalan ilk Hıristiyanların yaşamlarında o güne kadar tanımlanamamış *yurt* hasretine[450] dikkat çekmesidir. En başından itibaren, çöllerde koyu bir yanlızlık[451] çeken münzevîlerin içine düştükleri *boşluk* duygusunun tefekkürden kaynaklanan bir trans hali sanılması bu tesbîti teyit eder.

Evagrios'a göre münzevîlere musallat olan *logismoí* sonuçları ağır olan bir iptila olmakla birlikte altedilebilir. *Acedia* nöbetlerine karşı uygulanacak en iyi tedavi yöntemi sabır göstermek, metanetli olmak ve hücreyi terk etmeyerek gündelik yaşamın zorluklarına katlanmaktır. Yine kuşatılmış münzevînin ezberinden Mezmurları tekrar etmesi, Kutsal Kitap'tan yazılar ve özellikle 'yoldan çıkarılma', 'sınanma' üzerine bölümler okuması, dua etmesi ve gözyaşlarının akmasına engel olmaması tavsiye olunur. Diğer yandan bu nöbetlerin geldiği dönemlerde uyumak tehlikelidir; uyanık kalmak, mücadele etmek anlamına geleceği için, tercih edilmelidir. [452] Evagrios, *acedia* nöbetlerine karşı önerilen tüm bu tinsel mücadele yöntemlerinin gücünü artırmanın ancak kol gücünü kullanarak, bedensel çalışma yapılmasıyla mümkün olabileceğini ifade eder. (Post, 2011, s. 24)

---

[449] İçeriği aynı olmakla birlikte, doğrudan günah (*Sünde*) yerine, günah işlemeye eğilimli (yatkın) olma ve fena huy, ayıp, illet, iptilâ anlamlarını kapsayacak geniş bir anlam bütünlüğüne sahip *Laster*'in kullanılması hakkında bkz. Post, 2011, s. 21; Bellebaum ve Herbers, 2007, s. 7; Grosinger, 1994, s. 33.

[450] Burada 'yurt hasreti' inzivaya çekilmeden önceki yaşama (geçmişe) duyulan özlem anlamında kullanılmıştır.

[451] Yanlızlık ve mistik yaşam üzerine özlü bir değerlendirme için bkz. Borgna, 2013, s. 104-118.

[452] İster monoteist ister putperest tüm inanç istemlerinde olduğu üzere, Hıristiyanlık için de uyku metanetli konulardan birisidir. Şeytan ve demonlar uyku uyumadıkları için en önemli saldırılarını insanlar uykudayken yaparlar. Kaldı ki ölümün kardeşi olarak tanımlanan uyku insanoğlunun en zayıf yönlerinden biri olarak *acedia*'yı (burada miskinlik, uyuşukluk anlamında) çağrıştırır. Antikçağ'da ve Ortaçağ'da uykusuzluk üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Summers-Bremner, 2009.

Ancak bir bütün olarak ele alındığında Evagrios'un *logismoi* kavramının *acêdia* karşısında daha zayıf kaldığı görülüyor. Corrigan yerinde bir saptamayla *acêdia*'ın Evagrios'un *logismoi* kavramına göre, ölümcül bir can sıkıntısı, donuklaşma, tembellik, atalet, cesaretsizlik ve iğrenme gibi tüm unsurları kavrayan yönüyle dönemin çileci yaşam tarzına ve keşişlerin ruh haline daha uygun düşen yaratıcı bir kavram olduğuna dikkat çekiyor ve eski dilde *akêdia*'nın ilgisizlik veya bir şeyden endişe duyma anlamına geldiğine işaret ediyor.[453]

4.2.4. J. Cassianus ve *Acedia*'nın Hüzün ile İlişkilendirilmesi

Erken Hıristiyanlıkta Pontuslu Evagrios ile birlikte *acedia* üzerine kafa yormuş başka bir Kilise Pederi Johannes Cassianus'dur.[454] Çağdaş olan bu iki Kilise büyüğünün *acedia* üzerine kaleme aldıkları metinler birbirlerini tamamlar niteliktedir. *Acedia*'nın Pontuslu Evagrios ile Mısır çöllerinde başlayan öyküsü, Cassianus ile Latin (Batı) Dünyası'na taşınacak ve çileci münzevîlere göre tanımlanmış *acedia* kavramı henüz inşa aşamasında olan manastır yaşamına uygun olarak yeniden düzenlenecektir. Çünkü *acedia* artık çölde yanlız yaşayan münzevîlere özgü bir sorun olmaktan çıkmış, manastır yaşamına geçen keşişleri de tehdit etmeye başlamıştır.(Wenzel, 1967, s. 18-19)[455]

Bethlehem'de aldığı din eğitimi ve Mısır çöllerinde geçirdiği uzun yıllar nedeniyle Doğu Hıristiyanlığı ve münzevî kültürü üzerine deneyim sahibi olan Johannes Cassianus'un önemi doğuya özgü ilk Hıristiyanların münzevî yaşam tarzını Latin dünyasına çeviri ve özgün yapıtlar yoluyla taşımasından kaynaklanmaktadır. Cassianus'un manastırların kuruluşu ve keşişlerin gündelik yaşamını düzenleyen

---

[453] "*Akêdia*, the most innovative of Evagrius' logismoi, covers various elements such as min-numbing boredom, torpor, sloth, discouragement and disgust, and is linked especially to the anchoritic life and the monk's state of mind. In Classical language, *akêdia* signifies a lack of interest in or car for anything." (Corrigan, 2009, s. 76)

[454] J. Cassianus Roma İmparatorluğu'nun Karadeniz kıyı şeridindeki Küçük İskitya'nın (*Scythia minor*) Dobruca bölgesinde doğmuştur. Günümüzde Dobruca bölgesi Romanya ve Bulgaristan sınırları içinde kalmaktadır. Cassianus yaşamı, eserleri ve Kilise tarihindeki yeri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Holze, 1992, s. 24-31; Hawel, 1997, s. 73-76; Grosinger, 1994, s. 3-18; Wenzel, 1967, s. 18 vd.;

[455] Kuşkusuz Batı Dünyası'nda kurulmaya başlayan manastırlar ile Mısır, Libya çöllerinin kapladığı coğrafî bölgeyle anılan Doğu Hıristiyanlığına özgü çileci-münzevî hareket birden bire ortadan kalkmamıştır. Hareketin yavaşlamakla birlikte 7. yüzyılda hâlâ sürdüğüne dair en iyi örnek Johannes Klimakos'un (579-649) çekildiği Sina Çölü'nde kırk yıl süren inzivai yaşamıdır.

kurallar üzerine yazdıklarının yanı sıra, sekiz fena huy[456] (günah) ve tedavi yolları gibi konuları ele alan metinleri Latin Dünyası'nda büyük kabul görmüştür.

Johannes Cassianus Tanrı'ya daha fazla yakınlaşabilmek uğruna inzivaya çekilmenin, insanlardan kaçmanın ilk çileci münzevîlerin yaşamlarında beklenmedik olumsuzluklara neden olduğuna inanıyordu; *acedia* illeti bunlardan sadece birisi, ancak en önemlisiydi. Diğer yandan münzevî yaşamın bütünüyle gereksiz olduğunu savunmuyor ve hatta manastır yaşamına geçiş için iyi bir hazırlık süreci olduğunu düşünüyordu.

Cassianus, Evagrios'un *logismoi* (kötü düşünceler) kavramını daha çok fenalık, iptila ve illet bağlamında yorumlayarak *acedia*'yı kalbin sıkıntısı/endişesi (*taedium cordis*)[457] olarak tanımlamıştır. Cassianus'un *acedia*'ya yüklediği bitkinlik, öfkelilik, çılgınlık, umitsizlik halleri birbirini takip eden hem manik ve hem de depresif süreçlerdir. Ancak son tahlilde Cassianus'un *acedia*'yı, aşırı bir *tristitia*'nın (dert, hüzün, keder) sonucunda ortaya çıkan bir ruh hali olarak gördüğü söylenebilir. (Hersant, 2006, s. 55; Post 2011, s. 28)

Her ne kadar Cassianus, *acedia* illetinin iki önemli belirtisi olarak, sürekli uyku ihtiyacı[458] ve bir türlü yenilemeyen manastırdan firar duygusunu (*horror loci*, Lat.)[459] görse de, *acedia*'ın belirtileri ve kökeni üzerine ayrıntıya girmez.[460]

Johannes Cassanius on iki kitaptan oluşan *Institutiones*'in[461] onuncu kitabını *acedia*'ya ayırmıştır. Aslında üzüntü ve kederin zararlarının işlendiği dokuzuncu kitap (*Von dem*

---

[456] Cassianus'un metnindeki *vitium* (kötü/fena huy) kavramı, Almanca çevrilerde *Laster*, İngilizce çevrilerde *vice* ile karşılanmıştır.

[457] Cassianus, 1874. *Opera Omnia - De coenobiorum institutis libri duadecim Liber decimus: De spiritu Acediæ.* Ayrım 360.

[458] Cassian, (1879a). *Von den Einrichtungen der Klöster* 10,2; 10,4; 10,6. (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*)

[459] Mekân, içinde bulunulan yer korkusu. "Qui cum miserabilem obsederit mentem, horrorem loci, fastidium cellae, fratrum quoque (…)".Cassianus, 1874. *Opera Omina - De coenobiorum institutis libri duadecim Liber decimus: De spiritu Acediæ.* 10,2. Ayrım 365.
Cassianus burada *horror loci*'yi, aynı manastırda, aynı hücrede uzun süre yaşamanın sonunda ortaya nefret/tiksinti sonunda oluşan firar (kaçış) isteği duygusunu tanımlamak için kullanıyor.

[460] Bu konuda sınırlı bilgi "Kilise Büyükleriyle Yirmidört Konuşma" adlı kitabında yer alır. Cassian, (1879b). *Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern* (*Collationes patrum*) 5,3; 5,4; 5,9; 5,10.

[461] On iki kitaptan oluşan *Institutiones*'in ilk 4 kitabında (*De institutis coenobiorum–Tarikat Kuralları Hakkında*) keşişlerin yaşamına (giyinme, ibadet saatleri gibi) ilişkin kurallar düzenlenmiştir. Takip eden sekiz kitap (*De capitalibus vitiis–Temel Günahlar Üzerine)* bütünüyle tinsel yaşam ve günah telakkisi konularına ayrılmıştır.

Geiste der Lauheit)[462] içeriği itibariyle, can sıkıntısına ayrılan 10. kitabı (*Von dem Geiste der Betrübniß*)[463] tamamlar niteliktedir.

> Altıncı mücadelemiz, Yunalıların ἀκηδία (*acedia*) olarak tanımladığı, bizim sıkıntı (bıkkınlık) veya 'kalbin endişesi/sıkıntısı' olarak tercüme edebileceğimiz günaha karşıdır. O hüzün (gam) ile akraba olup esas olarak daha fazla gezgin keşişler ve çileci münzevîlerde görülür. *Acedia* çölde yaşayanlar için oldukça şiddetli ve sık olarak ortaya çıkan bir düşmandır. Özellikle önceden bilinen bir zamanda, altıncı saatte, keşişleri yükselen ateş ve bu kavuran ateşe eşlik eden baygınlık halleri, belirli saatlerde hasta ruhları yerden yere vurur. Evet, bazı yaşlıların söylediği gibi bu, 90. Mezmurda bahsi geçen, öğle demonu olsa gerektir. [464]

Yukarıdaki alıntıda Cassianus'un atıf yaptığı Mezmur'da (91,6)[465] bahsi geçen ifade "Ne de öğleyin yok eden kırgından"[466] olup, Cassianus metninde 'öğle demonunu' (*meridianum dæmonem*)[467] haline dönüşmüştür.[468]

Daha önce değindiğimiz üzere, Cassianus 6. yüzyılın ilk yarısından itibaren Latin Dünyası'nda başlayacak manastırlaşma hareketi öncesinde kavrama yeni bir içerik kazandırılmasında çok önemli bir görev üstlenmiştir. Kuşkusuz Cassianus'un şansı kavramın doğudan Latin Batı'ya yaptığı yolculuk ve çeviri yoluyla da olsa *yeniden* tanımlanma gerekliliğinin ortaya çıkmış olmasıdır. Ancak Cassianus'un asıl katkısı *acedia*'nın tanımlanmasından çok tedavisinde uygulanacak yöntemler üzerine yazdıklarında ortaya çıkar. Cassianus, çölde yaşayan münzevîlerin acı tecrübelerinden

---

[462] Cassianus, 1874. *Opera Omina - De coenobiorum institutis libri duadecim Liber nonus*: *De spritu Tristitiæ*. Ayrım: 351-360.

[463] Cassianus, 1874. *Opera Omina - De coenobiorum institutis libri duadecim Liber decimus: De spiritu Acediæ*. Ayrım: 360-398.

[464] "[201] Den sechsten Kampf haben wir gegen die Sünde zu bestehen, welche die Griechen ἀκηδία nennen, was wir mit [202] "Überdruß" oder "Angst des Herzens" übersetzen können. Sie ist verwandt mit der Betrübniß und hauptsäztlich mehr den wandernden Mönchen und Einsiedlern bekannt. Sie tritt für die in der Wüste Lebenden als ein ziemlich heftiger und häufiger Feind auf, der besonders um die sechste Stunde den Mönch beunruhigt und, wie zur vorherbestimmten Zeit auftretendes Fieber, die brennendste Glut ihrer Anfälle zur gewohnten und bestimmten Stunde in die kranke Seele schleudert. Ja. Einige Greise sagen, es sei der Teufel am Mittag, von dem im neunzigsten Psalm die Rede ist". Cassian, 1879a. *Von den Einrichtungen der Klöster* (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis)*, 10,1.
Yukarıdaki bölümün İngilizce çevrisi (*Of the Spirit of Accidie*) için http://christianbookshelf.org/cassian/the_works_of_john_cassian_/chapter_i_how_our_sixth.htm'e
Latince orjinali için Cassianus, 1874. *Opera Omnia - De coenobiorum institutis libri duadecim Liber decimus: De spiritu* Acediæ'ye bakılabilir.

[465] *Septuaginta* da 'öğle demonu' haline dönüşen (90,6) sıra sayılı Mezmur'a atıf yapılmaktadır. *Septuaginta*'da sıkça geçen *akédia* daha çok ümitsizliğe yakın bir anlamda kullanılmıştır.

[466] Kırgın: Bulaşıcı hastalık, kıran. *Kitabı Mukkades*, Mez. 91,6.

[467] Kavramın yalın hali (*Nominativ*) '*meridiani daemon*'dur.

[468] "*Denique nonulli senum hunc esse pronuntiant meridianum dæmonem, qui in psalmo nonagesimo nuncupatur*." Cassianius, 1874. *Opera Omnia, liber decimus-de spiritu acedia*. Ayrım: 359-363.

hareketle kaleme aldığı *Institutiones*'in X. kitabında (*Liber decimus: De spiritu Acediæ*; 7-25) ve *Collationes patrum*'un V. kitabında (V, 14) manastır keşişlerini bekleyen *acedia* tehlikesine karşı uygulanması gereken tedavi yöntemleri (*remedia*) üzerine bilgiler verir.

Cassianus keşişleri bekleyen en büyük tehlikenin gevşeklik, başıbozukluk ve aylaklık olduğuna inanır. Bu tehlikelere karşı, kendisinden önceki Kilise Büyükleri gibi sadece tinsel müdaafa önlemleri önermekle kalmaz, bedensel çalışma ve kol emeğinin *acedia* illetiyle ortaya çıkan tüm dertlere deva olacağını savunur: Çalışmak birçok günahın alt edilmesi için tek çaredir. Cassianus'un keşişlere musallat olan derdi ve çaresini dünyevîleştirme çabaları, yaklaşık iki yüzyıl sonra Aziz Benedictus'un 'ibadet et ve çalış' ifadesiyle şekillenecek yeni manastır etiğinin habercisi niteliğindedir.[469]

Cassianus 'fena huylar' olarak tanımladığı günahların sayısını Evagrios gibi sekiz ile sınırlamıştır. *Institutiones*'in V. kitabında sekiz fena huyu şöyle sıralar: Oburluk, zina, açgözlülük, öfke, keder/hüzün, *acedia*, nafile şan/şeref hırsı, kibir.[470] Cassianus fena huyu (*vitium*)[471], daha sonraki yüzyıllarda Hıristiyanlığa özgü etik anlayışında yer aldığı anlamında değil, daha çok tutkuların itkisiyle ortaya çıkan, günaha eğilim (*passiones animae*)[472], anlamında kullanmıştır. (Post, 2011, s. 29)

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere *acedia* kavramına yüklenen anlam zaman içinde değişime uğrayacaktır. Başlangıçta münzevîlere musallat olan bu illete demonların neden olduğu ve tedavisinin ise ancak daha fazla ibadet yapmakla sağlanabileceğine inanılmıştır. Kavramın *kayıtsızlık* halinden, *gevşeklik* (başıboşluk) haline evrilmesi, Batı'da yeniden tanımlanma çabalarına denk düşer. *Acedia*'nın musallat olduğu münzevîleri kendilerine ve çevrelerine karşı kayıtsız bırakan bir illet

---

[469] *Institutiones*'u oluşturan XII. kitap incelendiğinde, oruç tutmanın erdemi ve sağlık açısından faydası, aşırı şarap tüketiminin zararları, cinsel hazza gem vurulması gerekliliği, oburlukla mücadele için beslenme önerileri, ruhun ilacı olarak ibadet ve benzeri konularda çok sayıda ayrıntının düzenlenmiş olduğu görülür. Kuşkusuz tüm bu ayrıntı zenginliğine karşın Cassianus'un eseri ancak Aziz Benedictus Nizamnamesi'nin (*Regula Benedicti*) habercisi olarak kabul edilebilir.

[470] "*Primum gastrimargia, secundum fornicationis, tertium philargyria, quatrum ira, quintum tristia, sextum acedia, septimum cenodoxia, octavum superbia*" Cassiani, 1874. *Opera Omnia, liber quintus-de spiritu gastrimargiae*. Ayrım: 203-204.

[471] *Vitium* (Lat.), eksiklik, zarar (verme), sakatlık, yanlış adım (suç), kötü işaret anlamlarını da taşımaktadır.

[472] Ruhun tutkuları.

olarak tanımlanması ruhanî karakterini öne çıkarırken, manastırlarda ortak yaşama geçen keşişler arasında hızla yayılan gevşeklik ve başıboşluk salgını ise dünyevî karakterine işaret etmektedir. İlletin tedavisi için önerilen tedavi reçeteleri bu değişimi teyid eder: Çileci münzevîlere demonların saldırısından korunmak için daha fazla ibadet yaparak Tanrı'ya sığınmaları önerilirken, keşiş biraderler onları yoldan çıkaran düşüncelere karşı, bedenleriyle çalışarak karşı koyabilirler.

Bedensel çalışma son tahlilde, tinsel bir disiplini de gerekli kıldığı için keşişin başıboş kalarak fena huyların esiri olmasına engel olur. *Acedia* nedeniyle çalışma yetisini kaybeden bir keşiş, başka fiziksel bir hastalık nedeniyle yatağa düşen biraderinden farklı bir konumdadır. Birincisinde alabildiğince bir başıbozukluk, kendini fena huylara karşı *bilinçli* bir biçimde savunmasız bırakma söz konusu iken, ikincisinde istem dışı gelişen geçici bir güçsüzlük hali, yani hastalık söz konusudur.

Kuşkusuz Cassianus'un *acedia* kavramına kazandırdığı dünyevî kimlik, onun başat bir ruhban hastalığı olma özelliğini değiştirmez. Ancak Cassianus'un kavramı yeniden tanımlama çabası, Avrupa topraklarında 6. yüzyıldan itibaren manastırlaşma hareketiyle başlayan sürecin önemli unsurlarından birisi olan, *ordo* kültürünün kol emeği olmadan var olamayacağına dair inancı pekiştirmesi açısından büyük önem taşır. Özellikle Benedikten Tarikatı manastırlarında başlayan ve 11. yüzyıldan itibaren hem tüm tarikatlarda uygulama imkânı bulan 'bahçe inşası' fikri, gevşekliğe karşı kol emeğini yüceltmenin sonuçlarından biridir.

4.2.5. Aziz Antonius'un Çilesi, *acedia* ve Demonlar[473]

Daha önceki bölümde anlatılanlardan anımsanacağı üzere, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde[474] münzevî bir yaşam sürmek için Mısır ve Libya çöllerinde inzivaya çekilen, aralarında Kilise Büyükleri'nin de olduğu, ilk Hıristiyanları tehdit eden *acedia*

---

[473] Bu bölümde Kilise Pederleri'nin 'şeytana uymamak için' demonlara karşı verdikleri mücadeleyi Aziz Antonius'un yaşadıklarından hareketle anlatmaya çalışacağız. Konuyu daha genel bir çerçeve içinde, Erken Ortaçağ'da Azizlerin demonlara karşı verdikleri mücadele bağlamında, ayrıntılı biçimde inceleyen bir çalışma için bkz. Dinzelbacher 1996, 27-80.

[474] Erken Hıristiyanlığın ilk Kilise Pederleri'nin münzevî bir yaşam sürmek ve İsa'nın kırk günlük inzivasına öykünmek üzere, 3.-5. yüzyıllar arasında, çekildikleri coğrafî bölge, Libya ve Mısır çöllerinden, Sina Yarımadası'na uzanan bölgeyle sınırlıdır.

illetine güneşin yükseldiği saatlerde ortaya çıkan ‘öğle demonu’nun (*meridianum dæmonem*) neden olduğuna inanıldığını belirtmiştik.

Öğle Demonu kavramı kayıtsızlık, bıkkınlık, durgunluk, hüzün ve benzeri belirtilerle kendini gösteren, münzevîlere özgü, *acedia*’yı tanımlamak için kullanılmıştır. Öğle demonu Tanrı’ya yakınlaşabilmek amacıyla dünyadan elini ayağını çekerek saltık bir yanlızlık süren çileci münzevîleri doğru yoldan çıkarmak için tehdit eden çok sayıda demondan sadece birisidir. *Acedia* günahına uygun olarak tasarlanmış Öğle Demonu’nun en belirgin özelliği, güneşin tepe noktasına ulaştığı, günün en dingin saatlerinde münzevîlere musallat olması ve adeta onları tutsak alarak, belirli bir süre için de olsa, yaşamdan koparmasıdır.

Bu bölümde Hıristiyanlık âleminin en büyük münzevîlerinden biri olan çileci Antonius’un yaşamı ve inzivaya çekildiği Libya çöllerinde demonlara karşı verdiği mücadeleye farklı bir bağlamda yaklaşmaya çalışacağız.[475] Münzevî Antonius’un kendisini yoldan çıkarmak için saldıran demonlara karşı yaşamı boyunca verdiği mücadele, İsa Mesih’in kırk günlük inzivasıdan (Tanrı tarafından sınanması) sonra, Hıristiyan dünyasınca tanınmış en ünlü *igvâ*[476] öyküsüdür.[477]

Soylu bir ailenin mensubu olarak 251 yılında Orta Mısır’daki Kome’de (Herakleopolis) doğan Antonius yirmi yaşında anne ve babasını kaybeder. Kısa bir süre sonra tüm mal varlığını yoksullara dağıtarak yaşamının geri kalan kısmını çileci bir münzevî olarak

---

[475] Hıristiyan dünyasının ilk münzevîlerinden biri olan Aziz Antonius ‘başrahip’, ‘büyük’ gibi ünvaların yanı sıra’rahiplerin babası’ olarak da onurlandırılmıştır. Aziz Antonius’un münzevî yaşamı üzerine bkz. Hawel, 1997, s. 29-36.

[476] Arapça’dan gelen *igvâ* sözcüğü F. Devellioğlu’nun Osmanlıca-Türkçe Lûgat’ında azdırma, azdırılma, baştan çıkarma, çıkarılma, yolunu şaşırtma, ayartma, ayartılma anlamlarına gelmektedir. Çalışmamız açısından, *igvâ* sözcüğü, Türkçe karşılıklarından daha zengin bir içeriğe sahip olması nedeniyle tercih edilmiştir.

[477] Aziz Antonius’un demonlar tarafından taciz edilmesi ve ayartılmasının öyküsü, resim, edebiyat, müzik ve düşünce alanında yüzyıllardır devam eden bir çekim gücü oluşturmuştur. Aziz’in demonlara karşı verdiği amansız mücadele Matthias Grünewald, Hieronymus Bosch, Martin Schongauer, Yaşlı Lucas Cranach, Yaşlı Pieter Brueghel, Salvator Rosa, Max Beckmann, Salvador Dali, James Ensor, Otto Dix, Max Ernst gibi farklı yüzyıllarda yaşamış ünlü ressamlar tarafından tasvir edilmiştir. Gustave Flaubert’in *Ermiş Antonius ve Şeytan* (2006) başlıklı anlatısı ve Schopenhauer, Heidegger gibi düşünürlerin metinleriyle tema, edebî ve felsefî boyutlarıyla işlenmiştir. Alman besteci Paul Hindemith 1935 yılında, Matthias Grünewald’ın Isenheim Sunağı’nın sağ kanadını oluşturan,‘Aziz Antonius’un Ayartılması’ (1513-16) isimli resminden hareketle ‘Ressam Mathis’ (*Mathis der Maler*) isimli bir opera bestelemiştir. Kuşkusuz bu listeyi uzatmak mümkün olmakla birlikte, çalışmamızın kapsamı çerçevesinde, sadece en önemli isim ve yapıtlardan bazıları anılmakla yetinilmiştir.

geçirmek üzere batıdaki Libya çöllerine doğru yola çıkar.[478] Sade yaşamı ve belagatiyle gezgin vaizlerin, inziva arayışındaki münzevîlerin takdirini kazanan Antonius'un çevresinde toplananlardan ruhanî bir cemaat oluşur. Mütevazı bir yaşam süren ve tüm ihtiyaçlarını kendileri karşılayan bu küçük topluluğun varlığı kısa sürede çevrede duyulur. Felçliler, cüzzam hastaları, demonların ruhlarını tutsak ettiğine inanılan her yaştan kadın, erkek, çocuk şifa bulabilmek için Antonius'un inzivaya çekildiği köye akın eder.[479] Takip eden yıllarda Antonius kısa bir süre İskenderiye'de ikamet eder, çöle tekrar döndüğünde ünü İmparatorluk sarayına kadar ulaşmıştır; Roma İmparatoru I. Konstantin ve oğullarıyla mektuplaşır.[480] Antonius'un yaşlılık yıllarında İskenderiye piskoposu Athanasius onu Ariusçulara vaaz vermesi için İskenderiye'ye davet eder. Antonius İskenderiye günlerinden sonra tekrar çöldeki münzevî yaşamına geri döner ve 356 yılında yüz beş yaşında ölür. (Grabner-Haider, 2007, s. 24-25; Fichtinger, 1995, s. 42)

Antonius'un ölümünden bir yıl sonra (357) öğrecisi ve sadık dostu İskenderiye piskoposu Athanasius, münzevî Antonius'un hayatını anlatan *Bios Antoniou*'yu (*Vita Antonii* Lat.)[481] yazar. Athanasius münzevîlerin, Libya'nın, Mısır'ın uçsuz bucaksız çöllerinde kaya kovuklarında, sazdan inşa edilmiş derme çatma kulübelerde Tanrı'ya adanmış çile dolu yaşamlarına büyük bir hayranlık duyar. Kitabın amacı Antonius'un yaşamını kayıt altına almak kadar, münzevî yaşam ülküsünü yüceltmektir. Tarihsel hatalar içermekle birlikte Athanasius'un yapıtı Antonius ve münzevî (*asetik*) yaşam tarzı üzerine en önemli kaynaklardan biridir.

---

[478] Antonius'un tüm mallarını yoksullara bağışma kararı almasında *Matta İncili*'nde (19,21) yer alan "İsa ona,'Eğer eksiksiz olmak istiyorsan, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle' dedi." çağrısından etkilendiğine inanılır. Bu inanca tanıklık eden ilk metin 4. yüzyılda Athanasius tarafından kaleme alınan Antonius'un Yaşamı (*vita Antonii*) isimli çalışmadır. (Athanasius http://www.unifr.ch/bkv/kapitel44-2.htm) Yine aynı tesbit, J. de Voragine tarafından 13. yüzyılda derlenen *Legenda aurea*'da yer almaktadır. (*Legenda aurea*, s. 71)

[479] İlerleyen yıllarda Antonius'un yanına akın edenler arasında sadece hastalar değil, Roma İmparatoru Diocletianus'un yönetim süresinde (284-305) Hıristiyanlara karşı yürüttüğü takipten kaçanlar da yer almaktadır.

[480] Antonius'un inzivaî yaşamının önemli bir bölümünde Doğu Çölü'de ikamet etmiştir. Doğu Çölü'nün de yer aldığı, Nil Nehri ile Kızıl Deniz arasında kuzeyden güneye uzanan bu bölge, daha çok sarp kayalıklar ve yer yer de kum çölleriyle kaplıdır. Su kaynakları olmadığı için yerleşimin de olmadığı bu bölge tarih boyunca, Güney-Batı yönünde kalan Libya Çölleriyle birlikte, inzivaya çekilen çileci münzevîlerin gözdesi olmuştur.

[481] Bu bölümde *Vita Antonii*'ye yapılan tüm atıflarda, *Bibliothek der Kirchenväter* (BKV) başlıklı web sayfası altında (http://www.unifr.ch/bkv/bucha10.htm) yer alan Almanca çeviri kullanılmıştır.

Resim 6

Athanasius *Vita Antonii*'de, keşişlerin babası olarak da anılan münzevî Antonius'un gündelik yaşamını ve demonlara karşı verdiği amansız mücadeleyi canlı ve ayrıntılı bir biçimde tasvir etmiştir. Antonius'un her günü, başta kendi nefsi olmak üzere, onu yoldan çıkarmaya kararlı demonlarla yaptığı mücadeleyle geçer. Aziz şeytanın ve

işbirlikçilerinin uykudaki bedenleri daha rahat ele geçirdiklerini bildiği için bazen geceler boyu uyku uyumadan günün ağarmasını bekler. Açlığını gidermek için biraz ekmek ve tuz yeter, ancak bedenini ayakta tutabilecek kadar su içer. Ama bu kısıtlı tayını da her gün değil, iki günde hatta dört günde bir yer; kaldı ki günlerinin çoğunu oruç tutarak geçirir. Genellikle yatak yerine toprağın üzerinde uyur, bazen örülmüş ince bir hasır, ona şilte vazifesi görür. Bedenini suya hemen hiç değdirmez.[482] Yaşamının sonuna kadar üstündeki çulu çıkarmadan yaşamıştır. Bedeniyle çalışmasının gerekmediği zamanların tamamını ibadete ayırır; Havari Aziz Paulus'un Kutsal Görev Gezilerini ve Mektuplarını, İncilleri ve Mezmurları tekrar tekrar okur, yüksek sesle tekrar eder.

Athanasius'a göre Antonius'un insanlardan uzakta, çekildiği ucsuz bucaksız çölde, bu denli disiplinli ve yalın bir yaşam sürmesi, kendi bilinçli seçimidir. Antonius, demonların onu Tanrı yolundan döndürmek için yaptıkları saldırılara karşı koyabilmesi için sağlam bir iradeye, inanmış bir ruha sahip olmasının gerektiğinin farkındadır. Antonius'un otuz beş yaşlarında iken demonların saldırısına uğramış ve büyük bir direnç göstererek, yaşamının sonuna kadar sık sık karşılaşacağı diğer saldırılarda olduğu gibi, Tanrı'ya olan bağlılığı ve inancı sayesinde kurtulmayı başarmıştır. Athanasius bu saldırıyı ayrıntılı ve renkli bir şekilde şöyle tasvir eder: Antonius bir gün yaşadığı köyün çevresindeki kaya mezarlıkta inzivaya çekilmeye karar verir. Çömezlerinden birine kendisine arada bir parça ekmek getirmesi dileğinde bulunarak yola çıkar. Mezarlıktaki odalardan birine kendini kapatarak tefekküre dalar. Ancak demonlar hemen Antonius'a hücum ederek onu taciz etmeye başlarlar. Sonraki gün ona ekmek bırakmak için uğrayan çömezi onu, kapısı kapatılmış mezar odalarından birinde, demonlar tarafından hırpalanmış ve bilincini kaybetmiş olduğu halde, yerde yatarken bulur. Baygın halde kulübesine getirilir, ancak uzun süre kendine gelemediği için yaşamından ümit kesilir. Gece yarısı kendine gelen Antonius çömezlerinden birine, mezarlıkta baygın biçimde bulduğu odaya tekar götürülmesini ister. Athanasius'a göre burada yeniden demonlar ile Antonius arasında büyük bir mücadele yaşanır. Demonların aslanlar, ayılar, leoparlar, yılanlar, kurtlar, akrepler şekline bürünmüş görüntüleri kendilerine has hareketler ve sesler çıkararak Antonius'un üzerine çullanırlar. Her tarafını ısırıp, tekmelemeye,

[482] Hıristiyanlık inancında bedeni sudan uzak tutmak (yıkanmamak) sıkça başvurulan kefaret yöntemlerinden birisidir.

çiğnemeye başlarlar. Antonius hayvan kılığındaki demonların bu saldırısından fiziksel olarak büyük acı çekmekle birlikte kararlı ve dingin bir ruh haliyle sabreder. Demonlar bedenine acı vererek onu alt edemiyeceklerini anlasalar da, saldırmaya devam ederler. Antonius demonlara şöyle seslenir: "Sizin gerçekten gücünüz olsaydı içinizden sadece birinin beni altetmek için gelmesi yeterdi, birlikte gelmeniz zayıflığınızı, acizliğinizi göstermektedir."

Antonius'un sarsılmaz Tanrı inancının demonların saldırılarına karşı onu koruyan bir sur görevi gördüğüne inanan Athanasius, daha sonra şöyle devam eder:

> Ancak Tanrı burada da onun mücadelesini unutmadı, bilâkis yardıma geldi. Çünkü Antonius damın açık olduğunu ve bir ışık huzmesinin ona uzandığını gördü. Demonlar aniden görünmez oldular, [Antonius'un] bedenindeki ısdırap derhal kesildi ve ev öncesinde olduğu gibi, zarar görmemiş haldeydi. Ama Antonius yardımı fark etti, nefes aldı, acıları azalmıştı ve görünüme sordu: "Neredeydin? Neden daha önce, benim acılarımı sona erdirmek için, gelmedin? Ve bir ses ona şöyle dedi: "Antonius, ben buradaydım, ancak senin mücadeleni [savaşını] görmek için bekledim. Sen yenilmeden mücadeleyi kazandığın için sana daima yardımcı olacağım ve seni her yerde tanınan biri kılacağım." [Antonius] bunu duyduğunda ayağa kalktı ve dua etti. O kadar çok güçlendi ki; şimdi öncesinden daha fazla güce sahip olduğunu fark etti. O zaman yaklaşık otuzbeş yaşındaydı.[483]

Münzevî Antonius'un, demonlarla giriştiği mücadele sadece kendisini yoldan çıkarma (ayartma) çabalarına karşı verdiği sınavla sınırlı değildir. Aziz demonlar tarafından tutsak edilmiş bedenleri de kurtarır. Athanasius, Antonius'un çabalarıyla tutsaklıktan kurtulan çok sayıda kurbanın hayata dönüşünden örnekler verir.

Bu noktada Antonius'a musallat olan demonlar ile *acedia* demonu arasında bazı farklılıkların varlığına dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle Aziz'in demonların tutsak ettiği kurbanları kurtarma yönteminin, büyük ölçüde İsa'nın kullandıklarıyla benzer olduğunu söyleyebiliriz. Antonius da İsa Mesih gibi karizmatik bir egzorsisttir; daha

---

[483] "Der Herr aber vergaß auch da nicht seines Ringens, sondern kam zu seinem Beistand. Denn als Antonius aufblickte, sah er das Dach geöffnet, und ein Lichtstrahl kam auf ihn herab. Die Dämonen wurden plötzlich unsichtbar, die Pein in seinem Körper hörte sogleich auf, und das Haus war wieder unbeschädigt wie zuvor. Antonius aber merkte die Hilfe, atmete auf, er wurde von seinen Schmerzen erleichtert und fragte die Erscheinung: "Wo warst du? Warum bist du nicht zu Anfang gekommen, um meine Qualen zu beendigen?" Und eine Stimme ertönte zu ihm: „Antonius, ich war hier, aber ich wartete, um dein Kämpfen zu sehen. Da du den Streit bestanden hast, ohne zu unterliegen, werde ich dir immer hilfreich sein, und ich werde dich berühmt machen allerorten". Als er dies hörte, stand er auf und betete. Er gewann soviel Kraft, daß er merkte, jetzt mehr Stärke zu besitzen als vorher. Damals war er nahe an fünfunddreißig Jahre alt." *Vita Antonii*, Kapitel 8-10.
Aynı öykü De Voragine'nin *Legende aurea*'sında da (s. 71-72) anlatılmaktadır.

sonraki bölümlerde İsa örneğinde anlatılacağı üzere, demonları kovma yeteneği kendisine Tanrı tarafından verilmiş güç ve izinden kaynaklanır. Antonius Tanrı tarafından, denendiği sınavlardan başarıyla geçmiş olmanın verdiği rahatlıkla, her fırsatta vahşî hayvan ve cazibeli kadın kılığında üzerine çullanan demonları sergilediği kararlı duruşla savuşturur. Bu nedenledir ki Antonius vaazlarından birinde, "*iğva* olmadan selâmet yok" der.[484] Yine demonlar ki, aslında tamamıyla görüntüler (serap) olarak mevcutturlar, sağlam bir inanç veya haç çıkartıldığında hemen ortadan yok olurlar.

Evagrios ve Cassianus'un münzevîleri ise *acedia* demonuna karşı Aziz kadar dayanıklı değillerdir; kolaylıkla teslim olurlar. Diğer taraftan *acedia* demonu hakkında hiçbir yerde ayrıntılı bir tasvire rastlanmaz; hangi hayvan veya mitolojik (efsanevî) yaratıklara benzediğini bilemeyiz. Bu noktada *acedia* demonu, münzevîlerin ve keşişlerin üzerine çöken bir *ağırlık*, onları yavaş yavaş yoldan çıkaran, farklı bir *ruh hali* olarak tanımlanabilir. Sinsi karakterli *acedia* demonu gözle görülmediği gibi fiziksel olarak mücadeleye de girmez, tek hedefi keşişin ruhunun adım adım ele geçirilmesi ve nihayet Tanrı yolundan tamamıyla uzaklaştırılmasıdır. O da, Antonius'a musallat olan demonlar gibi insanî zaaflardan medet umar, ancak bunu yavaş yavaş ve gürültüsüzce yapar.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Hıristiyanlık inancında insanları Tanrı yolundan döndürmek için şeytan ve işbirlikçileri demonlar tarafından yürütülen saldırılara karşı verilen mücadele Aziz Antonius'un kişiliğinde ve yaşamında sembolleştirilmiştir. Buna karşın *acedia* (öğle demonu), Hıristiyanlık doktrininde tanımlandığı şekliyle *demon* kültünden çok daha farklı bir mecrada, uzak durulması gereken kötü huylar-fenalıklar arasında tanımlanmıştır. Son tahlilde *acedia* umarsızlıktan hüzne giderek tembellik batağında sapkınlaşan bir ruhun düştüğü biçare hal olarak da tanımlanabilir.

---

[484] "*Ohne Versuchung kein Heil*" Derwahl, (Ed.), 2005, s. 84.

4.2.6. Erken Ortaçağ'da Başlayan Değişim; Dünyevîleşen Günah *acedia*

Erken Hıristiyanlığın münzevî çilecilerine (*anachoreta, Lat.*) musallat olan *acedia* illetinin ilâcının, sanıldığı gibi, manastır hayatı olmadığı kısa sürede anlaşılacaktır. *Acedia* artık sadece münzevîlere özgü bir hastalık olmaktan çıkmış, boyut değiştirerek manastırların korunaklı duvarları arasında gruplar halinde yaşayan keşişleri etkilemeye başlamıştır. Ancak durum sanıldığından daha vahimdir; hüzünlü bir tembelliğin eşlik ettiği kayıtsızlık ve umarsızlık hali manastırların dışına taşmıştır bir kere. Bu durum *acedia*'nın sınırlı hedef kitlesinde yaşanan önemli değişime, yani artık sadece ruhban kesimini etkileyen bir tehdit olmaktan çıktığına da, işaret etmektedir.

Bu değişimde, münzevîler ile sınırlı bir *acedia* algısının, Avrupa topraklarında başlayan manastırlaşma hareketiyle giderek önemini yitirmesi önemli bir rol oynamıştır. İnsanlardan kaçarak bireysel nedamet getirme ve kefaret ödeme yerine, dünyevî kaygılar (kötülükler) ile daha etkin mücadele edebilecek, direnç gösterebilecek erdemlerin öne çıkarıldığı bir döneme girilmiştir. Ancak *acedia*'nın bütünüyle dünyevî bir karaktere bürünmesi 13. yüzyılda başlar.[485]

Latin Dünyası'nda 7. yüzyıldan itibaren *acedia*'nın yerine *tristitia*'yı (hüzün, dert, keder) koyma çabaları ağırlık kazanır. Bu yeni kavrayışı kurala bağlama arayışlarının ilk adımı Büyük Gregorius (540-604)[486] tarafından atılacaktır. Gregorius ilk kez Cassianus'un tanımladığı Sekiz Büyük Fenalık ile rekabet edebilecek 'Yedi Büyük Günah'ı listeler. Yaklaşık iki yüzyıl arayla hazırlanan bu iki liste arasındaki en temel fark, Cassianus'un listesinde *acedia* olarak tanımlanan fenalığın, Büyük Gregorius'un listesinde *tristitia* günahı içinde erimesidir. Gregorius'un *acedia*'yı önemli görmemesinin nedenlerini tahmin edebilmek güç olmakla birlikte, aslı Yunanca olan kavramı Latin dünyasına yabancı bulması, *acedia*'yı patolojisi ile öne çıkan doğal bir fenomen olarak gördüğü için etik olarak önemsememesi veya sayı sembolizmi bağlamında yedi sayısına atfettiği değer gibi farklı nedenler öne sürülmüştür. (Post, 2011, s. 35; Wenzel, 1967, s. 24-26)

---

[485] Ortaçağ'da *acedia*'nın dünyevîleşmesi ve melankolinin hızlı yükselişine rağmen, bu iki kavramın birbirinden belirgin biçimde ayrıldığını söyleyebilmek mümkün değildir. En azından iki kavram Geç Ortaçağ'a kadar anlamları örtüşmüş biçimde kullanılacaktır.

[486] Daha çok yazdıklarıyla tanınan Benedikten din adamı Büyük Gregorius, 590 yılında Papa seçilmiştir.

Kuşkusuz Büyük Gregorius'un yaklaşımından hareketle Cassianus'un *acedia* tanımının *tristitia*'dan bütünüyle bağımsız olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Ancak *acedia* kültünün yeşerdiği ve kabul gördüğü coğrafyadaki değerler dizgesinin, taşındığı 6. yüzyılın Latin dünyasında önemini koruyabilmesi artık mümkün değildir. Bu bağlamda Gregorius'un yeni listesinde *acedia* yerine *tristitia*'ya yer vermesi, değişen yaşam koşullarının dayattığı gerçeklere daha uygun düşen bir tanım yapma amacının yanında, yedi büyük (ölümcül) günahın tanımlandığı listenin Hıristiyanlık dünyasında, Kilise nezdinde, gördüğü saygınlık ve kabulün sonucudur.[487]

Diğer yandan Büyük Gregorius'un temel günahlar listesinde *acedia*'nın yer bulamaması, yukarıda anılan nedenler yanında, etimolojik kaygılardan da kaynaklanmış olabilir. Cassanius tarafından *acedia* sözcüğüne karşılık olarak Latince'de karşılık arama çabalarının (*anxietas, taedium cordis* veya *tristitia*) son tahlilde kavramın içeriğini karşılamaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenledir ki, Augustinus ve Ambrosius gibi Kilise Pederleri tarafından yazılan metinlerde *acedia* sözcüğü kullanılmamış, Hieronymus tarafından Yunanca'dan Latince'ye yapılan İncil çevirisinde (*Vulgata*) *acedia* yerine *taedium* tercih olunmuştur. (Post, 2011, s. 38)[488]

Büyük Gregorius gibi çağdaşı Sevillalı Isidorus'un da (560-636) büyük günahları katagorize etme çabası içinde olduğunu görüyoruz. Isidorus'un, Cassanius'un sekizli ve Büyük Gregorius'un yedili ayrımlarına ilâveten *acedia*'nın *tristitia* yanında ilâve temel günah olarak yer aldığı bir liste yaptığını biliyoruz. (Post, 2011, s. 37) Isidorus'un listesini takip eden yüzyıllarda ortadan kaybolan *acedia* günahı, 12. yüzyılda bu kez Saint Victorlu Hugo'nun (1096-1141) temel günahlar listesindeki yedi günahından biri olarak karşımıza çıksa da, eski önemine hiçbir zaman kavuşamadığı görülüyor.[489]

---

[487] Yedi Ölümcül Günah'ın Hıristiyan etiği bağlamında kısa bir tahlili için Bkz. Schallenberg, 2007, s. 21-28.

[488] Cassianus'dan Büyük Gregorius'a kavramın dönüşümü üzerine ayrıntılı bir analiz için bkz. Wenzel, 1967, s. 23-46.

[489] Erken Ortaçağ'dan başlayan değişimin Skolastik öğreti çerçevesinde yorumlanması ve değişime uğraması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Wenzel, 1967, s. 47-67.

V. BÖLÜM: İNANÇ, BEDEN VE TIP: HIRİSTİYANLIK İNANCINDA CİNLENME VE TANRISAL ŞİFA

Yunan kültürünün ve Roma medeniyetinin yaklaşık bin yıl boyunca zenginleştirdiği Antikçağ'ın 4. yüzyıla gelindiğinde siyasî mirası, bölünmüş bir imparatorluk (395) ve Avrupa topraklarında kök salmaya başlamış yeni bir dindir. Hıristiyanlığın putperest Roma İmparatorluğu'nda 391 yılında devlet dinî olarak kabul edilmesiyle dünya tarihinde yeni bir dönem başlayacaktır. Hıristiyanlığın Avrupa topraklarında yayılmasıyla, İÖ 5. yüzyılda Hippokrates tarafından temelleri atılan ve 2. yüzyılda Galenos tarafından geliştirilen doğa-bilimsel tıp geleneği kesintiye uğrayarak, dinsel tahakküm altına girecektir.[490]

Dinler tarihi uzmanı Edwin Yamauchi Antikçağ'ın Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına denk düşen bu döneminde dört farklı hastalık etiyolojisi modelinin söz konusu olduğunu belirtiyor.[491] Bunlardan ilkinde hastalıkların nedeni olarak tamamıyla tanrısal güçler (*deity*) görülür. İkinci modelde doğaüstü güçler hastalıkların nedeni olarak tanrılardan daha fazla önem taşımakta, üçüncü modelde ise hastalıklar genellikle büyücü (*sorcerer*) veya sihirbaz/gözbağcı (*magician*) tarafından icra edilen büyü ile ilişkilendirilir.[492] Dördüncü modelde hastalıklar bütünüyle tecrübe ve araştırma ile keşfedilebilecek doğal nedenlerden (*natural causes*) kaynaklanır.

Antikçağ'da her toplumun bünyesinde bu hastalık etiyolojisi modellerinden birini veya birkaçını barındırdığını söyleyebiliriz. Her modelde hastalık nedeni farklı olduğu için tedavilerde farklı olacaktır: tanrısallık atfedilen hastalıkların tedavisi için dua etmek, kurban adamak veya nedamet getirmek ibadet yöntemlerine başvurulurken, demonların neden olduğu hastalıkların tedavisinde demon kovma, şeytan çıkarma gibi doğadışı

---

[490] Bu sürecin kısa ve özlü bir tahlili için bkz. Kee, 2005, s. 1-8.
[491] E. Yamauchi'den aktaran Ferngren, 2009, s. 43-44.
[492] Referans verilen metinde üçüncü model için kullanılanan ifade şöyledir: "*The third ascribed sickness to magic, which was most often performed by a sorcerer or magician.*" (Ferngren, 2009, s. 43)
Burada *sorcerer* ve *magician* kelimelerinin veya (*or*) ile bağlanmasının sorun teşkil ettiğini düşünüyoruz. Her iki kelimenin de Latince zehir terkipçisi anlamına da gelen *veneficus* ismi ile karşılandığını ve çoğunlukla 'büyücü'yü tanımlamak için kullanıldığını belirtelim. Ancak Persçe *magus*'dan (rahip) türetilen *magician* daha geniş bir anlama sahip olup, yerine göre gözbağcı, sihirbaz, hokkabaz giderek şarlatana uzanan bir anlam bütünlüğünde kullanılmaktadır. Ancak birinci anlamının 'büyücü' olduğunu yineleyelim. *Sorcerer*'in de, 'büyücü' anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, referans metinde özensiz bir kullanım olduğu düşünülmektedir.

iyileştirme yöntemlerine başvurulur. Büyü ile gelen hastalıkların tedavisi ancak karşı-büyü ile mümkün olurken, bazen doğal nedenlerden kaynaklanan hastalıkların tedavisinde Asklêpios veya İsa Mesih gibi kişiliklerin mucizelerine ihtiyaç duyulur.

Her insanın kurtarılması gereken bir ruhu olduğuna inanan Katolik Kilisesi, öğretileri, ritüelleri ve sakramentleri ile beşikten mezara inananların yaşamını *gözeten* bir sistem kurar. İlerleyen yüzyıllarda Hıristiyanlık kendi teşhis ve tedavi yöntemlerini geliştirerek, tıp alanında küçümsenmeyecek yeniliklere imza atarken, tohumları 7. yüzyılda atılan, 10. yüzyıldan itibaren gelişen manastır tıbbı, özellikle tedavi alanındaki ilerlemenin motoru olacaktır. Ancak erken Hıristiyanlığın *beden* ve *ruh* arasında yaptığı kesin ayrımın en önemli sonuçlarından biri, Kilise'nin kontrolünde ruhban sınıfı tarafından icra edilen yeni bir tedavi etiğinin yerleşmesine olanak sağlamasıdır. Bu yeni etik sayesinde, Antik dünyanın 'tedavi sanatı'nın yerine inancı koyarak bedenin önemsizliğine, işlediği ölümcül günahlara vurgu yapan bir söylemin inşası olanaklı hale gelecektir.

Özellikle Yüksek Ortaçağ'dan itibaren salgın hastalıklar kadar doğumdan gelen fiziksel kusurlar, akıl sağlığı bozuklukları, fiziksel farklılıklara dayalı aykırılıklar, Tanrı'nın yeryüzündeki gidişata duyduğu öfkenin karşılığında insanların ödediği bedel olarak görülecektir. Kuşkusuz Batı Dünyası'nda Erken Ortaçağ boyunca antik mirasın unutuluşu ile sonuçlanacak bu *dönüşüm* sadece tıp alanında değil, yaşamın her alanında etkisini göstermiştir. Dikkat çekici olan, İsa Mesih'in havarilerinin öncülük ettiği Ortadoğu merkezli asetik *yaşam tarzı*nın, uzun bir süre sonra Avrupa topraklarında manastırlarda yeniden inşa edilmesiyle hayata geçirilmesidir.

İsa Mesih'in doğduğu topraklarda köklü bir tedavi geleneği olduğu bilinmekle birlikte bu geleneğin, Yunanistan Yarımadası'nda başlayan, Anadolu ve Roma İmpatorluğu topraklarında gelişerek süren bilimsel-rasyonel tıp anlayışından farklı olduğunu görüyoruz. Geçmişi Babil ve Pers kültürüne uzanan bu tedavi geleneği, yaşamın her alanında doğaüstü güçlere atfedilen aşırı önemden ve yaygın batıl itikatlardan beslenmiştir. Romalı Yahudi Josephus Flavius'un (1. yy.) yazdıklarından Filistin

topraklarında yaşayan Essenliler Tarikatı'nın[493] egzorsizm yoluyla hasta tedavi ettikleri öğreniyoruz.

Sina Yarımadası'nın kuzeyinde kalan topraklarda hastalanmış (cinlenmiş) bedenlerin egzorsizm yoluyla tedavisi (*Heilmagie*) kuşkusuz ilk kez İsa Mesih ile başlamamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, doğaüstü güçlere önem atfeden diğer arkaik kültürlerde olduğu gibi İbraniler de, farklı yöntemler kullanarak bedeni işgal eden, hastalığa neden olduklarına inanılan kötücül güçlerden kurtulmanın yollarını aramışlardır. Yöre halkları arasında, başta hastalıklar olmak üzere, yaşamın her alanındaki olumsuzlukların kaynağı olarak 'büyü'nün görüldüğünün en önemli kanıtı Eski Ahit'tir.[494]

İbrani egzorsist, amuletler yardımıyla farklı karşı-büyü yöntemleri kullanarak cinleri bedenden kovar ve hastaları tedavi eder. Hastalıklı bedenden cin çıkarır, şeytan kovarken kullandığı geleneksel araçlar (amuletler, formüller ve sihirli karışımlar ve benzerleri) ve *tedavi* şekli büyük ölçüde zararlı büyü ile uğraşan büyücünün kullandığı yöntemlerle örtüşür. 'Karşı-büyü' tanımından da anlaşılabileceği üzere, daha üstün veya kuvvetli bir ak (yararlı) büyü yardımıyla hastayı kurtarmayı amaçlayan bir yöntemdir. Burada farkı yaratan niyet, yani ak veya kara büyü arasında yapılan seçimdir.[495]

> Bu demonoloji [şeytanların varlığını araştıran ilim] inanışı uygulamaya geçirilmiş ve Yahudiler Helenistik dönemde egzorsist olarak nam salmıştır. Şeytanların sebep olduğu rahatsızlığa karşı doğal tepki, egzorsistin, mükemmel (*par excellence*) büyücünün yarattığı doğaüstü bir rahatlamaydı. Büyü, etkili teknik ve formülleri kullanarak belirli bir amaç için doğaüstü güçlerin zorlanması olarak tanımlanabilir; yazılı kurallar ve maddelerin yanı sıra bu tür bir güce sahip kişinin adını söyleyerek ruh çağırma yöntemine de başvurulurdu. Egzorsizm gündelik yaşantının bir parçası hâline geldiğinden ve menedilmesi İncil'de emredilen birtakım göreneklere ters düşeceğinden Yahudilerce yasaklanmamıştı. (Dols, 2013, s. 240)

Aşağıda göreceğimiz gibi Yeni Ahit'te cinlenmiş bedenler ve tedavisi üzerine anlatılanlar bütünüyle İsa Mesih'in karizmatik kişiliğine uygun düşer ve geleneksel

---

[493] Essenliler, Sadukiler ve Ferisiler gibi 1. yüzyılda Filistin topraklarında örgütlenmiş Yasa'yı (*Tevrat*) kendilerine göre yorumlayan İbrani tarikatlarından biri.

[494] Eski Ahit'te ve Musevi toplumunda delilik, büyü, tıp ve demonoloji üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Dols, 2013, s. 227-240. Eski ve Yeni Ahit'te tıp, mucize ve büyü üzerine bkz. Kee, 2005. Eski ve Yeni Ahit'te 'büyü' üzerine bkz. Yamauchi (1983). http://www.theologicalstudies.org.uk/philosophy.php (Erişim: 10 Eylül 2011).

[495] Antikçağ'da zararlı büyü ve karşı-büyü sanatı ve tedavi amacıyla kullanılan büyü yöntemleri için bkz. Önnerfors, 1995; Riha, 2005, s. 64-72; Luck, 1990; Akın, 2011, s. 31-45; 65-106.

İbrani egzorsizmden ayrılır. İsa'nın bir sözüyle hastalığın kaynağı kötücül güç bedenden ayrılır, *geleneksel* cinlenme olarak tanımlanan durumlarda bu süreç çok daha uzun sürer ve sancılıdır. Demon bedeni terk etmekte direnir, uzun mücadele sonucunda tam zayıfladığı ve bedeni terk edeceğinin sanıldığı bir anda tekrar güçlenerek bedende tutunur. Egzorsist'in karşı-büyü yapabilme (tedavi) gücüne göre beden galip gelir veya hasta kaybedilir.

5.1. *CHRISTUS MEDICUS*: HIRİSTİYANLIĞIN İLK HEKİMİ İSA MESİH

İsa Mesih'in havarilerinin öncülük ettiği Ortadoğu merkezli asetik *yaşam tarzının*, uzun bir süre sonra Avrupa topraklarında, manastırlarda, yeniden inşa edilmesiyle başlayan süreç, sadece Dinler Tarihi açısından değil, dünya tarihi için de sonuçları itibariyle dikkat çekicidir.

Hıristiyanlığın ilk yıllarında İsa Mesih'in şifa veren mucizelerine tanıklık eden Yeni Ahit'te yazılanlardan hareketle tıp tarihinde yeni bir dönemin başladığını söyleyebiliriz.[496] Ortaçağ'ın sonlarına kadar sürecek bu dönemin belirgin özelliği, doğaüstü nedenlere bağlanan hastalıklara şifanın Tanrı tarafından bahşedildiğine dair inançtır. Tanrısal şifa üzerine birinci elden tanıklıkları ruhanî (mucizevî) çok sayıda tedavinin anlatıldığı Yeni Ahit'te buluruz:

> Hz. İsa'nın yaptıklarını anlamlandırırken ilk şifa yöntemi elenebilir: İncil'deki dört kitapta Hipokrat tıbbının kullanıldığı yöntem ve teknik dille ilgili bir kanıt yoktur. Hz. İsa Galileli bir Hasid ya da mübarek bir zat, Yahudilikteki kadim peygamberlik geleneğinin bir vârisidir. Bu "din adamı" en çok "karizmatik bir hoca, şifacı ve egzorsist" olarak dikkat çekmiştir. Gerçekten de ilk başta kalabalıkları çeken şey muhtemelen Hz. İsa'nın şifacılığıyla şeytan çıkarmasıydı; sonradan bu kalabalıkların bir kısmı onun öğretilerine inanmıştı. (Dols, 2013, s. 240-241)

Paulus'tan Koloseliler'e Mektup'da (4,14) hekim olduğu yazılan Luka İncil'inin yazarı havari Antakyalı Luka'nın İsa Mesih'in yarattığı mucizelere tanıklık etmesinin dışında mesleğinin icrası konusunda herhangi bir bilgimiz yoktur. İsa Mesih, Yeni Ahit'in

---

[496] Kuşkusuz İsa bu alandaki ne ilk ne de tek kişiliktir. Onun önemi Hıristiyanlıktaki örnek-model kimliğinden kaynaklanmaktadır: "Intertestamental [Eski ve Yeni Ahit'in yazılması arasındaki dönem] literatürde, bihassa Kumran metinlerinde, İncil'de geçen temel figürlerin çoğuna Hz. İsa'nınkine benzer bir şifa kudreti bahşedilmiştir; günahları bağışlama kudretleriyse şifacılıklarıyla eşdeğerdir." (Dols, 2013, s. 243)

birçok yerinde şifa dağıtan *Christus medicus*[497] olarak karşımıza çıkar. İsa'nın hekimliği, Peygamber kimliğinin oluşmasında çok önemli bir rol oynar. Tüm *karizmatik* kişiliklerde görüldüğü gibi insanların bedenen ve ruhen çaresiz, mutsuz, hasta olduğu zamanlarda yaptığı mucizelerle onlara her şeyden önce *umut* verir, inançlarını tazeler. Hastaların, acı çekenlerin, yoldan çıkmışların yardıma (hekime) ihtiyacı olduğunu Luka İncili'nde "Sağlıklı olanların değil, hastaların hekime ihtiyacı vardır" (5,31) sözleriyle ifade eder.

Ruhları demonlardan kurtaran, hasta bedenleri iyi eden İsa Mesih'in dokunmak suretiyle insanlara dağıttığı şifadan çok umuttur son tahlilde. Vaazlarını dinlemeye gelenlerin çoğunluğu onun yeni din hakkında söylediklerinden çok dağıtacağı şifa, vereceği umutla ilgilenmişlerdir. "İsa'yı dinlemek ve hastalıklarına şifa bulmak için gelmişlerdi. Kötü ruhlar yüzünden sıkıntı çekenler de iyileştiriliyordu." (Luk. 6,18) Bir müminin iyileşmesi yüzlercesi, binlercesi için Tanrısal şifanın gerçekleşebileceğine olan inançlarını güçlendirecek, kendilerini daha iyi hissetmelerini sağlayacaktır. "Kalabalıkta herkes İsa'ya dokunmak için çabalıyordu. Çünkü O'nun içinden akan bir güç herkese şifa veriyordu." (Luk. 6,19) İsa Mesih'in *şifa niyetine* dağıttığı bu umut Hıristiyanlık inancının, erken yüzyıllarından başlamak üzere, en önemli dayanaklarından, güç aldığı noktalardan biri olmuştur.[498]

İsa kendisini hiçbir zaman hekim olarak tanımlamamıştır. İlk kez Antakyalı Aziz Ignatius (110 dolayları) onun hekim kimliğinden söz eder, daha sonra onu *Christus medicus* olarak tanımlayanların sayısı çığ gibi büyüyecek, Kilise babaları onun şifa veren hekim kimliğine öyküneceklerdir.[499] İsa'dan sonra şifa dağıtma geleneği öncelikle havariler olmak üzere, daha sonra Kilise büyükleri, piskoposlar ve rahipler tarafından sürdürülecektir. Kuşkusuz havariler için bir *yetkilendirme* söz konusudur: "İsa

---

[497] *Christus medicus*'u teolojik (s. 21-153), insan bilimleri (s. 154-192), kültür tarihi (s. 192-219) ve ikonografi (s. 221-244) gibi farklı bağlamlarda inceleyen bir çalışma için bkz. Gollwitzer-Voll, 2007. İnciller'de İsa'nın hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi (mucizeler) üzerine bkz. Kollmann, 2011, s. 79-98. Bir ideal, bir örnek olarak *Christus medicus*'un analizi için bkz. Schipperges, 1993, s. 203-212.

[498] Daha önce keşiş melankolisi olarak tanımlanan *acedia* hastalığı anlatılırken belirtildiği gibi umutsuzluk, inancın canlı tutulmasının önündeki en büyük engellerden biri olduğu için her zaman tehlikeli olarak görülmüştür. İsa Mesih'in hastalara, şifa anlamında, 'umut dağıtması'na bu bağlamda yaklaşılması gerektiğine inanıyoruz.

[499] İsa'yı *Christus medicus* (*magnus medicus*) olarak tanımlayan çok sayıda ünlü arasında Aziz Ambrosius, Aziz Augustinus, Boethius ve Bingenli Azize Hildegard'ın isimleri sayılabilir. (Schipperges, 1993, s. 205 vd.)

Onikiler'i yanına çağırıp onlara bütün cinler üzerinde ve hastalıkları iyileştirmek için güç ve yetki verdi." (Luk. 9,1); "Orada bulunan hastaları iyileştirin ve kendilerine 'Tanrı'nın Egemenliği size yaklaştı' deyin." (Luk. 10,9)

İsa Mesih tarafından dağıtılan şifanın yukarıda belirttiğimiz umut veren yönü kadar önemli bir boyutu da 'günahkârlık hastalığı'nın tedavisine yönelmiş olmasıdır. Ancak Kilise'nin Ortaçağ boyunca bedensel hastalıklardan daha çok başını ağrıtacak bu dertle başa çıkabildiğini söylemek mümkün değildir. Hippolu Aziz Augustinus'un ölümüyle (430) İsa'nın *Christus medicus* kimliğinin yavaş yavaş ortadan kalktığını ancak, her acil durumda başvurulacak daha popüler bir 'kurtarıcı' İsa kimliğinin yaygınlaşmaya başladığını söyleyebiliriz.

Kilise babaları tıbba ilişkin her türlü sorunun Hıristiyanlık inancının öngördüğü faziletli bir yaşam tarzıyla çözülebileceğine inanmış olsalar da, başta İskenderiyeli Clemens (250-211/218) ve Aziz Hieronymus (342-420) olmak üzere Tertullianus (150-230), Lactantius (yak. Öl. 325) ve Kapadokyalı Gregorios'lar (330-390; 325/340-394) gibi anatomi ve fizyoloji üzerine düşünmüş erken dönem Kilise Pederleri'nin diyet ve hijyenin (yıkanma) insan sağlığı üzerindeki önemi üzerine yazmaktan da geri durmadıklarını görüyoruz. Ancak bedene olan *özeni* ifade eden bu kavramların abartılarak sonuçta aşırı içki ve yemeğe, yani lüks ve sefahat dolu bir yaşama dönüşmesine kesinlikle karşı çıkılacaktır.

Erken Hıristiyanlığın Kilise büyüklerinin Hippokrates ile başlayan doğabilimsel tıbba yeni bir şeyler kattıklarını söylemek pek mümkün değildir. Tüm güçleriyle, inançları doğrultusunda sahip oldukları bilgilerin, bedenin eğitilmesi ruhun yüceltilmesi için nasıl kullanılabileceğine çalışmışlardır. Yine de, ilk Hıristiyan hekimlerin ve Kilise büyüklerinin Hippokrates, Dioskorides, Galenos veya Soranos gibi putperestlerin eserlerinden faydalanmaları, giderek onların teşhis ve tedavi yöntemlerini kullanmaları çelişki yaratmaz. Bu kabulde büyük ölçüde Hıristiyanlığın insanlara bu kadar faydalı olan *bilimsel* tıbbı, elinin tersiyle itecek, yok sayacak gücü kendinde görememesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Hıristiyanlığın beden ve sağlık konusunda yukarıda değindiğimiz çelişkili tutumuna; Erken Ortaçağ'a kadar olan dönem boyunca beden sağlığının gerekliliği ve anlamının sürekli sorgulanmasına karşın ilk kutsal metinlerde, en azından beslenme açısından ortak bir amaca yönelmiş pratik önlemlerin alınmış olduğunu görüyoruz: "Artık yalnız su içmekten vazgeç; miden ve sık sık baş gösteren rahatsızlıkların için biraz da şarap iç." (1.Tim. 5,23) veya "Şarapla sarhoş olmayın, bu sizi sefahate götürür. Bunun yerine Ruh'la dolun." (Ef. 5,18) Birçok Kilise büyüğünün, aşırıya kaçılmadığı takdirde, Son Akşam Yemeği'ne atfen, şarabın kutsallığı ispatlanmış bir ilâç olduğu yönünde sarsılmaz inançları söz konusudur. Kaldı ki Yuhanna İncili'nde İsa'nın ilk mucizesi olarak anlatılan olayda (Kana'da Düğün) İsa suyu şaraba dönüştürmemiş midir? (Yuh. 2,1-11)[500]

Sonuç itibariyle, Yeni Ahit ve Erken Hıristiyanlığın Kilise büyükleri tarafından kaleme alınan metinler çerçevesinde uygulanma imkânı bulan bilimsellikten uzak teşhis ve tedavi anlayışının, sanıldığı gibi Hippokratesçi tıp geleneğini sonlandırması söz konusu değildir. Bahis konusu olan bilimsel tıp alanında altı yedi yüzyıldır görülen ilerlemenin bir süre kesintiye uğramasıdır.

5.1.1. İnciller'de Cinlenme[501] ve Karizmatik Bir Egzorsist Olarak İsa

Hıristiyanlık Tarihi'nde egzorsizmin zaman içinde değişerek ve kendi içinde evrilerek izlediği seyir, Hıristiyanlığın geçirdiği değişimlere tanıklık etmesi açısından çok önemlidir. Bu süreci M. W. Dols aşağıdaki şekilde özetliyor:

> Egzorsizm, Erken Dönem Kilisenin yaygın bir uygulaması hâline geldi ve cine tutulmuş kişinin içindeki kötü ruhları kovmaktan çok daha kapsayıcı bir anlam taşımaya ve uygulama alanı bulmaya başladı. Hıristiyan bakış açısından paganizmin kendisi şeytaniydi ve Hıristiyan olan herkesin bu lekeden arındırılması gerekiyordu. İkinci yüzyılda Mısırlı dindarlar arasında gelişen fiziksel olarak sağlıklı kişilerin egzorsizmi üçüncü yüzyıldan itibaren vaftiz için gerekli bir hazırlık durumuna geldi. Nihayetinde yeni Hıristiyan olan birine egzorsizm uygulanması, geç antik dönemde Hıristiyanlığın başarısı ve yeni doğan

[500] Şarabın farklı inançlardaki yerini anlatan özlü bir çalışma için bkz. Pitte, 2006.

[501] Yeni Ahit'te İsa'nın karşısında şeytan, cin ve benzeri kötülük tasvirlerinin ayrıntılı analizi, cin çıkarma tasvirleri ve genel olarak cinlenmenin tarihi için bkz. Russell, 2000a, s. 47-57; Braun, 1999, s. 26-36; Stanford, 2000, s. 79-97; Russell, 1999, s. 260-295; Petersdorff, 1995, s. 261-273, 1. c.; Ernst, 1972, s. 17 vd.; Dillinger, 2005, s. 37-62; Kollmann, 2011, s. 69-79; Rodewyk, 1963, s. 27-45; 46-61; 62-73; van Dam, 1970, s. 30-97; Clark, 1997, s. 401-422; Kertelge, 1978, s. 10-39; Haag, 1974, s. 271-388; Kee, 2005; Weber, 2006; Strecker, 2002, s. 53-63; Annen, 1997, s. 11-2; Dols, 2013, s. 240 vd.

> bebeklerin vaftiz edilmesi geleneğinin yaygınlaşmasıyla yok olmuştur. Bir yandan egzorsizm geleneği vaftiz töreninin içinde değişikliğe uğramış bir şekilde devam etmiş, diğer yandan Hıristiyan din adamları Erken Dönem Kilisenin hamasi günlerindeki gibi kötü güçlere karşı savaş vermeyi sürdürmüşlerdir. (Dols, 2013, s. 246-247)

Cinler tarafından tutsak edilmiş –hastalıklı– bedenlerin kurtarılması (egzorsizm) üzerine Yeni Ahit'te[502] anlatılanlar, Kilise merkezli cin çıkarma inancının temelini oluşturur. Matta, Markos ve Luka İncilleri'nde anlatılan cin çıkarma hikâyeleri[503] İsa Mesih'in cin çıkartıcı kimliğinin yanı sıra,[504] onun Tanrısallığı ve Hıristiyanlığın kurucusu olduğunu ispata yöneliktir. Çarpıcı biçimde anlatılan vakaların birincil amacı, insanların cinlerin tutsağı olmuş ruh ve bedenlerin acıklı halini kafalarında canlandırabilmelerine olanak sağlamaktır. Amaç İnciller'de anlatılanlar üzerinden Hıristiyanlığa özgü bir egzorsizm modeli veya cin/cinlenme mitosu yaratmaktan çok, İsa'nın ilâhi gücünü gösterdiği, şeytan ve demonlar karşısında yürüttüğü amansız mücadelede, yılmaz *Mesih* karakterini vurgulamaktır. Bu bağlamda kahramanları gerçek kişiler olan ve yakın geçmişte, bilinen/tanınan mekânlarda ve coğrafyada geçen olaylar anlatılır. Böylece *gerçeklik* duygusu olabildiğince canlı tutulmaya çalışılır.

Yeni Ahit'te anlatılanlar Antikçağ'ın Ortadoğu'sunda sınırlı bir coğrafyada yaşanır. Henüz tıp ile inanç birbirinden ayrılmış durumda değildir, büyücüler ve hekimler aynı mesleği icra etmektedirler.[505] Beden ve/veya ruh işlenen günahlar için ödenmesi gereken bir bedel olarak koruyucu ruhun/tanrının bedeni terk etmesiyle hastalıklara

---

[502] Yeni Ahit külliyatını oluşturan İnciller'den Matta, Markos ve Luka'da ve 'Elçilerin İşleri' başlıklı bölümde cinler ve cin çıkarma vakalarına yer verilmiştir. Yuhanna İncili'nde, 'Mektuplar'da ve Vahiy'de bu konularda herhangi bir bilgi yer almaz. Anılan metinler içinde İsa Mesih cinlenmiş bedenlerle mücadelesi en ayrıtılı biçimde Markos İncili'nde yer alır. Bahsi geçen kitaplarda cinler, cinlenmiş bedenler ve cin çıkarma üzerine yer alan babların numaraları aşağıda verilmiştir.
Matta İncili: 4, 23-25; 8, 14-17; 8, 28-34; 9, 31-34; 10, 5-8; 12, 27-37; 15, 21-28; 17, 14-21. Markos İncili: 1, 29-39; 3, 13-15; 3, 20-30; 5, 1-20; 6, 7-13; 7, 24-30; 9, 14-29; 9, 38-40; 16, 9; 16, 14-18. Luka İncili: 4, 31-37; 4, 40-41; 7, 20-23; 8, 1-3; 8, 27-39; 9, 1-2; 9, 37-45; 9, 47-50; 10, 13-20; 11, 14-26. Elçilerin İşleri: 16, 16-24.
Van Dam cinlenme belirtilerinin (semptomlar), İnciller ve *Rituale Romanum*'da (1614) sayılanlardan hareketle (1) dinî, (2) fiziksel (3) ruhsal ve (4) parapsikolojik-okültik olmak üzere dört grupta incelenebileceğini belirtiyor. Her grubun ayrı ayrı incelenmesi için bkz. van Dam, 1970, s. 115-123 (dinî); s. 123-131 (fiziksel); s. 131-138 (ruhsal); s. 138-164 (parapsikolojik-okültik).

[503] Yeni Ahit'te anlatılan cin çıkarma hikâyelerine burada yer verilmemiştir. İnciller'de yer alan cinlenme ve cin çıkarma üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, 2010, s. 89-97; Dols, 2013, s. 241 vd.; Ferngren, 2009, 45-48.

[504] Yeni Ahit'te ve Erken Hıristiyanlıkta, hastalık nedeni olarak demonların gücü ve İsa Mesih'in mucize yaratan kimliği üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bkz. Ferngren, 2009, s. 42-43.

[505]"Akli bozukluklar ilk Hıristiyanlarca açık bir şekilde insanların cine tutulması olarak görülürdü, Origen'in, deliliği kişinin kontrolü dışında gelişen bir cine tutulma olarak gören bakış açısının Hıristiyan teolojisi için belirleyici olduğu anlaşılıyor." (Dols, 2005, s. 245)

karşı korunmasız hale gelir. Daha sonra savunmasız kalan bedene hastalık yapan kötücül ruh büyü yoluyla veya doğrudan saldırır.

Hıristiyanlık tarihinde egzorsizmin iki ayrı izlekte seyrettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri İsa Mesih'in başını çektiği *karizmatik egzorsizm* modeli, diğeri ise uzman cin çıkarıcılar nezaretinde gerçekleştirilen *ritüel egzorsizm*dir.[506] Kuşkusuz Hıristiyanlığa özgü 'cin çıkarma'nın tarihi ritüel egzorsizm üzerinden yazılmıştır. Karizmatik egzorsizmin bir istisna olduğunu, doğrudan egzorsistin kişiliğiyle ilişkili olduğu için nadir görüldüğünü söyleyebiliriz.[507] Egzorsizm ritüelini yöneten egzorsistin mutlaka ruhban sınıfından olması gerekmez. Egzorsist kimliğinde bir (ak) büyücü, ya da bilge bir kişi de aynı işlevi yerine getirebilir. Ritüel egzorsizm, Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren yüzyıllar boyunca, bir yandan Katolik Kilisesi'nin kontrolünde, diğer yandan ruhbandan olmayan büyücü-şifacılar tarafından icra edilerek varlığını sürdürmüştür.

İsa Mesih başını çektiği karizmatik modelde[508] cin çıkaranın şifa verici gücü kendi kudretinden kaynaklanır. Vaka/lar beklenmedik zamanlarda birdenbire karşısına çıkar. İsa hasta bedendeki demon ile bizzat mücadele eder: Tanrı'nın kendisine bahşettiği ilâhi gücü kullanır. Ancak, çok gerekmedikçe, doğrudan Tanrı'dan yardım istemez. Model, tanımı gereği bütünüyle kişinin sahip olduğu gücü kullanabilme yeteneğini üzerine inşa edilmiştir. Kuşkusuz İsa, döneminin karizmatik egzorsist kişiliğine en ünlü örneği oluşturmakla birlikte bu alanda tek değildir. Kapadokyalı gezgin düşünür Apollonios (40-120) benzer karakterde, büyük ölçüde İnciller'den etkilendiği düşünülen, egzorsizm vakalarından bahseder. Kuşkusuz Pythagorasçı gezgin düşünürün karşılaştığı, Greko-Romen kültürünün izlerini taşıyan, vakaların Yeni Ahit'te anlatılanlardan biçim ve içerik olarak farklı oldukları söylenebilir. Ancak mucizeler yaratan kimliğiyle İsa'nın, Yahudi Dünyası'ndan çok Helenistik kültür çemberi içinde yer aldığı düşünüldüğünde,

---

[506] Burada *ritüel* 'ayin' anlamında kullanılmaktadır.

[507] Geza Vermes, "İsa egzorsistti ama profesyonel değildi." ifadesiyle İsa'nin istisnaî egzorsist kişiliğine dikkat çeker. (*Jesus and the World of Judaism*'den aktaran Dols, 2013, s. 242)

[508] İnciller'de anlatılan cin çıkarma öyküleri belli bir şablona uygun olarak gerçekleşir: Cin çıkarıcı, İsa Mesih, cinlenmiş kişiyle karşılaşır, kısaca cinlenmenin tutsak ettiği ruh ve beden üzerindeki belirtileri sayılır, tehlikenin farkına varan demon, kurtarıcıyı, İsa'yı kendinden uzak tutmaya çalışır. İsa demona susmasını ve bedeni terk etmesini buyurur. 'Tedavi' şekli tayin edilir. Hiçbir şekilde dua, yakarma ve benzeri şeyler duyulmadığı gibi semboller de kullanılmaz. Eylem süreci her türlü ritüelden yoksundur. Demonların bedenden kovuluşu İsa Mesih'in kişisel yetenekleriyle sağlanır. Bu bağlamda 'karizmatik egzorsizm' söz konusudur. (Dillinger, 2005, s. 53)

çağdaşlarının gözünde egzorsist Mesih kimliğinin kavranmasındaki güçlükler daha iyi anlaşılabilir. (Dillinger, 2005, s. 54-55)

İsa'ya özgü *karizmatik egzorsizm* modeli, tanımı gereği, uzun ömürlü olamamıştır.[509] Kilise'nin ağırlığını koymasıyla *ritüel egzorsizm* Hıristiyanlık dünyasındaki yegane cin çıkartma metodu olarak kabul görecek, günümüze kadar etkisini sürdürecektir.[510] Kaldı ki Ortaçağ'ın en etkili kurumu olarak Kilise'nin, cinlenme gibi toplumun bilinçaltına hitap eden bir fenomeni, kendi belirlediğinden farklı yöntemlerle teşhis ve tedavi edilmesine razı olması beklenemezdi. Bu yöntemde cin çıkartma adeta bir *ayin*e dönüştürülerek icra edilir. Karizmatik egzorsisten farklı olarak cin çıkaran eğitimli bir ruhban mensubudur: ritüelin her aşamasında Tanrı'dan yardım alır ve Kilise'nin envanterindeki farklı sembolleri kullanır.

Yeni Ahit'te anlatılan egzorsizm öykülerinden hareketle cinlenmenin nedenleri ve doğası üzerine yorum yapabilmenin zorluğu malumlarıdır. Bu durumun iki olumsuz sonucu ortaya çıkmaktadır. İlki ve bu konudaki farklı yaklaşımlar arasında en çarpıcı olanı Paul W. Hollenbach'a aittir.[511] Hollenbach cinlenmeyi, Roma İmparatorluğu işgalinde, politik ve sosyal açıdan baskı altında yaşayan yöre insanlarının tepkisi olarak yorumlar ve 20. yüzyılda Cezayir ve Haiti gibi kolonilerde ortaya çıkan cinlenme vakaları ile Yeni Ahit'te anlatılanlar arasında paralellik kurma çabasına girer. Cinlenme vakalarına konu kişilerin büyük bölümünün toplumun alt tabakasına ait oldukları yönünde, İnciller'de anlatılanlarla çelişen, savlar ileri sürer. (Dillinger, 2005, s. 50)

Kanımızca Hollenbach'ın bu argümanı cinlenmeye tarihsel neden arama çabalarının tarihsel kanıtlarla desteklenmemiş bir örneğidir. Diğer bir olumsuz sonuç ise, İnciller'de yer aldığı şekliyle cinlenmenin (*Besessenheit*/ *demonic possession*) bütünüyle akıl hastalıklarını temsil eden genel bir terim olduğuna ilişkin kabuldür. Diğer bir ifadeyle

---

[509] Dols (2013, s. 245) Hıristiyanlıkta zaman içinde ritüel egzorsizme yönelişi şöyle açıklar: "Hıristiyan egzorsizminin şekil itibariyle H. İsa'nın yaptıklarından ziyade büyücülerin geleneksel uygulamalarına daha çok benzediği ortaya çıkıyor. Örneğin Bizanslı azizlerin egzorsizmleri Hz. İsa'nınkilerden farklıdır; onlar genellikle cine tutulmuş kişiye dokunur, dua eder ve çoğu zaman verdikleri hizmetin karşılığında bir şekilde para alırlar."

[510] Çalışmanın ileri bölümlerinde Ritüel Egzorsizm üzerine ayrıntılı bilgi verilecektir.

[511] Aynı yaklaşımı savunan I. M. Levis, J. D. Crossan gibi araştırmacıların isimleri de anılabilir. (Strecker, 2002)

cinlenme, akıl hastalıklarının İncil diliyle ifade edilmiş şeklidir. Kuşkusuz anılan dönemde akıl hastalıkları sonucunda ortaya çıkabilecek davranış bozukluklarının *cinlenme* olarak görülmesinin makul nedenleri vardır. Dönemin koşulları ve düşünce kodları göz önünde bulundurulduğunda körlük, sağırlık gibi belirtilerin hem hastalık, hem de cinlenme olarak yorumlanması gayet doğaldır. (Dillinger, 2005, s. 51).

Ancak bu indirgeyici yaklaşımda da olayın arkaik ve teolojik boyutu yok sayılmaktadır. Her ne kadar İnciller'de anlatılan vakalarda, fiziksel hastalıkların doğrudan tedavi edilmesi dışında, cinlenmiş bedenler için örtülü *hastalık*[512] belirtilerinden (titreme, ateş, bayılma, istem dışı kasılmalar) söz etmek mümkün ise de, olguyu bütünüyle teolojik boyutundan soyutlayarak hastalığa indirgemek kanımızca mümkün değildir.

Yeni Ahit'te cinlenme olgusu farklı boyutlarıyla ilk kez,[513] İncil yazarlarından, Paulus'un yol arkadaşı Luka tarafından kaleme alınan Elçilerin İşleri'nde (16,16-14) anlatılır.[514]

> (16)Bir gün biz dua yerine giderken, karşımıza, falcılık ruhuna tutulmuş köle bir kız çıktı. Bu kız, gelecekten haber vererek efendilerine bir hayli kazanç sağlıyordu. (17)Pavlus'u ve bizleri izleyerek, "Bu adamlar yüce Tanrı'nın kullarıdır, size kurtuluş yolunu bildiriyorlar!" diye bağırıp durdu. (18)Ve günlerce sürdürdü bunu. Sonunda, bundan çok rahatsız olan Pavlus arkasına dönerek ruha, "İsa Mesih'in adıyla, bu kızın içinden çıkmanı buyuruyorum" dedi. Ruh hemen kızın içinden çıktı.
> (19)Kızın efendileri, kazanç umutlarının yok olduğunu görünce Pavlus'la Silas'ı yakalayıp çarşı meydanına, yetkililerin önüne sürüklediler. (20-21)Onları yargıçların karşısına çıkartarak, "Bu adamlar Yahudi'dir" dediler, Kentimizi altüst ettiler. Biz Romalılar için benimsenmesi ve uygulanması yasak birtakım töreler yayıyorlar."
> (22)Halk da Pavlus'la Silas'a yapılan saldırıya katıldı. Yargıçlar onların giysilerini yırtıp sıyırarak değnekle dövülmeleri için buyruk verdi. (23)Onları iyice dövdürdükten sonra hapse attılar. Zindancıya, onları sıkı güvenlik altında tutmasını buyurdular. (24) Bu buyruğu alan zindancı onları hapishanenin iç bölmesine atarak ayaklarını tomruğa vurdu. (Elç. 16,16-24)[515]

---

[512] Bahse konu belirtilerin histerik, manik ve epileptik bozukluklarda ortaya çıkanlarla benzer olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu belirtilerden hareketle cinlenmeyi kişilik bozukluğu olarak tanımlamak mümkün değildir. Bu konuda faydalı bir analiz için Strecker'e (2002) bakılabilir.

[513] Elçilerin İşleri'nde cinlenme, cin çıkarma üzerine anlatılanlar yukarıya alınanla sınırlı değildir. Diğerleri için bkz. 5,16; 8,7; 19,11-19.

[514] Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan sonra gelen Elçilerin İşleri, *Yeni Ahit*'in 5. kitabıdır.

[515] Yukarıya Kutsal Kitap'tan (2003) alınan metnin Latince ve Türkçe çevirisi ve 'Paulus'un İkinci Kutsal Görev Gezisi' hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dürüşken, 2003, 28-30; 79 vd. Yukarıya aldığımız metnin çözümlemesi için bkz. Ferngren, 2009, s. 47-48.

Anlatılanlar Makedonya'daki bir Roma yerleşim merkezi olan Filibe'de (*Philippi*) geçer. Öyküde Paulus ve Silas peşine takılan köle kız falcılık gibi kötücül bir ruhun işgalindedir. Kız onu Paulus'un peşine salan efendilerinin olduğu kadar falcılık demonunun da kölesidir. Amacı efendilerine para kazandırmak ise de, onu tutsak etmiş demonun arzusu, Romalıların dikkatini, Yahudilere, Paulus ve adamlarının üzerine çekmek ve cezalandırılmalarını sağlamaktır. Ancak plan bir noktada bozulur ve Paulus köle kızın ruhunu ele geçirip onu yönlendiren demonu kovar. Ancak falcılık demonun yitirilmesiyle zarara uğrayan köle kızın efendileri Paulus ve arkadaşlarının peşini bırakmaz onları yargıcın karşısına çıkarırlar. Suçlamaların temelini, Yahudilerin gelenekleri hiçe sayan, düzen bozan, saygısız tavrı oluşturur.

Romalıların putperest kültüründe cinlenmiş bedenler (demonlar) aracılığıyla geleceği okumak sıklıkla başvurulan, gündelik yaşamın vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu metinde, en azından hedeflenen amaç bağlamında, genç Hıristiyanlık ile putperest Romalılar arasında, cinler, cinlenme ve cin çıkarma konusundaki yaklaşım farklılığı belirgin biçimde görülmektedir.

5.1.2. Erken Hıristiyanlıkta Egzorsizm ve Cinlenmenin Tipolojisi

Hemen her kültürde[516] izleri sürülebilen bir fenomen olarak cinlenme[517] ve cinlenmiş bedenler üzerinden sürdürülen ritüel geleneğinin çok eski bir geçmişi vardır.[518]

---

[516] Kötü ruhlar veya demonlar tarafından ruhun/bedenin ele geçirilmesi olarak tanımlanan cinlenme örneklerine birçok kültürde rastlanmasına rağmen bazı kültürde bu çalışma kapsamında yaklaştığımız olguya rastlanmadığı biliniyor. Ernst (1972, s. 17, dipnot 1), Pigmeler, Buşmenler ve genellikle diğer bazı yerli kültürlerinde cinlenmeye rastlanılmadığını belirtiyor.

[517] Cinlenme Batı dillerinde yer aldığı şekliyle (*Besessenheit*/*possession*) olumlu anlamda etki altında kalmayı da kapsar. Tanrı tarafından bedeni/ruhu ele geçirilen kişi kehanette bulunabilme, elleriyle şifa verebilme, mucizelere tanıklık edebilmek gibi bazı yetenekleri kazanır. Hıristiyanlık inancında mistisizm, Tanrı'nın seçtiği kullarının ruhunu sahiplenmesi, ona *görebilme* yeteneği vermesi olarak büyük öneme sahiptir. Clairvauxlu Aziz Bernard (12. yy.), Üstat Eckhart (13. yy.), Bingenli Azize Hildegard (12. yy.) gibi mistikler bu ayrıcalığı elde edebilmiş Hıristiyanlardan bazılarıdır. Olumlu cinlenme haline Hıristiyanlık dışında da sıklıkla rastlanılır. Şamanizm'deki esrime (*extase*) deneyiminin ustası şaman kendi ruhlarına egemen olmasıyla 'olumlu cinlenme' haline iyi bir örnektir. Şaman'ın konumunu Eliade şöyle açıklar; "Bir şamanın, örneğin ruhlara tutulmuş bir 'ecinniden' ne bakımdan farkı olduğu kolayca görülecektir: O kendi 'ruhlarına' egemendir; şu anlamda ki, insan olmakla birlikte, ölülerin, 'cinlerin' ve 'Doğanın ruhlarının' aleti olmaksızın onlarla iletişim kurmayı başarır. Gerçi bazen 'ecinni' şamanlara rastlandığı da olur, ama bunlar daha çok istisna oluşturur ve zaten bu durumların ayrı bir açıklaması da vardır." (Eliade, 1999, s. 24) Biz bu çalışma boyunca, aksi belirtilmedikçe, cinlenmenin 'demonik cinlenme' olarak tanımlanan olumsuz boyutuyla ilgileneceğiz.

Cinlenme (*Besessenheit/ demonic possession*) genel olarak tanrılar, tanrısal güçler, demonlar, kötücül ruhlar gibi doğaüstü/dışı varlıkların insan üzerinde kısa süreli veya süresiz egemenlik kurması olarak tanımlanabilir.

Kişinin istemi dışında kendisine yapılan müdahale olarak cinlenmenin başat unsurları dışarıdan yapılması (dışsallık) ve itaate zorlayıcı bir güç (zorbalık) içermesidir. Kavramın kapsamı Antikçağ'daki ilk kullanımdan bu yana geçen zaman içinde büyük ölçüde aynı kalmakla birlikte zenginleşmiştir. Anlam zenginliği, farklı kültürel kanallardan beslenmesi nedeniyle oldukça karmaşık bir kavram olan cinlenme, gündelik yaşamda ve yazında farklı davranış ve ruh hallerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Biz bu bölümde öncelikle Yeni Ahit'te anlatılan cinlenme vakalarından hareketle, korunmasız ruh ve bedenlere dışarıdan güç kullanılmak suretiyle yapılan müdahale sonucunda ortaya çıkan *yeni* durumu incelemeyi amaçlıyoruz. Bu bağlamda yapılacak irdelemenin, tarihsel içeriği ile sınırlı kalmak koşuluyla Katolik Kilisesi'nin din ve ahlâk ilkeleri dışında, günümüzün sosyolojik, psikolojik, psikiyatrik, psikopatolojik, antropolojik değerlendirme yöntem ve ölçütleriyle *ilişkilendirilmediğini* özellikle belirtmemiz gerekiyor. Çalışmanın bütünün de olduğu üzere, bu bölümde de, geçerli tek ölçütün 'tarih' ve 'tarihsel perspektif' olduğunu, ancak gerek görülen durumlarda yukarıda anılan farklı disiplinlerin yaklaşım tarzları ve değerlendirme ölçülerine başvurulacağını belirtmeliyiz. Diğer yandan bu bölümün bir diğer alt başlığı olarak Hıristiyanlıkta egzorsizmi düzenleyen *Rituale Romanum* (1614) ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

Batı dillerinde 'cinlenme', olumsuz anlamları yanından, olumlu etkilenmek (büyülenmek) anlamlarına sahip bir kavram olarak geniş bir anlam bütünlüğüne

---

[518] Kuşkusuz Yeni Ahit'teki cinlenme, cin çıkarma konusunda yer alan zengin anlatıma karşın Eski Ahit'teki durumun ne olduğu sorusu akla gelebilir. İlginç bir biçimde kötü-murdar- ruhların etkisinde insanların varlığına karşın doğrudan hiçbir cinlenme veya cin çıkarma vakası Eski Ahit'te yer almaz. Kuşkusuz bu durumu açıklamaya yönelik farklı yorumlar olmakla birlikte çalışmamızın sınırlarını aştığı için bu konuya girilmemiştir. Ancak bu tespitimiz cinlenme için olup, psikopatolojik rahatsızlıkları kapsamamaktadır. Eski Ahit'te ruh hastalıkları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Dols, 2013, s. 227-240 ve Kee, 2005.

sahiptir.[519] Yeni Ahit'te hastalık, umutsuzluk, inanç kaybı boyutları öne çıkarılan *demonik cinlenme*[520] vakalarına karşı cepheden, Tanrısal cinlenme (*Geistbesessenheit*), en iyi örnek İsa'nın kendisidir. Diğer yandan, daha önce değinildiği gibi, tanrılar tarafından insanlara bahşedilen ilahî bir çılgınlık olarak olumlu cinlenme örneklerine Plâton'un eserlerinde rastlanır.

Yeni Ahit'te anlatılan *demonik cinlenme* vakalarının hiçbirinde cinler ve cin çıkartma üzerine ayrıntılı bilgiler yer almaz. Kuşkusuz bu durum İsa Mesih'in karizmatik egzorsist kimliğiyle açıklanabilse de, ayrıntılı tasvirlerin metinlerde yer almaması, bugün bizler için büyük bir eksikliktir. Ritüel yapılmadığı için her şey İsa Mesih'in karizmatik kişiliği sayesinde bir anda olup biter. Bu noktada, yukarıda bahsi geçen Yeni Ahit metinlerinde yer alan cinlenme ve cin çıkarma vakalarından hareketle bir analiz yapmadan önce 'cinlenme' olgusunu biraz daha açmak istiyoruz.

Antikçağ düşünürlerinin demon tasarımı ve Aziz Augustinus'un Şeytanla İşbirliği Öğretisi'ni incelerken daha ayrıntılı biçimde görüleceği üzere demonlar, gökyüzünün belirli katlarında dolaşan içi hava dolu, bedensiz varlıklardır. Beden sahibi olmamaları nedeniyle yeryüzünde kötülük yapmak istedikleri zaman insan vücuduna ihtiyaç duyarlar. İnsan bedeninde kurdukları hâkimiyet bedeni ve ruhu bütünüyle kavradığı gibi, sadece ruhun veya bedenin işgal edilmesi de söz konusu olabilir. Demonların tanımlanmasında en önemli iki unsurdan biri 'dışarıdan', 'yabancı' varlıklar olmaları, diğeri ise istedikleri ruhu (bedeni) zorla istilâ edebilmeleridir. Uygulanan güç karşısında kişinin direnç gösterebilmesi, direnmesi mümkün değildir. Kuşkusuz bu durum demon ile kurbanı arasında bilinçli (isteğe bağlı) bir işbirliğinin hiç olmadığı anlamına gelmez.[521] Ancak inanç sahipleri (gerçek Hıristiyanlar) için cinlenme tehlikesi yok

---

[519] Örneğin Almanca'da bir fikirden/düşünceden çok etkilenmek/büyülenmek anlamında *von einer Idee besessen,* (bir şeye) arzu, tutku ve ihtirasla bağlanmak anlamında *von einer Leidenschaft besessen,* bir fikire takıntılı olacak kadar bağlı olmak için *von einer fixen Idee besessen* ifadeleri kullanılır.

[520] Demonların neden olduğu cinlenme olarak *Demonik Cinlenme* kavramını batı dillerinde yer aldığı şekliyle (*Dämonische Besessenheit/ demonic possession*) Türkçeleştirdiğimizi belirtelim.

[521] Şeytan ve emrindeki demonlarla yapılan bilinçli işbirliğinin tipik örneği geç Ortaçağ'da yaşanan cadı avlarında görülür. Yeni Ahit'te anlatılanların aksine, zorla işgal edilen bedenler, tutsak edilen ruhlar cadı davalarında istisnadır. Cadı, emirleri yerine getiren bir *kurban* konumunda olsa bile, son tahlilde, şeytan ve demonlarıyla yapılan bir ortaklığın ürünüdür.

denecek kadar azdır.[522] Bu nedenle demonlar kurbanlarını inançlarından şüpheye düşmüş *zayıf* karakterliler arasından seçer.

Cinlenme *yabancı* ve kendinden *güçlü* bir bilincin kontrolüne girmektir aynı zamanda. Demon veya demonların emrine giren kişinin kendi kendini idare ve muhakeme edebilme yeteneği yok olur, artık bedeninin yeni bir sahibi vardır. Bu bağlamda en kısa ve basit tanımıyla cinlenme başka birisine ait olmak, giderek *başka* olmak demektir. Beden ve/veya ruhları demonların işgalindeki kişilerin içine düştükleri tutsaklıktan kendi çabalarıyla kurtulma şansları yoktur. Tek kurtuluş yolu Tanrı'nın inayetiyle, İsa Mesih ve yetkilendirdiği havarileri tarafından, demonun bedenden kovulmasıdır.

Hıristiyanlık inancında cinlenme hali farklı boyutlarıyla ortaya çıkabilir,[523] bir insanın demon veya demonlar tarafından etrafının kuşatılması (*Umsessenheit,* Alm.; *Circumsessio,* Lat.) ya da demonun insan bedenine yerleşerek onu acılar içinde kıvrandırırken, insanüstü güçler vermesi (Besessenheit, *obsession*) söz konusu olabildiği gibi insan, iradesini kaybetmiş bir nesne olarak bedenini demona teslim edebilir (*possession*).

Yeni Ahit'te (Matta, Markos ve Luka İncilleri) anlatılan egzorsizm vakalarının başlıca aktörü demonlardır. Anlatıların hiçbir yerinde şeytan (*Satan*) tarafından işgal edilmiş bir bedene rastlanılmaz.[524] Hıristiyanlığın sonraki dönemlerinde demonlar kadar şeytanlar tarafından tutsak edilmiş bedenler de gündeme gelecek, şeytan çıkarma/kovma ayinleri yaygınlık kazanacaktır. Ancak ortaya çıkan bu farklılaşmanın terminolojik/semiyolojik bir bağlamdan öte anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Yeni Ahit'te anlatılanlardan cinlenmenin şeytanın emrindeki demonlar tarafından yürütülen bir faaliyet olduğu ve

---

[522] İsa, Havarileri ve kendisine destek veren yakın çevresinden hiç kimsenin cinlenmiş olmaması buna örnektir.

[523] Buraya kadar verdiğimiz örnekler insanların cinlenmesine ilişkindir. Erken Hıristiyanlıktan başlamak üzere Ortaçağ boyunca hayvanlar kadar cansız varlıkların da cinlerin etkisinde kalabileceğine ve insanlara zarar verebileceğine inanılmıştır. Paulus büyük olasılıkla bu türden inançların giderek batıl itikat haline geldiğini tahmin ettiği içindir ki, Korintlilere 1. Mektup'ta daha çok İsa'nın hâkimiyetini anımsatan orta yol bir yaklaşımla konuyu değerlendirir. Bkz. 1Ko. 8,4-13; 10,25-31.

[524] Peter Stanford (2000) Yeni Ahit yazarlarının Yunanca metinlerde *daimon* (iyi ya da kötü olabilme hali) ile (şeytansı) *diabolos* arasında fark göz ettiklerini anımsatarak, bu türden hassasiyetlerin takip eden çevrilerde giderek yok olduğunu (kötü) ruhlar ve demonların ayırım gözetmeksizin *Satan*'ın ordusunun neferleri olarak gösterildiğini belirtiyor. (Stanford, 2000, s. 89)

çok sayıda insana ulaşmak için tümen tümen[525] *demona* ihtiyaç duyulduğu sonucuna varılabilir.

Yeni Ahit'te cinlenme ve cin çıkarmanın tasvir edildiği metinler içinde hiç biri Markos İncili'nden aşağıya aldığımız 'Gerasalı cinlenmiş adam' kadar canlı ve teatral bir biçimde anlatılmamıştır:[526]

> Gölün karşı yakasına, Gersalılar'ın memleketine vardılar. (2)İsa tekneden iner inmez, kötü ruha tutulmuş bir adam mezarlık mağaralarından çıkıp O'nu karşıladı. (3) mezarların içinde yaşayan bu adamı artık kimse zincirle bile bağlı tutamıyordu. (4) Birçok kez zincir ve kösteklerle bağlandığı halde, zincirleri koparmış, köstekleri parçalamıştı. Hiç kimse onunla başa çıkamıyordu. (5) Gece gündüz mezarlarda, dağlarda bağırıp duruyor, kendini taşlarla yaralıyordu.
> (6) Uzaktan İsa'yı görünce koşup geldi, O'nun önünde yere kapandı. (7) Yüksek sesle haykırarak, "Ey İsa, yüce Tanrı'nın Oğlu, benden ne istiyorsun? Tanrı hakkı için sana yalvarırım, bana işkence etme!" dedi. (8) Çünkü İsa, "Ey kötü ruh, adamın içinden çık !" demişti.
> (9) Sonra İsa adama, "Adın ne?" diye sordu.
> "Adım Tümen. Çünkü sayımız çok" dedi. (10) Ruhları o bölgeden çıkarmaması için İsa'ya yalvarıp yakardı.
> (11) Orada, dağın yamacında otlayan büyük bir domuz sürüsü vardı. (12) Kötü ruhlar İsa'ya, "Bizi şu domuzlara gönder, onlara girelim" diye yalvardılar. (13) İsa'nın izin vermesi üzerine kötü ruhlar adamdan çıkıp domuzların içine girdiler. Yaklaşık iki bin domuzdan oluşan sürü, dik yamaçtan aşağı koşarak göle atlayıp boğuldu.
> (14) Domuzları güdenler kaçıp kentte ve köylerde olayın haberini yaydılar. Halk olup biteni görmeye çıktı. (15) İsa'nın yanına geldiklerinde, önceleri bir tümen cine tutulan adamı giyinmiş, aklı başına gelmiş, oturmuş görünce korktular. (16) Olayı görenler, cinli adama olanları ve domuzların başına gelenleri halka anlattılar. (17) Bunun üzerine halk, bölgelerinden ayrılması için İsa'ya yalvarmaya başladı.
> (18) İsa tekneye binerken, önceleri cinli olan adam O'na, "Seninle geleyim" diye yalvardı.
> (19) Ama İsa adama izin vermedi. Ona, "Evine, yakınlarının yanına dön" dedi. "Rab'in senin için neler yaptığını, sana nasıl merhamet ettiğini onlara anlat." (20) Adam da gitti, İsa'nın kendisi için neler yaptığını Dekapolis'te duyurmaya başladı. Anlattıklarına herkes şaşıp kalıyordu. (Mar. 5,1-20)

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Yeni Ahit'teki demonik cinlenme vakalarının ana unsurları şu şekilde özetlenebilir:[527] (1) Cinlenme çılgın davranışlar ve bedensel acılarla kendini gösterir.[528] (2) Cinlenmiş kişinin çevreyle bağlantısı kesilir, izole edilmiş durumdadır.[529] (3) İnsanları tutsak eden demonların tasviri yapılmaz, sadece demon-kötü ruh olarak eylemleriyle bilinirler. Bunun tek istisnası İsa ile polemiğe giren

---

[525] Kitabı Mukaddes'in eski çevirisinde bu kelime *Lejiyon*'dur (Bir Roma askerî fırkası, takriben altı bin nefer). Yeni metinde yer alan tümen (on bin pek çok, büyük küme), askerî dilde tugayla kolordu arasında yer alan birlik, fırka anlamındadır.
[526] Aynı konu için bkz. Mat. 8,28-34; Luk. 8,26-39.
[527] www.Bibelwissenschaft.de. (Erişim Tarihi: 22 Nisan 2011)
[528] Mar. 1,23-26; 5,1-20; 9,14-29.
[529] Mar. 5,3-5. Toplumdan dolaylı bir izole olma hali olarak dilsizlik için bkz. Mat. 9,32; Luk. 11,14.

Beelzevul'dur.[530] (4) Cinlenmenin hangi nedenle kişiye geldiği anlaşılamaz. Cinlenmişler *zayıf* ancak, suçsuz kurbanlardır. En azından nasıl bir suçları olduğu anlaşılamaz. (5) Cinlenme ile hastalık her zaman örtüşmez, cinlenmişler ile hastalar arasında ayrım net bir şekilde görülebilir. Cinlenmeden kaynaklanan bozuklukların belirtileriyle, epilepsi gibi hastalıkların belirtileri benzeşse de, cüzzam gibi hastalıklarda bu ayırım nettir.[531] (6) Genel olarak her normal olmayan veya istenmeyen davranışta bulunanı eleştirmek için aşağılayıcı bir ifadeyle 'cinlenmiş' denir.[532] (7) Beden ve ruhun ikisi de birlikte veya sadece biri tutsak edilmiş olabilir. Belirtilerden ruhun, bedenin veya her ikisinin de tutsak edildiğini anlayabilmek mümkün değildir. Kurbanın durumu ancak anlatıcıların ifadelerinden kavranabilir. (8) Cinlenme devamlılık arz eden bir süreçtir. Kişi bir kez tutsak edildi mi kurtarılana kadar cinlenmiş olarak kalır. (9) Cinlenme belirtileri istem dışı işgalde daha belirgindir. İnsanüstü bir güç, ruhsal çöküş, çılgınlık hali, intihar düşüncesi, epilepside görülebilecek baygınlıklar. (10) Kurtarılmadığı sürece kurbanın tutsaklık süresi sonsuza kadar sürecek olsa da, demon/lar/dan kurtuluş birdenbire olur. Demon kurbanın bedeninden, ona zarar vermeden kovulur. Kurban, hemen eski haline döner ve *kaldığı yerden* yaşamına devam eder. (11) İsa Mesih bizzat başlattığı cin çıkarma, şifa dağıtma görevinde bir süre sonra *güç* ve *yetki* vererek *Onikiler*'i görevlendirir.[533]

Hıristiyanlığın kurucu metinleri göz önünde bulundurulduğunda, cinlenme ve İsa Mesih tarafından gerçekleştirilen cin çıkarma vakalarının Yeni Ahit dışında hemen hiçbir metinde ayrıntılı biçimde işlenmediği dikkatimizi çeker. Buradan Yeni Ahit'e konu egzorsizmin döneminde yaygınlık kazanmış bir fenomen olup olmadığı hakkında fikir yürütebilmek zordur.

Sonuç itibariyle demon kültü Yeni Ahit'te anlatılanlarla Hıristiyanlık inancının en önemli motiflerinden biri olarak daha karmaşık ve güçlü bir kimlikle karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar İsa Mesih ile girdikleri her mücadeleyi kaybettikleri iddia

---

[530] Mat. 12,2; 12,27; Mar. 3,22; Luk. 11,15; 11,18; 11,19.
İnciller'de demonların prensi olarak ortaya çıkan *Beelzebul* (*Beelzevul*) hakkında bkz. Akın, 2011, s. 83 vd.
[531] Mar. 1,32-34; 3,10-11; Luk. 13,32.
[532] 'cinli' Mat. 11,18; Luk. 7,33; 'cin çarpmış seni' Yu. 7,20; 'çekil önümden şeytan' Mat. 16,23; Mar. 8,33.
[533] Mat. 10,1; Mar. 6,7; Luk. 9,1-2.

edilse de demonlar, insanların içine girebilen, onlarla *birlikte* ve/veya onların *yerine* yaşayabilen varlıklar olarak insana yakınlıklarıyla dikkatleri çekerler. Demonların yeryüzünde bu denli korkutucu ve önemli kılan unsur, varlık gösterebilmek için insan bedenine olan ihtiyaçlarıdır. Bu nedenle gelecek yüzyıllarda Kilise tarafından yeniden inşa edilecek demon kültüyle mücadele sürecinde insanî zafiyetlerin sorgulanması en ön sırada yer alacaktır.

5.2. ANTİKÇAĞ DEMONOLOJİSİ VE AZİZ AUGUSTINUS

Antik dünyada demonlar[534] yaşamın vazgeçilmez varlıkları olarak hemen her alanda karşımıza çıkarlar. Erken dönem Yunan yazınında, Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde, demonlar doğaüstü güçleriyle farklı kılıklarda boy gösterirler. Ancak Geç Antikçağ felsefesinde 'demon' tanımı ilk kez Plâton (İÖ 427-347) tarafından yapılır. *Symposion*'da aşkın doğası tanımlarken ayrıntılı bir demon tasviri yapılır:

> O halde ne olabilir ki bu Aşk? Bir ölümlü mü?
> …
> Tıpkı önceden söylediklerim gibi, ölümlü ile ölümsüz arası.
> …
> Büyük bir tanrısal varlık Sokrates. Çünkü bütün tanrısal varlıklar tanrı ile ölümlü arasındadır.
> …
> İnsanların yaptıklarını, dua ve adaklarını tanrılara yetiştirmek; tanrılar katındaki işleri, buyrukları ve [adaklarını] karşılıklarını da insanlara aktarmak. Arada bulunduğu için de tamamen doldurur ikisinin arasını; öyle ki bütün evreni birbirine bağlar. Onun aracılığıyla gelir her türlü kehanet; hatta rahiplerin adaklarla, ayinlerle, büyülerle ilgili marifeti ve her türlü bilicilik ve bilicilik sanatı da. Tanrı insanla karışıp kaynaşmaz, ama uyurken de uyanıkken de tanrıların insanlarla <insanların da tanrılarla> her türlü birlikteliği, her türlü konuşması onun aracılıyla olur. Bu tür konularda becerikli olan kişi tanrısal bir adamdır; ama başka bir konuda, sanatlarda ya da bazı el sanatlarında becerikli olan kişiyse sıradan bir adamdır. Çok sayıdadır, türlü türlüdür bu tanrısal varlıklar. İşte Aşk da bunlardan biridir." (*Symposion,* s. 127-129).

Yukarıda görüldüğü gibi *Symposion*'da demonların, tanrılar ile insanlar arasındaki konumu ve (aracılık) görevleri anlatılır. Tanrılar insanlarla doğrudan ilişki kurmadıkları

---

[534] Homeros'dan beri kullanılan *daimon* kavramı köken itibariyle 'tanrısal varlık' anlamına gelmektedir. En eski Yunanca metinlerde *daimon* (tanrısal varlık) ile *theos* (Tanrı) arasındaki ayrım net değildir. Ancak Hesiodos'un 'İşler ve Günler' başlıklı eserinde Olympia tanrıları *theoi*, daha alt düzeyden tanrısal varlıklar *daimones* olarak tanımlanmıştır. Tanrılar kural olarak bir mitle ilişkilendirilen bir isme sahipken, diğer tanrısal varlıklar birer kimlik olarak daha az tanınırlar. Geç Helenistik dönemde *daimones* kavramı çoğunlukla 'kötü ruhlar' ile aynı anlamda kullanılmaya başlamıştır. (Luck, 1990, s. 205; Lurker, 1989. s. 100; Daxelmüller, 1996, s. 54 vd.)

için demonlar aracılık görevleriyle, evrenin düzeni (işleyişi) açısından önemli bir görev üstlenmiş olurlar. Her ne kadar varlıkları pozitif biçimde ortaya konsa da, insanlar onlarla daha çok büyücülük, falcılık, rüya tabirciliği ve benzeri kehanette bulunma tekniklerinin icrasında karşılaşacaktır. Daha sonraki yüzyıllarda demon kültüne atfedilen, tanrılar ile insanlar arasında *aracılık* üstlenme görevi, zararlı büyü pratiklerinin icracısı olma gibi kimi başat özelliklerin Plâton tarafından tanımlanmış olması, kuşkusuz önemlidir. Demonlara atfedilen bu temel özellikler, ilerleyen yüzyıllarda dinsel ve folklorik motiflerle beslenip zenginleşecektir.

Plâton'un öğrencilerinden Xenokrates (İÖ 396/95-312/14) hava ve toprak karışımı[535] bedenleriyle demonların yeryüzüne zarar vermek için indiklerini, insanları kötücül amaçları için kurban ettiklerini savunur. Xenokrates aynı zamanda demonları eylemlerine göre iyi ve kötü olarak ayırır. Böylece *kötücül* demonlar ilk kez demonoloji yazınında belirginleşmeye başlar. Stoacılar mekânları hava, yer veya su olan demonları koruyucuları olarak görürler. Ölenlerin ruhları demonların yanına çıkarak orada yaşamaya devam edebilir. Demonlar ikinci dereceden tanrılar olarak ölümsüzdür ve insanlara geleceği okuma sanatında hizmet ederler. Geç dönemde Stoacılar her insanın kendi bir demonu olduğundan hareketle, demonlara 'koruyucu melek' statüsü atfetmiştir. (Götz, 1999, s. 59; Daxelmüller, 1996, s. 57)

Demon inancı 1. ve 2. yüzyıllardan itibaren yaygınlık kazanmaya başlar. Bu değişimin sonuçları başta Plutarkhos (45-120/25) olmak üzere orta-Plâtoncu düşünürlerde görülür. Plutarkhos, o güne kadar kabul gören geleneksel demon inanışını (aracılık fonksiyonu, göksel mekândaki konumu) pekiştirir. Bu dönemde demonların insanlar gibi mantıklı, tanrılar gibi ölümsüz göksel varlıklar olduklarından kuşku duyulmaz. Ancak tüm bu kabuller takip eden yüzyıllarda önemli sorunları beraberinde getirecektir; kötücül demonlar bu yeteneklerini Tanrı'dan almış olamazlar, çünkü Tanrı böyle kötücül bir varlığa izin vermez. Şayet güç ve yetenekleri Tanrı tarafından bahşedilmemişse o zaman 'Tanrısal Varlık' olmaları söz konusu değildir. Ancak bu olasılık da Tanrı'nın 'her şeyi' yaratan kabulü ile anlamsız hale gelecektir.

---

[535] Daxelmüller'e göre (1996, s. 57) Xenokrates'in 'karışımı' tanrısal, tinsel ve ölümlü bedenden oluşur.

Orta Plâtonculuğun en önemli ismi Plotinos'a (204/5-270) göre demonlar davranışlarıyla insanları etkileyen ve büyüleyen tinsel varlıklardır. Plotinos, demonların, bedensiz tanrılardan farklı olarak iptidaî bir maddeyle (*Elementarmaterie*) beden bulduklarına inanır. İnsanlara yaklaşabilmek, onlar tarafından kabul görmek için hava veya ateşten oluşmuş, konuşabilen bedenlere sahip olurlar. Plotinos'un öğrencisi Porphyrios (234-304/5) demonların iyi veya kötü olmalarını onları oluşturan maddelerin (*Materie*) yoğunluğuna bağlar. Kötü demonlarda *Materie*, tinden (*Geist*) daha fazla yer tutarken, iyi demonlarda durum tersidir. Yine bunlar insanlara yakın olabilmek amacıyla atmosferin yere yakın bir bölümünü mesken tutmuşlardır. Böylelikle kötü hasat, salgın hastalıklar, doğal felâketler gibi insanlara zarar veren koşulları daha rahat organize ederler. İyi demonlar insanların en yukarıdaki Tanrı ile iletişimine aracılık ederken, kötü demonlar insanların *insanî* tutkularını kullanabilecekleri ortamları değerlendirmeye çalışırlar. Son tahlilde kötü demonların amacı insanları şaşkına çevirerek aldatmak ve doğru yoldan ayırmaktır. Tüm kötü demonlar tek bir kötücül güce hizmet ederler. Nihaî amaçları *Tanrı* olmak ve kullarından saygı görmektir. Görüldüğü gibi Porphyrios burada iyi ve kötü olmak üzere karşılıklı iki tinsel kutuptan oluşmuş düalist bir kozmos anlayışı ortaya koyar. (Götz, 1999, s. 59-61; Daxelmüller, 1996, s. 63)

Yine bir yeni-Plâtoncu Iamblikhos (280-337) Tanrı ile insanlar arasında hiyerarşik bir dizilimin varlığına inanır. En yukarıda tanrılar yer alırken, daha sonra sırayla demonlar, kahramanlar (*Heroen*) ve ruhlar (*Seelen*) gelir. Iamblikhos da, kötü ve iyi demon ayrımını yapar; kötü demonlar insanlara vahşî ve yırtıcı hayvanların kılığında görünürken, iyiler 'melek' olarak adlandırılırlar. Kötüler insanları her türden zararlı eylemle, türlü salgın hastalıklarla etkiler. (Götz, 1999, s. 61; Daxelmüller, 1996, s. 65 vd.)

Yukarıda özetlemeye çalışıldığı üzere demonların Geç Antikçağ demonolojisindeki gelişim süreci farklılıklar gösterir. Demon olarak tanımlanan ara-varlıklar, en üst düzeydeki tinsel varlığın yüceliğini teyit etmenin yanı sıra dünyanın kötüden kurtarılmasına ve kötülüklerden arındırılmasına neden oluştururlar. Yine demonların monoteist felsefe ile çoktanrıcılık arasında bir bağ kurulmasına imkân verdiği

söylenebilir. Demonlar felsefî bağlamda üstlendikleri rolün yanında, halk dininde[536] koruyucu ruh, hortlak, kötücül ruh, şeytanın neferi/işbirlikçisi gibi kimliklerle karşımıza çıkarlar. Ortaçağ boyunca demonlara atfedilen tüm kötücül unsurların son tahlilde Antikçağ'da kurgulandığını söyleyebiliriz. Tabiatıyla konumuz gereği kötücül güçlerin Eski Mısır, Eski İran, Uzakdoğu, Babil ve diğer Mezopotamya medeniyetleri gibi çok önemli diğer kaynakları değerlendirmemiş, Eski Yunan coğrafyasının Geç Antikçağ'ı ile sınırlı kalınmıştır.

5.2.1. Aziz Augustinus ve Demonlar

Erken Hıristiyanlığın demon algısı öncelikle çok boyutluluğuyla dikkat çeker. Demonlar kötülük yapan, kötülüğe aracılık eden göksel varlıklar olmaktan daha fazla bir anlam ve öneme sahiptirler. Bu göksel varlıklar fantezilere ve çirkin rüyalara neden olmakla kalmaz, insanların eylemlerine kaynaklık eden kötü düşüncelerin de kaynağını oluştururlar. Bu nedenle Kilise yazınında zaman zaman, zararlı eylemlerin kaynağı olarak 'düşünce' ve 'demon' aynı anlamda kullanılmıştır. Demonlarla mücadele etmek, son tahlilde ruhu ele geçirmeye çalışan kötü düşüncelerle mücadele etmekle eşdeğerdir.

Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Hıristiyanlık dünyasında henüz manastır yaşamına geçmeden önce ve ilk manastırları kuran münzevî keşişlere musallat olan *acedia* günahı baş edilmesi çok zor bir sorun olarak önemini yüzyıllarca sürdürecektir. Kuşkusuz Erken Hırıstiyanlık'ta, Antik dünyanın ve Yahudiliğin gölgesinde şekillenen bir demon kültünün varlığından söz etmek mümkün olmakla birlikte, okültik ve psikolojik bir fenomenden daha çok, ruhun selâmetine set çeken ve doğru inanca ulaşmaya engel olan simgesel bir varlık söz konusudur.

Başlangıçta insanlara 'düşünce' yoluyla ulaşan ve doğru yoldan ayıran demonlara karşı verilen mücadele, daha sonra tanımlanmış 'büyük kötü' ile yapılan mücadeleye dönüşecektir. Diğer bir ifadeyle 'ben'e (*nefs*, Ar.) karşı verilen mücadele, giderek daha

---

[536] Halk dini (*Volksreligion*, Alm.) dilimizde pek kullanılmayan bir kavramıdır. Özellikle tek tanrılı dinlerin yaygınlaşmasıyla önem kazanan bu kavram zaman içinde batıl inançlar, arkaik dinsel ve din dışı motiflerle beslenen ve merkezden giderek uzaklaşan bir dinsel anlayışı ifade eder. Son tahlilde monoteist karakterini koruyan, ancak içinde barındırdığı kimi unsurlarla heterodoks olan bu yapıya, Geç Ortaçağ ve Erken Yeniçağ Avrupası'nda, özellikle kırsal kesimde rastlanır.

somut bir varlığa, tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytan ile yapılan savaşa dönüşecektir. Erken Hıristiyanların tinselliğe bu denli önem atfetmelerinde yaşadıkları coğrafyada, Doğu kültürlerine özgü inanç panteonlarının, hâlâ etkilerini sürdürmesinin büyük önemi vardır. Bu konuda en önemli örnek, daha önce *acedia* konusu işlenirken düşüncelerine ayrıntılı biçimde yer verdiğimiz Kilise Pederi Aziz Johannes Cassianus'tur. Cassianus'un biraderlerine, demonların saldırılarından korunmak için önerdikleri son tahlilde kötü düşüncelere ve kötü huylara karşı kendilerini nasıl savunacakları üzerinedir.

Dördüncü ve beşinci yüzyıllara yayılan uzun bir yaşam süren Aurelius Augustinus, Kuzey Afrika'da doğmuş ve kısa süreli ayrılıklar dışında hep orada yaşamış ve Hippo Regius piskoposu olarak faal olmakla birlikte, Antik Yunan dünyasının ünlü düşünürlerinin düşünce-felsefe kalıplarını, Batı Hıristiyanlığı'nın inşasında yöntemsel olarak kullanan ve demon kültü üzerine kapsamlı görüşleriyle Tanrı'ya karşı şeytan-demon işbirliğinin varlığını savunan ilk din adamı ve Kilise Pederi'dir.

Katolik Kilisesi'nin ilk dönemlerinin büyük ilâhiyatçısı, en önemli dört Kilise Pederi'nden[537] biri olan Aurelius Augustinus (354-430), Hıristiyan bir anne ve putperest bir babanın çocuğu olarak Tagaste'de (Kuzey Afrika) doğar. Kartaca'da 'Serbest Sanatlar'[538] alanında Klasik Antikçağ'a özgü bir eğitim alan Augustinus retorik öğretmeni olarak Tageste ve Kartaca'da çalışır. 383 yılında Roma'ya giden Augustinus 384'e kadar Milano'da öğretmenlik yapar. Bu dönemde daha sonra vaftiz babası olacak Aziz Ambrosius'un (340-397) düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenir. Uzun süre farklı felsefî ve dinsel eğilimlerin peşinden sürüklenen Augustinus otuz üç yaşında (387) vaftiz olarak Hıristiyan olur. Gençlik yıllarında sekiz dokuz yıl etkisinde kaldığı manicilik[539] yaşamında çok önemli, bir yere sahip olacaktır. Augustinus benliğini sarsan bu dönemi, kırk üç yaşında kaleme aldığı *Confessiones* (İtiraflar)[540] adlı eserinde bir iç

---

[537] Katolik Kilisesi'nin kabul edilmiş en büyük dört Kilise büyüğü Aziz Hieronymus, Aziz I. (Büyük) Leo, Aziz Ambrosius ve Aziz Augustinus'tur. (Fichtinger, 1995, s. 48)

[538] Antikçağ'da eğitim alanı olarak tanımlanmış Yedi Serbest Sanat üçlü ve dörtlü iki gruba ayrılmıştı: *Trivium*'u oluşturan grupta gramer, retorik, diyalektik, *Quadrivium*'u oluşturan grupta aritmetik, geometri, müzik ve astronomi yer alırdı.

[539] 3. yüzyılda İranlı düşünür Mani (216-274) tarafından kurulan düalist inanç sistemi. 4. ve 6. yüzyıllar arasında, başta Batı Roma İmparatorluğu toprakları olmak üzere Avrupa'da etkili olmuştur.

[540] Augustinus, 1999.

döküş biçiminde tartışacak, 'karanlık' geçmişiyle hesaplaşacaktır. 387 yılında vaftiz olduktan sonra papaz olan Augustinus, 396 yılında Kuzey Afrika'daki Hippo şehri piskoposluğuna atanır ve ölene kadar, otuz dört yıl boyunca, bu görevde kalır.[541]

Aziz Augustinus'un Hıristiyanlık tarihi açısından önemi, Katolik Kilisesi'nin kendine din dışında zemin arama, felsefe yoluyla teorik temel oluşturma çabalarına tam zamanda görüşleriyle çare olmasından kaynaklanmaktadır. Patristik Felsefe'nin onunla başladığı söylenebilir:

> Kilise Babalarının Felsefesi (Patristik), Hıristiyan dininin öğretisini oluşturmak, bu öğretiye bir biçim vermek çaba ve denemelerini kapsıyordu. Bu çabalarla, öğretinin çerçevesi Augustinus'tan önce oldukça belirmişti. Ama bu öğretiye sistemli bir birlik, bütünlük kazandıran, Hıristiyan inançlarını *bilimsel bir sistem* içine yerleştiren, dolayısıyla Hıristiyan *dogmasını* kesin olarak kuran Augustinus olmuştur. Onun için – daha önce belirtildiği gibi – Augustinus'un felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesinin çıkış noktası ve bundan sonraki gelişmeyi belirleyen *temeldir*; bu öğreti genellikle *Hıristiyan Kilisesinin felsefesidir*" (Gökberk, 2008, s. 135.

Augustinus iki farklı yüzyıla (4. ve 5. yüzyıllar) yayılan yetmiş altı yıllık yaşamı ve doksan üç başlıkta topladığı iki yüz otuz iki kitabıyla, iki faklı 'Çağ'ın insanı olabilmiştir. Başka bir ifadeyle "Bir ayağı Antikçağ'da, ötekisi de Ortaçağ'ın başlangıcında olan düşünürlerden biridir Augustinus."[542]

Kuşkusuz Augustinus her şeyden önce kökleri Antik dünyada olan bir düşünürdü. Bu etkileşimin teolojisi ve felsefesi kadar kişisel yaşamı içinde geçerli olduğu bir gerçektir. Son tahlilde yaşamının önemli bir bölümünü Hıristiyanlık dışı dünyanın etkilediği, giderek belirlediği pekâlâ söylenebilir. Augustinus öncesi, Erken Hıristiyanlığın 4. yüzyıldaki durumu göz önünde bulundurulduğunda, bu düşünce daha iyi anlaşılabilir kanısındayız. Aynı zamanda, "Augustinus'un felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin *çıkış noktası* ve bundan sonraki gelişmeyi belirleyen *temeldir*; bu öğreti genellikle *Hıristiyan Kilisesinin felsefesidir*." (Gökberg, 2008, s. 135)

---

[541] Aziz Augustinus'un yaşamı ve eserleri üzerine kapsamlı bilgi için aşağıdaki eserlere bakılabilir: Prinz, 2003, s. 74-108; Deschner, 1997, s. 462-533; Fichtinger, 1995, s. 48; Daxelmüller, 1996, s. 80-94; Grabner-Haider, 2007, s. 48-54.
[542] Çotuksöken, 1993, s. 14.

Augustinus'un düşünce ve inanç dünyasının şekillenmesinde Plâton ve öğrencilerinin çok önemli etkisi olmuştur. Aziz'in, Plâton'un eserlerini okuyarak Tanrı'ya ulaştığı söylenebilir; onun için Plâtoncuların Tanrısıyla Hıristiyanlarınki aynıdır. Augustinus'un kendini Plâtonculara bu kadar yakın hissetmesinde, 'ruh' kavramının Plâton felsefesinin merkezinde yer almasıdır. İnsan ruhunun Tanrı'nın bir imgesi, bir benzeri olması nedeniyle bütünüyle bilinmesi imkânsızdır. Augustinus ruhuna, "içerine dön" derken ruhu, yani Tanrı'yı, tanımayı ve nihaî gerçek olan Tanrı'ya ulaşmayı amaçlamaktadır. (Koyre, 2000, s. 27 vd.)

Augustinus iki temel kavram, Tanrı ve ruh üzerinde, yoğunlaşır; araştırılmaya, bilinmeye değer olan yanlız bu iki konudur. Böylelikle Augustinus felsefe ile din arasına bir sınır koymamış olur. Aristotelesçi felsefenin 'beden'i, bilimi öne çıkaran anlayışına karşı Patristik Felsefe, hikmeti, bilgeliği (*Weisheit*) ön planda tutar. Bilim, görülebilen, değişken şeylerle uğraşır, dünyevî yaşama hizmet ederken (*vita activa*), bilgelik, görülmeyen ancak hep var olagelmiş, ebedî şeyleri konu edinir (*vita contemplativa*). Augustinus "Bizim bilimimiz de, bilgeliğimiz de İsa Mesih'tir" derken, Tanrısal bilgeliğin tüm gerçeklere temel oluşturduğuna işaret eder.

Augustinus'a göre doğa bilgisinin tek başına hiç bir değeri yoktur. Tersine, bu bilgiler insanı kibirli yapar. Doğru bilgi, ruha dirlik ve esenlik sağlayan 'doğru'yu aramadır. Bu dirlik ve esenlik de ancak insanın kendisini Tanrıya tam olarak vermesiyle elde edilebilir. (Gökberk, 2008, s. 136 vd.) Augustinus felsefesinde 'kibir' kavramı, daha sonra Demonlarla İşbirliği Öğretisi'nde görüleceği üzere, büyük önem taşır. Demonlar, Tanrı tarafından bahşedilen yetenekleri, kendi serbest iradeleriyle kötü yönde kullanmışlardır. İnsanlardan daha fazla şey bildikleri kesindir. Ancak bu bilgiler onları faziletli kılmak yerine kibirli yapmıştır. Yine Âdem'in, şeytan gibi, cennetten kovulmasına ve 'günah'ın ortaya çıkmasına kibri neden olmuştur. Bu noktada Augustinus, Origenes'in (185-254) 'bütün düşmüş ruhların sonunda Tanrı'ya dönecekleri periyodik bir düşme-kurtuluş sürecine karşı çıkar. Böylece antik felsefenin evren için yinelenen 'Çember Teorisi'ni de kabul etmemiş olur. Hıristiyanlık, tarihin bir defalık olan, bir daha olmayacak, yinelenmeyecek olgusudur. Her şey başladığı noktaya dönmez, ilk insanın günah yüzünden düşmesi, İsa Mesih'in görünüp insana kurtuluş

yolunu açmasından geçecek ve kıyamete kadarki süreç bir defalık bir tarihi oluşturur. (Gökberk, 2008, s. 136 vd.)

Augustinus'un yaşadığı dönemde Antikçağ'ın düşünsel ve inanç alanındaki etkileri Erken Hıristiyanlık için ciddî baskı oluşturmaktadır. İnciller'de vücut bulan monoteist anlayış, Antikçağ felsefesi ile Erken Hıristiyanlık arasında köprü kurma amacı, onu İnciller'i ve Eski Ahit'i yoğun biçimde etüt etmeye itecektir. Ancak Antikçağ'ın çok sayıda mitle bezeli zengin mitolojisi karşısında Kutsal Metinler'in insanlara sunabildikleri sınırlıdır. Kaldı ki putlara tapınma, batıl inançlar astrolojiden, faldan medet umma hâlâ Hıristiyanlar arasında çok yaygındır. Yine de Augustinus öğretisine temel oluşturacak, yol gösterici ifadeleri kutsal metinlerde bulur. Bu bağlamda putperest inanca[543] karşı en önemli kozlarından biri Mezmurlar'da yer alan "Çünkü kavmların bütün ilahları putlardır." (96,5)[544] ifadesidir. Antik dünyanın tüm tanrılarının demonlar olarak tanımlanması, aynı zamanda Tanrı'nın yanında insanüstü varlıkların varlığını inkâr etmemekle birlikte, onları değersiz kılmayı amaçlar. Augustinus Yeni Ahit'te aradığını, Paulus'un Korintoslulara 1. mektubunda bulacaktır. Öncelikle demonların tüm putperestlerin tanrıları olduğu görüşü teyit edilir: "Fakat diyorum ki Milletler kurban ettikleri şeyleri Allah'a değil, cinlere kurban ediyorlar." (1Ko. 10,20)

Paulus Hıristiyanları putperest geleneklere karşı uyanık olmaya çağırırken bu kez "ve cinlerle iştirak etmenizi istemem" (1Ko. 10,20), diyerek putperestlerin kurban etlerini yememeleri konusunda uyarır. Paulus devamında İsa Mesih'in Son Akşam Yemeği'ne atfen gerçek Hıristiyan'ın safını belirlemesi gerektiğine işaret eder: "Rabbin kâsesinden

---

[543] Her ne kadar Paulus, Elçilerin İşlerinde (17,22) ve Koloseliler'e Mektup'ta (2,23) yanlış öğretilere ve 'bilinmeyen Tanrı'ya' tapınanları uyarsa da, 'batıl inanç' kelimesi, monoteizme uygun düşen dinîi bir kökene sahip değildir. Diğer bir ifadeyle kaynağı tek tanrılı dinler değildir. İlk kez Romalılar döneminde kullanılan batıl inanç (*superstitio*) zamanla din (*religio*) karşıtı bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Ayrımı net bir biçimde ilk kez, Afrika kökenli bir Hıristiyan olan Kilise Büyüğü Lactanius (250-320) ortaya koymuştur. Böylece Hıristiyanlık inancında gerçek, doğru, Tanrı'ya ibadet *religio*, yanlış tanrılara tapınmayı *superstitio* olarak tanımlamak geleneği yerleşmiştir.

[544] Aslında Eski Ahit'ten (1981) alıntıladığımız bu çeviri kanımızca amaçlanan ifadeye pek uygun değildir. Eski Ahit'te Antikçağ'ın tanrılarını demonlarla eş tutmanın bir gelenek olduğu göz önünde bulundurulduğunda Augustinus'un Latince çevirisi "*Omnes dii gentium daemonia*", "Putperestlerin tüm tanrıları Demonlardır" ifadesine daha yakındır. (Schwaiger, 1999, s. 64)
Kitabı Mukaddes'in yeni çevirisinde (Kutsal Kitap, 2003), bu ifade daha da anlamsızlaştırılmıştır: "Halkların bütün ilâhları bir hiçtir" (Mez. 96,5)
Aksi belirtilmedikçe bu bölümde Kitabı Mukaddes'ten yapılan alıntılar (1981) tarihli çeviriden yapılmıştır.

ve cinlerin kâsesinden içemezsiniz; Rabbin sofrasından ve cinlerin sofrasından hissedar olamazsınız.” (1Ko. 10,21) Paulus’un, “Milletler kurban ettikleri şeyleri Allah’a değil, cinlere kurban ediyorlar” ifadesi Augustinus’un öğretisi için hayatî önem taşır; böylelikle demonlar ile insanlar arasında kötücül amaçlarla işbirliği yapmanın, *pakt* oluşturmanın, mümkün olabileceği, Havari Paulus’un ifadeleriyle kanıtlanmış olur. (Götz, 1999, s. 64-65)

Demonlarla işbirliğinin izleri farklı bir boyutuyla Matta İncili’nde görülür. İsa Mesih, ayartıcı (şeytan) tarafından inancı sınanmak amacıyla çöle sevk edilir. Ayartıcı İsa’yı kırk gün kırk gece boyunca yoldan çıkarmak için farklı hilelere başvurur, ancak başarılı olamaz. Nihayet ona *işbirliği* önerir:

> İblis İsa’yı çok yüksek bir dağa da götürdü ve ona dünyanın bütün ülkelerini ve onların izzetini gösterdi; ve İblis ona dedi: Eğer yere kapanıp bana tapınırsan, bütün bu şeyleri sana veririm. O zaman İsa ona dedi: Çekil, Şeytan, çünkü: ‘Rab Allahına tapınacak, ve yalnız ona kulluk edeceksin,’ diye yazılmıştır. (Mat. 4,8-11)

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü gibi hem Eski Ahit’te hem de İnciller’de, Aziz Augustinus’a Demonlarla İşbirliği Öğretisi’ne dayanak oluşturacak temel argümanları bulmak mümkündür. Augustinus açısından zor olan, kökleri yeni-Plâtonculuğa dayanan demon ve büyü öğretilerinin Hıristiyanlık inancıyla kaynaştırılarak topyekûn bir Hıristiyan Kilise Felsefesi’ne ulaşabilmektir. Augustinus’un öncülüğünde başlatılan bu girişimin Antikçağ’daki ilk denemesi olan yeni-Plâtonculuk’tan en önemli farkı, inanç tarafında monoteist bir anlayışın yer alıyor olmasıdır.

Augustinus gençlik yıllarında etkisinde kaldığı Mani dini ile Hıristiyan olduktan sonra ciddî bir hesaplaşma içine girer. Başlangıçta Katolik inancı, annesi gibi, sıradan insanlara uygun bir din olarak ona fazla *basit* görünür. Kötülüğün kaynağını merak eden Augustinus için Mani’nin öğretisini bilimsel, rasyonel olarak tanımlaması, Maniciliğin gizemli yapısı gençlik yıllarında onun için çekim gücü oluşturacaktır. Ancak Mani’nin, cinsel perhiz, uzun oruçlar gibi Ortodoks Hıristiyanlığı aratmayacak sıkı dinsel kurallarıyla yüzleştiğinde, kafası karışacaktır. Augustinus’un Mani dininden esas kopuşu 383 yılında Kuzey Afrikalı Manicilerin lideri Mileveli Faustus ile karşılaşmasından sonra gerçekleşir. Bu dönemde sorularına yanıt alabildiği Milano

Piskoposu Ambrosius, onun Hıristiyanlığı seçmesinde en önemli etken olacaktır. (Daxelmüller, 1996, s. 81 vd.)

Aziz Augustinus'un demonlar üzerine düşünceleri hiçbir zaman teolojisinin merkezinde yer almaz. (Götz, 1999, s. 66) Demonlar üzerine görüşlerini, etkisi Ortaçağ boyunca sürecek yapıtlarından *Tanrı Devleti Üzerine XXII Kitap*[545] isimli eserinde açıklar.[546] Bu eserin VIII.-X. kitaplarında ayrıntılı biçimde demonolojik söylem tartışılır. Augustinus'a göre tüm gerçeklik Tanrı Devleti (*civitas Dei*) ve Dünya ya da Şeytan Devleti (*civitas terrena/diaboli*) olarak tanımlanan iki devlette şekillenir: Burada 'devlet' kavramı lügat anlamından çok, yeryüzünde ve gökyüzünde var olan ve mistik bir tarzda birbirine bağlanmış tüm toplulukları kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Bu *kurguda* etik olarak iyi ve kötü karşılıklı olarak yer alır. Melekler ve iyi insanlar, Tanrı ile birlikte Tanrı Devleti'nde yaşarken, kötü insanlar, putperest tanrılar ve demonlar, Dünya Devleti'ni oluştururlar.[547] Augustinus'un bu metinlerde, şaşırtıcı biçimde, düalist bir dünya tasarladığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak Manicilik benzeri, iyinin ve kötünün ayrı ayrı dünyayı kontrol etmeye çalıştığı, ontolojik bir düalizm en azından monoteist inanca ve yaratılış efsanesine uygun düşmez: Tanrı tektir ve başlangıçta her şeyi iyi olarak yaratmıştır.

Her ne kadar düalist bir evren tasarımı ortaya çıksa da, Augustinus'un söyledikleri, inancıyla çelişki oluşturmaz; son tahlilde demonlar başlangıçta Tanrı tarafından melek olarak yaratılmışlardır. Ancak daha sonra kibir ve bencillikleri nedeniyle Tanrı'ya karşı

---

[545] Bu çalışmada Aziz Augustinus'un *Tanrı Devleti Üzerine XXII Kitap* adlı eseri için kaynak olarak http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1919.htm (Erişim: 13 Mart 2009) adresindeki Almanca metin kullanılmıştır. Burada yer alan tüm metinler, 'Kilise Pederleri Kitaplığı' (*BKV*) başlıklı 1831-1938 tarihleri arasında yayımlanan çevirilerin dijital ortama aktarılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın patronajı Freiburg (Fribourg) Üniversitesi (İsviçre) tarafından yapılmış olup bu adreste yeralan çeviriler, 'Patristik Kilise Babaları Külliyatı' adı altında bugüne kadar Almanca'ya yapılan en saygın çevirileri kapsamaktadır.

[546] Augustinus bu eserini iki bölüm olarak tasarlamıştır. I. bölüm toplam on kitaptan oluşur ve Hıristiyanlık karşısında putperest dinlerin eleştirel bir analizi yapılır. Bunun için de Plâton ve Yeni Plâtoncular gibi felsefecilerin görüşlerine ve Markus Varro gibi tarihçilerin eserlerine başvurulur. Konumuz itibariyle bizi ilgilendiren VIII. – X. kitaplar bütünüyle Plâtoncu ve yeni-Plâtoncu felsefenin ve demonolojik söylemin tenkidine ayrılmıştır. II. bölümde yer alan on iki kitapta kurguladığı yeni devletlerin başından selâmete ulaşılıncaya kadarki tarihini anlatır. Sonuç itibariyle Tanrı Devleti'nin vatandaşları cennette sonsuz huzura kavuşurken, Dünya Devleti'nin vatandaşları cehennemdeki tarifsiz acılara mahkûm olurlar.

[547] Augustinus, Antikçağ'ın Hıristiyanlık öncesi inanç yapılanmaları içindeki putperest tanrıların varlığını hiçbir zaman inkâr yoluna gitmez. Bilâkis daha önce Tanrı katında yer alan düşmüş melekler, yani demonlar ile aynı görür.

gelmişler ve Tanrı katından sonsuza kadar kovulmuşlardır. Burada geri dönüşü olmayan bir *düşüş* söz konusudur. Ancak düştükleri yerde boş durmaz demonlar; kıskançlıkları nedeniyle insanları Tanrı'ya karşı gelmeleri için ayartmaya çabalarlar. Demonların Plâtoncuların oyun ve şiirlerinde tanrısal güce karşı oluşlarıyla gösterilmesinin nedeni bu tavırlarının kabul görmesidir (VII,14). Düşmüş melekler olarak demonların yere yakın bir konumda derecelendirilmeleri hususu yeni-Plâtoncu kozmoloji anlayışının bir sonucudur.[548]

Augustinus'a göre havada yaşayan demonlar içleri hava dolu varlıklar oldukları için çok hızlı hareket ederler. Bir yerden diğer bir yere göz açıp kapayıncaya kadar gider ve insanları şaşkınlığa uğratırlar. Hızlı hareket etme imkânı sağlayan bedenleri insanlar hakkında bilgi toplamalarına imkân sağlar. Fiziksel ve zihinsel avantajları nedeniyle insanlara karşı üstün durumdadırlar. İnsanların yaşam süreleriyle karşılaştırıldığında demonlar çok uzun süre yaşarlar, bu da onların daha fazla tecrübe edinmelerini ve bilgi sahibi olmalarını beraberinde getirir. Bu bilgi onları aşırı kibirli yapar. Augustinus demonların bunca kibir ve azametlerine bu bilginin neden olduğuna inanır. Bu düşüncesini Havari Paulus'tan bir alıntıyla kuvvetlendirir (IX,20); "Bilgi kibirlendirir, fakat sevgi bina eder." (1Ko. 8,1) Nihayet demonlar büyü, Astroloji ve kehanette bulunma sanatlarında uzmanlaşmış olmaları nedeniyle insanlara zarar verirler. (Daxelmüller, 1996, s. 84)

Bu noktada Augustinus'un *Tanrı Devleti Üzerine* adlı eserinin VIII.- X. kitaplarını ayırdığı demonlara yaklaşımına daha yakından bakmakta yarar görüyoruz. Öncelikle bu üç kitap Plâton ve yeni-Plâtoncu olarak tanımlanan düşünürlerle bir hesaplaşma şeklinde kaleme alınmıştır. Hedef tahtasında özellikle Plâton, Plotinos ve Madaurus'lu Apuleius'un demonlar üzerine görüşleri vardır. Augustinus öncelikle Plâtoncuların tanrılar, demonlar ve insanları hiyerarşik düzene tabi tuttuğu 'akıllı tinler'[549] sıralamasını eleştirir. Plâtonculara göre tanrılar en yukarıda (gökyüzü), insanlar en altta

---

[548] Buna göre tanrıların altında dizilen varlıklar sırasıyla üçe ayrılırlar: Melekler, demonlar ve kahramanlar. Her tanrının kendi altında, hiyerarşik düzene tabi olarak dizilmiş varlıkları söz konusudur. Ne kadar tanrı varsa o kadar üçlü dizilim söz konusudur.

[549] Almanca metindeki ifade şöyledir: "*Alle Wesen, denen eine vernünftige Seele innewohnt, lassen sich in drei Klassen einteilen: Götter, Dämonen und Menschen*" (Akıllı -rasyonel- tinlerin mesken edindiği tüm varlıklar üç sınıfa ayrılır: Tanrılar, demonlar ve insanlar). (VIII,14)

(dünya) yer alırken, demonlar ara bölgede (havada) yaşarlar. Bu üç tinin sıralanma düzeni bütünüyle onların *varlık* olarak nasıl tanımlandıklarına bağlıdır. Demonların orta bölgede (hava) yer alması, onların bazı şeyleri üstlerinde yer alan tanrılardan, bazılarını da altlarındaki insanlardan almalarını beraberinde getirir. Demonlar tanrılardan ölümsüzlüğü, insanlardan tutkuları almışlardır. (VIII,14) Ancak demonların havada, insanların üzerinde yaşadığından hareketle onlar üzerinde hâkimiyet kurabileceklerini düşünmek gülünçtür. (VIII,15) Diğer yandan Augustinus, Plâton'un tinleri dört temel elemente (ateş-hava-su-toprak) göre derecelendirmesine karşı çıkar.[550] Tinler ile temel elementler arasında hiyerarşik bir bağ kurmak mümkün değildir; kaldı ki, mükemmel bir tinde düşük dereceli bir element, kötü bir tinde yüksek dereceden bir element bulunabilir. (VIII,15)

Demonlar da başlangıçta Tanrı tarafından iyi melekler olarak yaratılmışlardır. Ancak kibir ve bencillikleri nedeniyle, bu tavırları kendi serbest iradelerinin bir sonucudur, Tanrı tarafından melekler katından kovulmuşlardır. Bu kovulma ve düşüş onlara verilmiş, sonsuza kadar sürecek bir cezadır. Ancak demonlar Tanrı katından düştükten sonra boş durmamışlardır. Kıskançlıkla ve hırsla insanları kötülüğe sevk edip doğru yoldan ayırmaya çalışırlar. (Götz, 1999, s. 67; Schmitt, 1993, s. 29-31)

Augustinus yeni-Plâtoncuların bu yaklaşımdan hareketle demonlara tanrısal özellikler atfedilmesine karşı çıkar. Demonları 'iyi' olarak tanımlamak onları tanımamaktan kaynaklanmaktadır. Büyü sanatını kullanarak insanları yoldan çıkarmaya çalışan bu varlıklar nasıl olup 'iyi' olarak tanımlanabilir? (IX,1) Bir demonu iyi başka bir demonu kötü olarak tanımlamak Plâtonculara uygun düşen bir düşünce şeklidir. (IX,2) Kaldı ki, iyi demon, kötü demon ayrımı da netlik içermez, Plâtoncu Apuleius eserlerinde demonların havayla şişmiş vücutlarından bahseder ama söz fazilet ve erdemlerine geldiğinde susar. (IX,3) Augustinus bazı demonperestlerin başkalarının 'melek' dediğine 'demon' dediklerinden hareketle, Hıristiyanların kutsal metinlerinde iyi melek,

[550] Augustinus Plâton'un temel elementleri sıralamasını şöyle açıklar: Yukarıda en hareketli ateş, en altta hareketsiz toprak yer alır; diğer iki element hava ve su bu ikisini birbirine bağlar. Nasıl ateş havanın üzerindeyse hava da suların üzerinde yer alır. Bu sıralama bize canlı varlıkların (*Lebewesen*) elementlere göre değerlendirilemeyeceğini söyler. (VIII,15)

kötü melek ifadeleri olmakla birlikte, demon kelimesinin bulunmadığını, onun yerine 'kötü ruhlar' olduğunu belirtir. (IX,19)

Augustinus demonlara atfedilen, tanrılar[551] ile insanlar arasındaki aracılık görevine de karşı çıkar; demonların insanların isteklerini tanrılara taşımak, tanrıların bahşettiklerini insanlara iletmek gibi görevleri olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Tanrı böyle bir şey için neden demonlara ihtiyaç duyar? Tanrı'ya yakaran bir insan neden ona ulaşamaz da demonlardan yardım bekler? Bunu kabul etmek mümkün değildir. (VII,20) Augustinus, Apuleius'un büyü sanatına yandaş tutumunu eleştirir. Apuleius'un büyü sanatının inceliklerinin demonlara tanrılar tarafından öğretildiği tezine şiddetle karşı çıkar; şayet büyü sanatı demonlara Tanrı tarafından öğretilmiş ise neden uygulayanlara ağır cezalar öngörülmüştür? Cicero'dan öğrendiğimize göre, Roma İmparatorluğu döneminde zararlı büyü pratiklerinin icracıları ölümle cezalandırılmışlardır; kaldı ki bu en Eskiçağlar'dan beri böyledir. Nihayet Apuleius'un bizzat kendisi Hıristiyan bir hâkim tarafından, büyü sanatlarıyla iştigal etmekten suçlanılmamış mıdır? (VIII,19)

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, demonların en belirgin özellikleri kıskançlık, riyakârlık, kötülük ve ikiyüzlülüktür. Augustinus tarafından verilen bu olumsuz karakter özellikleri, Antikçağ düşünürleri tarafından üzerinde görüş birliği sağlanmış akıllı, yaşam dolu, ölümsüz, havayla şişmiş vücutlar gibi daha geniş kapsamlı tanımlarla birleştiğinde (IX,12-13), ortaya *garip* ve *şaşırtıcı* özelikleri olan bir varlık çıkar. Demonlar şeytanın liderliğinde tanrıtanımaz insanlarla Tanrı Devleti'ne karşı en büyük tehdidi oluştururlar. Daha önce belirtildiği gibi Agustinus'un 'iyi' ve 'kötü' olarak kurgulanmış iki devleti düalist bir karakter taşımakla birlikte, demonların Tanrı tarafından yaratılmış varlıklar olduğu, çevrelerine Tanrı izni olmadan zarar veremeyecekleri gözden uzak tutulmamalıdır. 'Kötü' hiçbir zaman Yaradan ile aynı kökene sahip olmadığı gibi, onun tarafından da *yaratılmamıştır*; bilâkis demonlarda ve yoldan çıkardığı insanlarda serbest iradeleriyle Tanrı, yolundan, yani doğrudan ayrılış, yanlış değerler sistemine bir yöneliş söz konusudur. Tanrı demonlar üzerinden insanları dener, yoldan çıkmaya meyilleri olup olmadığını öğrenir, yani sabır ve dirençlerini

[551] Augustinus'un eserinde, aynı metinde birbirini takip eden cümlelerde,'Tanrı' ve 'tanrılar' ifadeleri kimi zaman birbirinin yerine kullanılmıştır.

ölçer.[552] Böylece dünyanın Tanrı tarafından 'iyi' olarak yaratıldığı ve her ne kadar demonlar, 'iyi' maskesi altında zarar verici faaliyetlerde bulunsalar da, İsa'nın kurtarıcı olarak geri geleceği bilinir. (Götz, 1999, s. 68 vd.)

Yukarıda kısmen değindiğimiz gibi Eski Ahit'te '*pakt*' olgusu, kâfir putperestlerin kötücül tanrılarla aralarındaki ittifaka karşı iman eden insanların Tanrı ile aralarında yaptıkları işbirliğine işaret eder. Eski ve Yeni Ahit'ten bu işbirliğine çok sayıda örnek verilebilir.[553] Hem Eski hem de Yeni Ahit'teki işbirliğinin temelinde, Tanrı ile kullarının *dolaysız* ilişkisi ve Tanrı'nın tekliği ilkesi yatar.[554] Aracılık göreviyle araya giren/ler, insanların zayıf yönlerinden faydalanarak, onları Tanrı'dan uzaklaştırabilir, kendi kötücül amaçlarına alet edebilirler. Bu noktada Tanrı'nın sıkça başvurduğu bir yöntem, kulların ve halkların 'sınanması' devreye girer. Eski Ahit'te İsrail Halkı imtihan edilirken, İnciller'de İsa Mesih'in *inancı* sık sık sınanır.

Aziz Augustinus böyle bir teolojik temelden hareket ederken, öğretisinin diğer ayağını Antikçağ felsefesinin *tanrısal varlıklar* arasında kabul ettiği demon kabulüne dayandırır. Bu iki ayak, monoteizm ve putperest felsefe, Augustinus'un öğretisinin çıkış noktasını oluşturur. Augustinus'a göre, düşmüş melekler demonların varlık nedeni insanlar arasına nifak sokmaktır. (Götz, 1999, s. 70) Ancak bu faaliyet bildik yöntemlerle yürümez. Çünkü demonlar insanlar gibi kelimeler ve cümlelerden kurulu bir dil kullanmazlar; onların ifade yöntemleri işaretlerdir. Bu işaret sistemini, kötücül amaçlarının dışarıdan kolaylıkla anlaşılmasını engellemek amacıyla kullanılırlar. İşaretlerin bu gizli dilini sadece demonlar ve onların *işvereni* kötücül tanrılar[555] bilir. Demonlar zayıf karakterli, tutkularının esiri olmuş insanları büyü ve falcılık sanatının inceliklerini öğretecekleri vaadiyle yoldan çıkarır. Mucizeler yaratmak suretiyle

---

[552] Daha önce de vurguladığımız gibi şeytan veya demonlar tarafından 'yoldan çıkarılma', inancın içtenliğinin sınanması için sıkça kullanılan bir motiftir. En ünlü örnekleri İsa Mesih'in kırk günlük günlük çöle sevki, bir diğeri de, Antikçağ'ın ünlü Mısırlı münzevîsi Aziz Antonius'un (251-356) yoldan çıkarılmaya karşı çektiği acılardır.

[553] Bu işbirliğinin en önemli örnekleri olarak, Eski Ahit'ten (Çık. 6,7), (Lev. 26,12) ve Yeni Ahit'ten (Luk. 22,20), (1Ko. 11,25) ve (2Ko. 3,6) sayılabilir.

[554] Kutsal metinlerde Tanrı'nın tekliğini en iyi anlatan örnek Eski Ahit'te yer alan ve 'On Emir' olarak bilinen prensiplerden biridir: "Karşımda başka ilâhların olmayacak" (Çık. 20,3)

[555] Augustinus'un öğretisinin kurgusu ve daha sonraki yüzyıllarda katkılarla aldığı biçim göz önünde bulundurulduğunda demonların *işvereni* kuşkusuz 'şeytan' olacaktır.

insanların gözleri karartılır. Ancak demonlar tarafından yaratılan bu *sözde* mucizelerin hiçbiri gerçek değildir. Augustinus bunları 'Tekniğin Mucizesi' olarak tanımlar.[556] Demonlar entelektüel düzeyleri itibariyle bu *sanal* mucizeleri insanlara yaşatabilecek yetenektedirler (Daxelmüller, 1996, s. 84). Aziz, bu konudaki açılımı '*Hıristiyanlık Doktrini*' başlıklı metinde 'şeyler' (*res,* Lat.) ile 'işaretler' (*signa,* Lat.) arasındaki farkı açıklayarak yapar.[557] İşaretleri de ikiye ayırır: Doğal İşaretler (*signa naturalia*) ve Verilen İşaretler (*signa data*). Ateşten çıkan dumanı veya bir hayvanın ayak izini Doğal İşaretler'e, çalan savaş borularını ise Verilen İşaretler'e örnek olarak verir. Augustinus büyü nesneleri ve pratiklerini 'şeyler' olarak görmez; bilâkis onlar birer işarettir, semboldür ve demonlarla bağlantı kurmaya yararlar. Ancak nasıl dil insanlar arasında bir anlaşma aracı ise ve tek başına harfler, heceler ve kelimeler bir anlam ifade etmiyorsa, zararlı büyü de sadece demonların anlayabildiği karmaşık bir işaretler sistemidir. Dilin insanlar arasında oynadığı kendini ifade ve anlaşma rolünü, bu kez demonlar için işaretler ve sembollerle ifade edilebilen büyü oynar. (Daxelmüller, 1996, s. 85)

Sonuç itibariyle Aziz Augustinus putperest inancın en önemli unsuru olan demonlar üzerinde, Antikçağ felsefe geleneğinin ve Kutsal Metinler'in etkilerini gözden uzak tutmaksızın putperestlikteki tanrıların varlığını kabul eder ve hatta onları demonların eşiti görür. Yine Antikçağ boyunca büyücülük, falcılık gibi zararlı sonuçlarıyla gündemde olan demon-insan işbirliğinin varlığından şüphe duymaz. Augustinus'a göre Antik dünyanın putperest büyücüsü de mucizeler gerçekleştirebilir, hatta bunlar İnciller'de bahsi geçenler veya Aziz(e)ler tarafından gerçekleştirilenler kadar gerçek olabilir. Ancak Hıristiyan mucizeyi Tanrı'nın inayeti ve Hıristiyanlığın kutsal saydığı semboller üzerinden gerçekleştirirken, kötünün tarafını seçmiş olan insan demonla işbirliği halinde ve etkisinde mucizeler yaratır.

---

[556] Augustinus 'Tanrı Devleti'nde (XXI,6) demonların gerçekleştirdikleri mucizelerin aslında demonların akıllarına dayanan birer *hile* olduğunu iki örnekle açıklamaya çalışır; örneklerden ilki Venüs Tapınağı'ndaki sönmeyen ateşe ilişkindir. Augustinus bu ateşin hiç sönmemesinin arkasında, sanıldığı gibi Tanrı'nın yaratılarını inkâr ettirecek bir gücün saklı olmadığını belirtir. Sönmeyen ateş ya insanlar tarafından konulan bir Asbest Taşı'ndan kaynaklanır ya da ateşi, olayı hayranlıkla izlemeye tapınağa gelen insanları büyülemek amacıyla, Venüs isimli demon yanık tutmaktadır. Diğer örnek ise tapınaklardan birinin zeminine ve tavanına yerleştirilen iki büyük mıknatıs arasına koyulan pirinç putun havada salınmasının, putperest tanrıların gücüne atfedilmesidir. Venüs Tapınağı'ndaki sönmeyen ateş gibi bu tapınakta da insan/demon işbirliğiyle yapay bir yaratı söz konusudur.

[557] Burada Almanca metinlerde "şeyler" ve "işaretler" için kullanılan kelimeler *Dinge* ve *Zeichen*'dir.

5.2.2. Aziz Augustinus'un Öğretisine Katkılar

Aziz Augustinus'un 'Demonlarla İşbirliği Öğretisi' 4. yüzyıldan itibaren yapılan katkılarla, başta Katolik Kilisesi'nin etki alanı olmak üzere, geniş bir coğrafyaya yayılacak ve kabul görecektir. Öğretinin tüm Ortaçağ boyunca tartışılacak sonuçları kuşkusuz Augustinus'un söyledikleriyle sınırlı tutulamaz. Bu bağlamda ilk önemli katkının Sevillalı piskopos Isidorus'dan (600-636) geldiğini söyleyebiliriz. Isidorus Ortaçağ'ın temel başvuru kaynaklarından biri olan çalışması *Etymologiae'*de büyü, büyücülük, büyücüler ve geleceği okuma teknikleri üzerine bilgiler verir. Yazdıkları bütünüyle, Augustinus'un söyledikleriyle örtüşmekle birlikte Aziz'i referans göstermez. 9. yüzyılda Fuldalı rahip ve mainz başpiskoposu Hrabanus Maurus (780-856), *Büyülü Sanatlar Üzerine* isimli kitabında, Augustinus'un *Hıristiyanlık Doktrini*'nin de yazdıklarına aynı yönde görüşler beyan eder. Maurus'a göre Hıristiyanların, içinde yaşadıkları yüzyılda dahi, demonlar tarafından fal, büyü gibi zararlı pratiklerle aldatılarak, doğru yoldan çıkarılması mümkündür. (Götz, 1999, s. 76)

Avrupa'da 12. yüzyıla gelindiğinde, öncüsü Augustinus'un da yer aldığı Patristik Felsefe ekolü artık işlevini tamamlamış gözüküyordu. Hıristiyan inancına bir öğreti niteliği kazandırma yolundaki uğraş başarıya ulaşmıştı. Patristik Felsefe'yi, Yüksek Ortaçağ'ın koşullarına göre yeniden temellendirme çalışmaları Skolastik Felsefe'yi doğuracaktır.

> Patristik Felsefe, bütünüyle, *Platonizmin* damgasını taşır; Yeni-Platonculuğun bir sürüp gitmesi onun kolu gibidir. Skolastik Felsefe ise, başlıca, *Aristoteles*'in felsefesine yönelecektir. Platonizmde hep *dini* bir tutum ağır basar. Bu çığırda bilmek, dönüp dolaşıp sonunda *Tanrıyı* bilmektir; burada doğruyu özlemek, Tanrıyı özlemektir, Tanrıyı bulmanın mutluluğudur; Tanrıda yokolup kendini ortadan silmedir. Buna karşılık Aristotelizm hep bir *bilginliğe* yönelmedir; *olguların* dünyasına bir ilgi duymadır; olgular yığınını *sistematik* olarak düzenlemek, bunları kavramlarla bir işlemedir. (Gökberk, 2008, s. 139)

Skolastik Felsefe'nin, adından da anlaşılacağı üzere, bir 'okul öğretisi' olmasında kuşkusuz 11-13. yüzyıllar arasında Avrupa'da yaşanan Manastırlaşma Hareketi'nin[558] büyük önemi vardır. Manastırların yüzlerce farklı tür bitki ile zenginleşmiş botanik

---

[558] Manastırlaşma Hareketi: Avrupa topraklarında, başta Fransa, İskoçya, Almanya, İtalya, Avusturya, İspanya ve İngiltere gibi ülkelerde yoğun bir manastır kuruluşunun yaşandığı dönem.

bahçeleri, Latin ve Arap Dünyası'nın klasikleriyle dolu kitaplıkları olmadan doğa bilimleri alanında bir gelişmeden, ilerlemeden söz edebilmek mümkün olmazdı.

Yüksek Ortaçağ'dan bir teolog Petrus Lombardus (1100-1160) demonlar üzerine görüşlerini *Sentenzen* adlı yapıtında ortaya koyar. Lombardus her ne kadar demonlarla işbirliği konusunda bir görüş bildirmese de, büyü sanatlarını icra yeteneğinin şeytana Tanrı tarafından bahşedildiğinden bahisle düalist bir söyleme kapılarını kapatır. *Sentenzen'*de yer alan savların Yeniçağ'a kadar etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağ'ın ilk doğal bilimcisi olarak kabul edilen, *Doctor universalis*[559] lakaplı Dominiken filozof ve ilâhiyatçı Albertus Magnus (1193-1280), bir teolog olmasına rağmen, tıptan biyolojiye, fizikten kimyaya, astronomiden coğrafyaya uzanan geniş bir alanda yaptığı araştırma ve gözlemlerle dikkat çeker. Doğal büyü ile demonolojik büyünün birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine inanan Albertus Magnus'la doğal bilimler adeta yeniden keşfedilmiştir. Böylelikle aklın dünyası ile hurafeler birbirine karışmayacaktır. Albertus Magnus demonlarla işbirliği altında girişilen büyü pratiklerinin başarı şansının daha yüksek olduğuna inanır. Bu vargı onu Augustinus'un 'İşbirliği Öğretisi'ne yaklaştırır (Götz, 1999, s. 77; Gökberk, 2008, s. 149-150)

Albertus Magnus'un öğrencisi Aquinolu Tommaso (1225-1275) "(…) yalnız Skolastiğin yükseliş döneminin değil, bütün Skolastik çığrın *en büyük* düşünürüdür; öğretisi bugün de Katolik Kilisesinin resmî felsefesidir." (Gökberk, 2008, s. 151) Tommaso'nun putperestlik ve benzeri kâfir inançları üzerine görüşleri Aziz Augustinus ile benzeşir. Tüm batıl inançlar ve geleceği okuma adı altında kehanette bulunma son tahlilde dinden sapma, doğru yoldan ayrılıştır. Gelecek hakkında konuşabilecek tek varlık Tanrı'dır. Bu bağlamda demonların insanlara geleceği okuma adı altında sundukları aslında optik ve akustikten faydalanılarak yapılan bir aldatmacadır (Daxelmüller, 1996, s. 124 vd.; Götz, 1999, s. 78)

Yukarıda büyük düşünürleriyle anılan bu dönemin bizim açımızdan en önemli özelliği, Aziz Augustinus'un "Demonlarla İşbirliği Öğretisi"nin Skolastik Felsefe tarafından

[559] Onu 'Evrensel Âlim' mertebesine yükselten çevresi, aynı zamanda büyücülük yapmakla suçlamaktan da geri durmayacaktır. http://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Albertus_Magnus.htm (Erişim: 17 Aralık 2009).

‘bilimsel’ bir temele oturtulmaya çalışılmasıdır. Daha sonraki bölümde göreceğimiz üzere Öğretinin Geç Skolastik dönemin (yak. 1300-1500) sonlarına doğru yaşamsal alanda uygulanmasına da geçilecektir.

5.3. HIRİSTİYANLIĞIN TİNİ: KİRLİ BEDEN-KUTSAL RUH

5.3.1. Kilise Pederleri ve Sağlık

Erken Hıristiyanlığın sağlık alanında Antikçağ’da ortaya çıkan öğretiye benzer bir oluşumu hazırlayacak bilgi ve birikime sahip olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bu dönemin belirleyici unsuru, çok sayıda farklı dinsel inanç ve akımdan etkilenmiş bir sağlık kavrayışının hâkimiyetidir. Uzun bir süre İsa’nın acı çeken bedenini model alan, azizlerin çilekeş yaşamlarına öykünen bir yaşam tarzı toplumun tüm kesimleri için belirleyici olacaktır.[560]

Bu olgunun vazgeçilmez unsuru ise inzivadır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Mısır ve Libya çöllerinde ortaya çıkan bu modelin kahramanları gezgin vaizler ve çileci münzevîlerdir. Avrupa topraklarında manastırların inşa edilmesine kadar geçen döneme damgasını vuran bu hareket, 10. yüzyılda itibaren belirginleşen Hıristiyan mistisizminin kaynağıdır aynı zamanda. Güçlü bedeni saf ve temiz bir ruh için engel olarak gören anlayışın hastalıkların teşhis ve tedavisinde nasıl davranacağı az çok tahmin olunabilir. Son tahlilde Erken Hıristiyanlar için hastalık da şifa da Tanrı’nın takdiri ilâhisi olarak tecelli eder.

Roma İmparatorluğu’nda Hıristiyanlığın devlet dini olarak kabul edilmesiyle (4. yy.) başlayan süreç bir inanç-şifa ekseninde dizi önemli değişimi de beraberinde getirecektir:

> Geç Roma toplumunda dördüncü yüzyıldaki hızlı değişimler mucizevî şifaların hem sayısında hem de niteliğinde bir artışa neden olmuştu. Geleneksel hekimin aksine azizlerin şifasına kolayca ulaşılabilirdi ve bu, parasız, anında sonuç veren ve acısız bir şifaydı. Hastanın adına doğaüstü güçlerin başarıyla yönlendirilmesi adeta garanti

[560] İlk Günah’la özdeşleştirilerek İsa’nın bedeni üzerinden sürdürülen ‘acı-çile’ geleneğinin bütünüyle Hıristiyanlığa özgü olduğunu söyleyebiliriz. Ne Yahudilikte ne de İslamiyette bu boyutuyla bir acı-çile geleneğinden söz edebilmek mümkün değildir: “Yahudi geleneği Hıristiyan düşüncesinin tersine çile ya da aşağılanmaya yabancıdır. Tanrıya yakın olmak için bilinçli olarak acı çekmenin hiçbir anlamı yoktur.” (Le Breton, 2005, s. 81)

> ediliyordu ve bu inanç şifacılığına toplumun hemen hemen bütün sınıfları inanıyordu. (Dols, 2013, s. 248)

Daha sonraki bölümlerde manastır tıbbının ortaya çıkışını incelerken göreceğimiz üzere, çekildikleri inzivada sadece kuru ekmek ve su ile yaşamaya çalışan keşişlerin başlıca amacı olabildiğince saf, temiz bir bedene sahip olmak suretiyle Tanrı ile bütünleşmektir. Saltık bir yanlızlık üzerine kurulu bu yaşam tarzını sürdüren ilk Kilise büyüklerinden biri olan Aziz Antonius'un (251-356) efsaneleşen inzivası, daha önce değinildiği üzere, yaşamı üzerine kaleme alınan belgelerde şöyle anlatılır; gününün birinde Antonius[561] yanına ekmek, tuz ve biraz da su alarak inzivaya çekilir. Bir daha ne et yer ne de şaraba el sürer, hemen hiç uyumadan bedeninin asgarî gereksinimlerini yerine getirmenin dışında yıkanmadan, temizlenmeden *sağlıklı* bir yaşam sürer. Görüldüğü üzere sağlıklı olmak için Hippokratesçi geleneğin öngördüğü şartları uygulamanın gerekli olmadığının altı çizilir: Önemli olan 'ilk günah'tan[562] bu yana yitirilmiş ruh-beden beraberliğini yeniden kurmaktır. (Bergdolt, 1999, s. 120)

Daha önce belirttiğimiz üzere Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında, Hippokratesçi sağlık anlayışının ve hastalık tanımlama yöntemlerinin bütünüyle bir yana bırakılmıştır. Bu dönemde sağlıklı olma hali bedene atfedilmiş bir durumu yansıtmaz, amaç ruhun selâmete kavuşmasıdır. Yaşanılan dünyadaki beden ruhun taşıyıcısı olarak önemsizdir. Hıristiyanlığın yaşam tarzı (diyet) nihayetinde ölümsüz ruh-ölümlü beden üzerine inşa edildiği içindir ki beden için tanımlanmış bir sağlık anlayışından söz edilemez. Katolik Kilisesi'nin ruhsal mücadele yoluyla kutsallığın elde edilmesine verdiği önem şu şekilde tarif edilir:

> **2015** Mükemmellik yolu Haçtan geçer. Dünya nimetlerine sırt çevirmeden ve ruhsal mücadeleye girmeden kutsallık elde edilemez. Ruhsal ilerleme adım adım gerçek mutluluk sevinci ve huzuru içinde yaşamaya götüren çileyi ve nefsini köreltmeyi gerektirir. (*Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*)

---

[561] Jacobus de Voragine 13. yüzyılda derlenen, *Legenda aurea*'da Antonius'un doğru yolu bulması şöyle anlatır: "Antonius yirmi yaşında Kilise'de Matta İncili'nden (Mat. 19,21) şu kelimeleri duydu 'Eğer eksiksiz olmak istiyorsan git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver'. Bunun üzerine bütün mallarını sattı, her şeyini fakirlere bağışladı ve münzevî bir yaşam sürmeye başladı." (*Legenda aurea*, s. 71)

[562] "Kutsal Kitap (Tevrat ve İncil) geleneğinde hastalık ve acı Âdem ve Havva'nın yılana kanıp İyilik ve Kötülük ağacının meyvesini yemelerinden sonra ortaya çıkar. İlk başta acıdan habersizdir insan, dünyayla arasında hiçbir kopukluk yoktur. Istırap cennete yabancıdır." (Le Breton, 2005, s. 74)

Sonuç itibariyle Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında yaşamış Kilise Babaları sağlık anlayışını tıbbî bir kökeni olmadığını, İsa'nın acı çeken bedenine öykünen, bütünüyle tinin selâmeti üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Sonraki yüzyıllarda Katolik Kilisesi'nin model aldığı bu yaklaşım, 6. yüzyıldan itibaren Avrupa topraklarında manastırların kurulmaya başlamasıyla köklü bir değişime uğrayacak, farklı bir boyut kazanacaktır.

5.3.2. Hıristiyanlık ve Günahkâr Beden

Antikçağ'dan anımsanacağı gibi beden (*corpus*), sadece 'insan vücudu' olarak tanımlanacak fiziksel bir varlık olmanın ötesinde, üzerinden farklı söylemlerin üretildiği kültürel bir fenomendir. İnsan bedeni Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçişle toplumsal, sosyal ve bireysel bağlamda yaşanan değişimlerin en iyi okunacağı alanlardan biri olarak karşımıza çıkar. Aşağıda göreceğimiz üzere Hıristiyanlık, Tanrı'nın insan şekline bürünerek tarihe geçtiği tek din olması nedeniyle, bedene büyük önem atfeder. Ancak bu önem *sıradan* insanın bedeni için söz konusu değildir; değerli olan, kurtarıcı İsa'nın kutsal bedenidir.

İsa Mesih'in bedenine atfedilen önem, ölümlünün bedenini değersiz hale getirir. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak vücuda geldiği ilâhi beden ölümlü bedenler içinde bir istisna, aynı zamanda ruhun selâmeti yolunda alınması gereken biricik örnektir. Erken Hıristiyanlığın Kilise Pederleri bedeni islah etmenin tek yolunun, dünya nimetlerinden uzaklaşarak inzivaya çekilmekle, sadece ibadet ederek yaşamakla ve acı çekmekle mümkün olduğuna inanmışlardır. Bedeni ihtiyaçlarından yoksun bırakmakla islah etmenin, ruhun selâmeti için tek yol olduğu inanışı 12. yüzyılın sonlarına kadar geçerliliğini korumuştur. Yüksek Ortaçağ'dan itibaren bedensel günahlarla başa çıkabilmek için fiziksel eziyetten uzun oruç dönemlerine uzanan bir dizi önlem devreye girecektir. Aşağıda ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere ruhu özgürleştirmenin ancak bedene eziyet etmekle, giderek bedeni öldürmekle mümkün olabileceği inancı Hıristiyan mistisizminden de önemli ölçüde etkilenmiştir.

5.3.2.1. Hıristiyanlık İnancında Ruh ve Beden

Bilindiği gibi Hıristiyanlık inancında ölüm ile beden ve ruh birlikteliği sona erer. Bedenin ruhla yeniden bir araya gelmesi, her şeyin hesabının verileceği kıyamet gününde yaşanacaktır. Aynı beden ve ruhla yeniden doğuş, İsa Mesih yaşamından örnek verilerek tasvir edilir. Aziz Yuhanna'nın Vahiy Kitabı'nda (Yeni Ahit)[563] anlatıldığı üzere *beklenen zaman* geldiğinde yeniden bir araya gelen ruh ve beden önünde iki seçenek vardır. Dünyevî yaşamda Kurtarıcı'nın açtığı yoldan gidenler sonsuza kadar mutlu olabilecekleri cennetin yolunu tutarken, günahkârlar cehenemin karanlık dehlizlerine fırlatılırlar. Ruhun yapacağı yolculuğun engellenmesi, beden içinde tutsak kalması en çok korkulan durumlardan biridir. Bu bağlamda ruhun selâmeti için bedene zulmedilmesi bir yandan 'etin' iffetsizliği, şehvet düşkünlüğü ile açıklanırken, diğer yandan bir kafes olarak bedeni parçalamak, ruhun yapacağı yolculukta yolunun açılması bakımından önem taşır.

Ortaçağ insanının tasavvurlarını oluşturan ruh (*anima*) kabulünün, aynen bedende olduğu gibi, bilinçli veya bilinçsiz, geçmişin etkisi altında şekillendiğini söyleyebiliriz. Geleneksel toplumlardan intikal yoluyla edinilen düşünsel birikimlerin tümü için benzer bir etkileşimden söz etmek olasıdır. Ancak Ortaçağ'daki beden-ruh karşıtlığı, bu etkileşimin her zaman kendi köklerinden olmayacağı, zaman zaman farklı kaynaklara yönelebileceğine de örnek teşkil eder. Ortaçağ'ın Hıristiyan beden tasavvuru Germen ve Kelt antropolojisinin etkisinde değil, Antikçağ'ın beden (*corpus*)-ruh (*anima*) antagonizminin[564] etkisinde gelişmiştir. (Dinzelbacher, 2007a, s. 16; Dinzelbacher ve Sprandel, 2008, s. 182)

Bu düalist kabul Erken Hıristiyanlıkta, bedenin parçalanması ve ruhun serbest bırakılmasını esas alan bir yapıda yeniden şekillenecektir. Bu dönüşümde Aziz Paulus'un mektuplarında kaleme aldığı düşünceler, Hıristiyanlık inancında bedensel günahların ruhu nasıl tutsak edebileceği üzerine bir ilk oluşturması bakımından büyük

---

[563] Va. 20 1-8.
[564] Antagonizm: Karşıtlık, uzlaşmazlık, düalizm anlamlarında.
Antikçağ'da beden – ruh antagonizmi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Böhme, 2008, s. 175-182.

öneme sahiptir.[565] Ancak daha sonra göreceğimiz üzere, ruh – beden karşıtlığında ruhun selâmeti için, bedenin eziyet edilerek *parçalanması* olgusunun ruhban kesimi ve sınırlı sayıda eğitimliler dışında kabul görerek yaygınlık kazanması ancak 12. yüzyıldan itibaren gerçekleşir. (Dinzelbacher ve Sprandel, 2008, s. 183)

Yüksek Ortaçağ'da toplumun tüm kesimlerine yayılan ve giderek bağnazlık boyutlarına ulaşan, aşırı dindar tutumların, beden düşmanlığının yerleşmesinde önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Diğer yandan Erken Ortaçağ'ın ruhban kesimiyle sınırlı beden-ruh düalizminin, doğrudan beden düşmanlığına, giderek bedeni öldürmeye varan bir aşırılığa dönüşmesinde, yıldızı 10. yüzyıldan itibaren parlayan Hıristiyan mistisizminin etkisi olacaktır. Bu dönemde, Sienalı Azize Katharina örneğinde olduğu gibi, ruhu güçlendirmek için bedene yapılan eziyetlerin ölümle sonuçlanması, sıradan hale gelir. Tüm Hıristiyanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda bedene Ortaçağ'dan daha fazla ilgi gösterildiği bir döneme rastlamak söz konusu değildir. Her toplumsal kesimden insanın bedeni ile tinsel bir alış veriş içinde olduğu görülür.

Bedenin ölümden sonra ruha ev sahipliği yapabileceği endişesiyle mekânının kesin olarak imhası, yok edilmesi amaçlanır. Kâfirlerin, sapkınların, cadıların diri diri yakılmasının bir nedeni de budur. Yukarıda sayılan unsurlardan daha önce ölmüş, ancak gömülmüş olanların cesetlerinin mezardan çıkarılarak yakılması, ruhlarının, bir daha o bedene geri dönemeyeceği, sonsuza kadar kaybolacağı güvencesini verir. (Dinzelbacher, 2007a, s. 47)

Ortaçağ'da bedenin bir diğer yaygın kullanımına örnek gelişen metaforik söylemlerdeki artıştır:

> Beden Ortaçağ düşüncesinde devlet, şehir, Kilise, üniversite ve tüm insanlık için evrensel bir metafordu. Elbette bu, Batı Dünyası için yeni değildir. Platon *Devlet*'te, 'ideal şehir' için organik bir model tasarlamış ve onu bedenin farklı parçalarını ayrı

[565] "23. Ama bedenimin üyelerinde bambaşka bir yasa görüyorum. Bu da aklımın onayladığı yasaya karşı savaşıyor ve beni bedenimin üyelerindeki günah yasasına tutsak ediyor. 24. Ne zavallı insanım! Ölüme götüren bu bedenden beni kim kutaracak? 25. Rabbimiz İsa Mesih aracılığyla Tanrı'ya şükürler olsun! Sonuç olarak ben aklımla Tanrı'nın Yasası'na, ama benliğimle günahın yasasına kulluk ediyorum." (Rom. 7, 23-25). Yine bkz. (1Ko. 5, 5). İlginç olan husus, bu vurguların Yeni Ahit'in ilk dört kitabında, *Matta*, *Markos*, *Luka* ve *Yuhanna* İncilleri'nde yankı bulmayışıdır. Doğrudan ruhun selâmeti için bedeni öldürmeye varacak bir eziyet hiç bir kitapta yer almaz.

> ayrı kullanarak tanımlamıştı: Kafa (kral olarak düşünür, filozof), karın (köylüler) ve ayaklar (muhafızlar). Çok sonra Thomas Hobbes *Leviathan*'da (1651), bir devle mukayese edilen devletin resmini yeniden ortaya koyar.[566]

Sonuç olarak Hıristiyanlığın erken devirlerinden itibaren ruh ve beden uyumundan çok karşıtlığından, giderek bedeni acımasızca cezalandırırken, ruha övgüler düzerek yücelten bir anlayışın bin yılı aşkın bir süre yürürlükte kaldığını söyleyebiliriz.

5.3.2.2. İlk Günâh ve Beden

Kilise'nin, erken dönemlerden itibaren bedeni, üzerinden mesaj verilebilecek bir *araç* olarak görmesi, karşıtlıklara dayalı agresif bir söylemin yaratılmasında ve sürdürülmesinde belirleyici olacaktır. Buna en iyi örnek, günah işleyerek cenneten kovulan Âdem ile Havva'nın bedenleri üzerinden geliştirilen cezalandırma yöntemleridir.[567]

İşledikleri (ilk) günahla cenneten kovulan Âdem ve Havva'ya verilen cezalar, cinsiyet farkı nedeniyle değişir.[568] Havva çocuk doğururken çekeceği acılarla[569] cezalandırılırken,[570] Âdem'in cezası daha ağır olacaktır: Rahat, *çalışmadan*

---

[566] "Der Körper war im mittelalterlichen Denken eine universale Methaper für den Staat, die Stadt, die Kirche, die Universität und die ganze Menscheit. Neu war das allerdings nicht im Abendland. Platon hatte im *Staat* ein organisches Modell für seine »ideale Stadt« entworfen und es nach den Teilen des Körpers getrennt benannt: Kopf (der Philosoph als König), Bauch (die Bauern) und die Füße (die Wächter). Viel später nahm Thomas Hobbes im *Leviathan* (1651) das Bild vom Staat, der mit einem Giganten verglichen wird, wieder auf." (Le Goff ve Truong, 2007, s. 171)

[567] İlk Günah'ın Hıristiyanlık inancındaki en şaşırtıcı izdüşümlerinden biri de ölüm algısında görülür. İlk kez 418'de toplanan Kartaca Konsili'nde ölüm, ilk günahın bir sonucu olarak kabul edilmiş ve bedenin 'doğal ölüm'ü söz konusu olmaktan çıkmıştır: Ölüm, Âdem'in işlediği günahın nedenidir. Söz konusu kabul Trento Konsili'nde de (1545-1563) aynen sürmüş, Reformasyoncular da bu görüşü paylaşmışlardır. Bu yaklaşım temelde, Hıristiyanlar arasında ölüm korkusunun canlı tutulabilmesi için biyolojik ölümün teolojik bir düzleme taşınmasını amaçlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Wilhelm-Schaffer, 1999, s. 101-137. Yeni Ahit'te ölümün işlendiği metinlerin derlemesi için bkz. Ökten, 2010, s. 71-77.

[568] Matvejević (2013, s. 13), cinsiyet farkına göre ortaya çıkan cezayı işbölümü bağlamında şöyle yorumlar: "Havva, Aden bahçesinden ölümcül elmayı koparmış ve onu Âdem'e sunmuştur. Ve Tanrı onları cezalandırılmıştır. Her ikisi de "'alınlarının teriyle'" geçinmeye mahkûm olmuşlardır. Erkek, tohum ekmek ve ürünleri toplamak, kadın da, hamur yoğurup pişirmek zorunda kalmıştır."

[569] "Acı bir günahın işaretidir. Önce ruh kirlenir ve daha sonra da bedeni kirletir: Acı ya da hastalık günahın somatik versiyonlarıdır." (Le Breton, 2005, s. 75)

[570] "RAB Tanrı kadına,
"Çocuk doğururken sana
Çok acı çektireceğim" dedi,
"Ağrı çekerek doğum yapacaksın.
Kocana istek duyacaksın,
Seni o yönetecek" (Yar. 3,16)

yaşayabileceği[571] cenneten kovulduktan sonraki yaşamında fiziksel çalışmaya *mahkûm* edilir.[572]

Ancak bir bütün olarak değerlendirildiğinde Havva'nın İlk Günah'taki payının, Âdem'in payından fazla olduğuna inanılmıştır: "Tekvin hikâyesindeki[573] belki de en önemli unsur, melun tarafından baştan çıkarıldıktan sonra Havva'nın Âdem'i kendisiyle birlikte Tanrı'nın iradesine itaatsizlik etmeye ikna etmesidir." (Dalarun, 2005, s. 29)

Her iki cinsiyetin de, aşırı merak ve kibirleri nedeniyle işledikleri günahın cezası kendileriyle sınırlı değildir kuşkusuz, tüm nesiller bundan nasibini alacaktır. İlk günahın tüm nesillere miras olarak intikal edeceği inancının temelinde 'yaratılıştan günaha yatkınlık/düşkünlük' (*Erbsünde, Alm.*; *original sin, İng.*) kabulü yatmaktadır. Erken dönemin Kilise Pederleri arasında yayılan bu görüşün Aziz Augustinus kaynaklı olduğu bilinmekle birlikte onun da, Aziz Paulus'un Romalılar'a yazdığı mektuptaki ifadelerden esinlediği sanılmaktadır.[574] İnsan bedenin de iki cinsiyet tarafından temsil edildiği ve akıl ve tinin erkek, beden ve etin ise kadın tarafından temsil edildiği inancı, cinsiyetler arasındaki ayrılığı derinleştirecektir.

Havva'nın cezası da sadece doğum ağrısı, sancısı değildir. En azından Ortaçağ'ın yazarları doğum sancısını ceza olarak görmez. Ağrı ve acının bedensel bir kült haline gelişi daha çok Yüksek Ortaçağ'a denk düşer. 13. yüzyıldan itibaren, Katolik Kilisesi'nin aşırı sert tavrıyla iyice belirginleşen, kadın karşıtı söyleme temel oluşturan

---

[571] Tanrı'nın Âdem'e vaad ettiği, Aden bahçesine bakması ve işlemesi karşılığında rahat bir yaşamdır.
"15 RAB Tanrı Aden bahçesine bakması, onu işlemesi için Âdem'i oraya koydu. 16 Ona, "Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin" diye buyurdu, 17 "Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün." (Yar. 2,15-17) 17. Bab'da yer alan 'kesinlikle ölürsün' ifadesi ile günahın gerçekleşmesi sonrasında verilecek cezanın (çalışma) ağırlığına işaret etmektedir.

[572] "17 RAB Tanrı Âdem'e, "Karının sözünü dinlediğin ve sana, Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. 18 Toprak sana diken ve çalı verecek, yaban otu yiyeceksin. 19 Toprağa dönünceye dek Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın Ve yine toprağa döneceksin." (Yar. 3,17-19)

[573] "6 Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi."(Yar. 3,6)

[574] "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi. "(Rom. 5,12). Hıristiyanlıkta, her insanın günahkâr olarak doğacağı ve vaftiz edilerek, ilk günahtan, arındırılması gereketiği inancının temelinde Paulus'un bu ifadeleri yatmaktadır.

‘ilk günah’a keskin bir dönüş yapıldığını söyleyebiliriz.[575] Yılan kılığındaki şeytanın[576] yoldan çıkardığı Havva’nın, yasak meyveyi yeme *arzusu* onun baştan çıkarılmaya *yatkın* olduğuna işaret eder[577] ve cezasının asıl nedenini oluşturur. Kadının kandırılmaya yatkın olduğu söylemi, bir kez ‘şeytana uyan’ kadının üzerine silinemeyecek bir leke olarak yapışır. Bu *zaafı* onu giderek şehvet düşkünü ve şeytanın işbirlikçisi konumuna indirir. Artık kadın (Havva) söz konusu olduğunda bahis konusu ‘beden’den çok ‘et’tir. Bilgelik yolunda arzularının esiri olan kadın bedeni böylece zaman içinde ‘arzu nesnesi’ haline dönüştürülecektir. Bu söylemin, Yüksek Ortaçağ’dan itibaren iyice belirginleşen, biricik istisnası Kurtarıcı’nın annesi Bakire Meryem’dir. Havva ile Meryem arasında günahkâr-kurtarıcı, yoldan çıkaran kötü eş-kutsal bakire şeklinde oluşturulan karşıtlıklar, ayrılıkların derinleşmesine, negatif cinsiyet algısının yerleşmesine neden olacaktır.

Ortaçağ boyunca giderek kanıksanan ‘şeytanî kadın’ profilinin oluşmasında, 4. yüzyıldan itibaren Aziz Hieronymus, Aziz Chrysostomos ve Aziz Augustinus gibi Kilise Büyükleri’nin, Eski Ahit’te kadının yaratılışı üzerinden yola çıkarak, yazdıkları metinler etkili olmuştur. Ancak kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı (Yar. 2,21-22) kabul edilirken, Tanrı’nın ilk insanı (Yar. 1,27) ve dolayısıyla kadını, kendi suretinden yarattığı, göz ardı edilmiştir. Yaratılış kadın ile erkek arasındaki eşitsizliğin varlığına temel oluşturur. (Le Goff ve Truong, 2007, s. 59) Kilise doktrini erkeğe (Âdem) yaklaşımında daha temkinlidir. Hıristiyanlık inancı bir taraftan bedensel çalışmayı över, diğer yandan bedenin açgözlülüğünden yakınır, onu insanları günaha sevk ettiği için aşağılar.

---

[575] Sevillalı Isidorus 7. yüzyılda kaleme aldığı ansiklopedik eseri *Etymologiae*’nin isimlerine peygamber kimliği atfedilenler bölümünde (VII. kitap 6,5) Havva kelimesinin Latince etimolojisini şöyle açıklar: Havva *vita* (yaşam) veya *calamitas* (şanssızlık) veya *vae* (vah!, yazık!; acı) olarak çevrilir. Yaşam olarak tanımlanır, çünkü doğumun kökenidir, şanssızlık veya yazık! olarak tanımlanır, çünkü onun günahı ölümlerin nedenidir. Şanssızlık tanımını ise Isidorus’a göre ilk günahtan almıştır. Kuşkusuz bu benzeri çoğaltılabilecek yaklaşımlar, 13. yüzyıldan itibaren gelenekselleşen kadın karşıtı söylemin teorik alt yapısını oluşturacaktır.

[576] Yaratılış’da bahsi geçen yılanın şeytanla özleştirilmesi onun kurnaz, hilekâr olmasıyla açıklanır: “RAB Tanrı’nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı yılandı.” (Yar. 3,1) Havva ile Âdem’e yasak meyvayı yedirerek gözlerini açan yılan Tanrı tarafından lânetlenerek sürünmeye ve yaşamı boyunca toprak yemeye mahkûm edilir. (Yar. 3,14)

[577] “Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi.” (Yar. 3,6)

Bedenin bu ikircikli konumu, 'kutsal-kirli' karşıtlığını çağrıştır. Erken Hıristiyanlığın Mısır çöllerinde yaratılan asetik yaşam ideali, dünyadan elini eteğini çekmeği ve sadece Tanrı'ya yakınlaşabilmek amacıyla ibadet ederek yaşamayı öngörür. Bu yaşam tarzı, az ile yetinmeyi ve idameyi erdem olarak kabul ettiği için bedensel çalışmayı küçümser. Her türlü tehlikenin bedenden geldiğine inanan Aziz Antonius, Aziz Hieronymus gibi Kilise Pederleri, günaha yenik düşmemenin ancak bedenin isteklerine karşı çıkmak ile mümkün olabileceğini savunurlar. Ancak 3. yüzyıldan itibaren Kutsal topraklardan başlayarak gelişen bu ideal, 6. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya taşındığında sorunlarla karşılaşılacaktır.

Farklı bölümlerde değindiğimiz gibi, Kilise Pederleri'nde hüzün, tembellik, endişe gibi belirtilerle görülen melankoli illeti (*acedia*), ki daha sonra 'ölümcül günah' olarak tanımlanacaktır, manastırlaşma sürecinde karşılaşılan en önemli sorunlardan biridir. Keşişleri tehdit eden bu hastalığı yenebilmek ancak ağır bir bedensel çalışmanın ibadet ile dengelenmesiyle mümkün olacaktır. Bu nedenle 6. yüzyılda Nursialı Aziz Benedictus tarafından kaleme alınan 'Benedikten Nizamnamesi' ile gerçek bir Hıristiyan için en hakiki mürşitin 'çalışmak ve ibadet etmek' olduğu teyid edilmiştir. Nursialı Aziz tarafından *ora et labora*[578] (ibadet et ve çalış) olarak formüle edilen Benedikten ideali, sonraki yüzyıllarda manastır duvarları arasında yeniden vücut bulan, *ussal* asetik yaşam tarzına çok uygun düştüğü için, tüm Hıristiyan Dünyası'na model oluşturacaktır.[579]

---

[578] Le Goff kavramların etimolojik bağlamında hareketle zorunlu çalışma/çalıştırma ile yaratıcı çalışma arasındaki farkı şöyle açıklıyor. Latince çalışmak, meşgul olmak, çabalamak fiilinden (*operari*) türetilen ve iş, uğraş anlamına gelen *opus* aynı zamanda Tanrı'nın evreni yaratma sürecini; Tanrı'nın işini, yaratıcı bir sürecin sonundaki eseri (*Werk*) ifade ederken, *labor* ise bir zorunluluk veya işlenen günah nedeniyle çaba gerektiren bedensel çalışmayı (işi) ifade eder. (Le Goff ve Truong, 2007, s. 71-72)
Le Breton, çalışma ve acı kelimelerinin yakınlığından hareketle şu yorumda bulunuyor: "Manastırlarda çile arayan keşişler bedensel çalışmalara zorlarlar kendilerini; o dönemde bu tür çalışmalar kölelikle eşanlamlıdır (*dolor* [acı] ve *labor* [çalışma] birbirine çok yakın iki sözcüktür). Çalışmanın kendi içinde hiçbir kutsal anlamı yoktur, zorunludur çünkü bedenin köleleştirilmesini kolaylaştırır, yorgunlukla şehveti uzaklaştırır ve derin düşüncelere dalmaya yardımcı olur." (Le Breton, 2005, s. 169-170)

[579] Kanımızca asketizmin Batı Hıristiyanlığı bağlamında yapılmış en iyi tahlilerinden biri ünlü sosyolog Max Weber'e aittir. Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli çalışmasının 'Dünyevi Askestizmin Dini Temelleri' başlıklı bölümünde Batı kökenli Hıristiyan askestizminin ussal (*rational*) karakterine dikkat çeker: "Şüphesiz Hristiyan askestizmi hem dış görünüşü hem de anlamı bakımından birçok değişik öğeleri içinde taşır. Fakat Batı'da en yüksek görünüş biçimlerinde, daha Orta Çağ boyunca bile ve hatta Eski Çağ'daki birçok görünüşlerinde ussal bir nitelik taşıyordu. Batıdaki keşişce yaşam biçimi, dünya tarihi açısından önemi, - Doğudaki keşişlik ile karşılaştırıldığında – yalnız bütün olarak değil bütün genel biçimlerinde ussallığa dayanır. Hristiyan askestizmi ilke olarak kutsal Benedikt'in kurallarında, dahası Clunya keşişlerinde ve fazlasıyla Cistercium keşişlerinde ve en önemlisi son olarak

Yukarıda tanımlanan sürece karşın, Erken Ortaçağ'da kaynağını ilk günahtan alan, çalışmayı ve bedensel emeği hor gören yaklaşımın 11. ile 13. yüzyıllar arasında bütünüyle değişime uğradığı görülür. Feodalite tartışmasız biçimde emeği değerli kılacak ve kol emeğiyle çalışma teşvik edilecektir. Feodal örgütlenme ve çalışma biçimi mevcut işgücünün yanında, işsiz gezginler, serseriler ve dilencilerin zorunlu çalıştırılmasını gerekli kılacak bir değişimi beraberinde getirecektir. Çalışmanın ve dolayısıyla iş gücünün bu denli değerlenmesi, çoğunlukla Benediktenlere ait olan manastırlarda keşişlerin ucuz kol emeğiyle yapılan üretimi de değerli kılacaktır. (Le Goff ve Truong, 2007, s. 73 vd.; Lang, 2006, s. 36 vd.)

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde, ilk insan Âdem'in işlediği büyük günahın kefareti olan 'bedensel çalışma' cezasının, 12. yüzyıldan itibaren değişime uğradığı ve ceza olmaktan çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda tinin özgürleşmesi, ilk günahtan kaynaklanan *bedensel* çalışma cezasından çok, bitmek tükenmek bilmeyen isteklerden kurtulunmasıyla mümkün olacaktır. Böylece artık kötülüklerin kaynağını ölümcül günahlar dizgesini oluşturan oburluk, açgözlülük, şehvet ve doyurulamayan tensel isteklerin oluşturduğuna dair inanç yerleşmeye başlar. Erken Yeniçağ'a gelindiğinde çalışmanın 'günah' olmak bir yana 'erdem' olarak kabul edilmesi söz konusu olacaktır.

5.3.2.3. İsa'nın Acı Çeken Kutsal Bedeni

Tanrı'nın onda vücut bulması, İsa'nın bedenini (*corpus Christi*) diğer tüm bedenlerden ayrıcalıklı kılar. Bu kabul aynı zamanda Hıristiyanlıkta bedene bakışı ikiye böler: Bir yanda İsa'nın *kutsal* bedeni, diğer yanda ölümlülerin *kirli* bedeni yer alır. Bu farklı iki tezahürden birini temsil eden İsa'nın bedeni, çektiği çilelerle bir ölümlü gibi yaşamış, ancak diriliş ve göğe yükselişle kutsallığa kavuşmuştur. (Gélis, 2008, s. 19) İsa'nın bedeninin kutsallığı ve onun bedeniyle bütünleşme isteği farklı kaynaklardan beslenir. Bunların en önemlilerinden birisi, Yedi Kilise Sırrı'ndan biri olan Efkaristiya'dır.[580] Katolik Kilisesi, *ekmeğin bölünmesi* (Efkaristiya) ayinini şöyle tanımlar:

---

da Jesuitlerde düzensiz dünyadan kaçıştan ve kendi kendine ustaca işkenceden kurtulmuştu." [yazım aynı] (Weber, 1985, s. 94-95)

[580] Katolik Kilisesi, "**1328** Bu sırrın bitmez zenginliği, ona verilen değişik adlarla ifade edilir. Bu adların her biri Efkaristiya'nın bazı görünümlerini anımsatır." ifadesiyle bu Kilise Sırrı'nın anlam zenginliğine dikkat çeker. Buna göre, Tanrı'ya olan şükran borcu (Efkaristiya), Rab'bin Sofrası, Ekmeğin Bölünmesi,

> **1329** Ekmeğin bölünmesi denir, çünkü bu rit, Yahudilerin sofralarına özgü bir şeydir, bu rit İsa tarafından özellikle son yemekte, sofranın sahibi olarak ekmeği alıp kutsadıktan sonra dağıtmasıyla ortaya çıktı. Öğrencileri onu dirildikten sonra bu hareketinden tanıyacaktır. Bu ekmek bölme geleneği ilk Hıristiyanların toplantılarında da sürdürüldü. Bu şu demektir, bölünmüş biricik ekmekten, yani Mesih'i yiyen, Onunla ilişkiye girerek Onunla tek bir beden olmuş olur. (*Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*)

Tek Tanrılı dinlerde Eski Ahit'le başlayan ekmeğe ve kutsallığına övgü geleneği, Yeni Ahit'te sürmüş ve İrenaeus, Cyprianus, Tertullianus, Augustinus, Hieronymus gibi ilk Kilise Büyükleri'nin katkılarıyla zenginleşerek devam etmiştir.[581] J. Gélis "Uzun süre buğday ve ekmekle beslenmiş bir uygarlıkta İsa'nın Son Akşam Yemeği'nin ekmeği için 'Bu benim etimdir' demesinin ne gibi simgesel çağrışımlar yaptığını tahmin edebiliriz. Ortak bir yiyecekten evrensel değere bir geçiş ritüelidir bu." ifadesiyle ekmek üzerinden İsa'nın kutsal bedenine ulaşma sürecini çok güzel özetler. (Gélis, 2008, s. 31)

İsa Mesih'in acı ceken, eziyet gören bedenine ilişkin tasavvurların tüm ayrıntıları Hıristiyanlık ikonografisinde ve tefekkür kitaplarında görülebilir. Kurtarıcının son nefesini verene kadar çile yolunda bir deri bir kemik kalmış, kırbaçlanan kanlı bedeni; çarmıha (*crucifixum*) gerildikten sonraki beş yarası (*quingue partitum vulnus*)[582] adeta fani dünyada çekilen tüm acıların somut bir ifadesidir. Tanrı'nın Kuzusu (*agnus dei*) kendi bedeninde aslında tüm insanlığın çektiği acıları üstlenmiş ve örnek olmuştur. Çile (Haç) Yolu ve çarmıha gerilme tüm Hıristiyanlık ikonografisinin en önemli figürleri, aynı zamanda bedensel acının simgesi olmuşlardır.

Efkaristiya Toplantısı, Kutsal Kurban, Kutsal ve Tanrısal Liturji, Kutsal Gizler Töreni, Çok Kutsal Sır, Komünyon, Kutsal Ayin olarak da tanımlanır. (*Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, 1328-1332)

[581] Ekmeğin dinler açısından yerini ve önemini ortaya koyan düzeyli bir çalışma için Predag Matvejević'in (2013) çalışmasının, 'Yollar' (33-63) ve 'İnançlar' (64-99) başlıklı bölümlerine bakılabilir.

[582] Beş yara ifadesi, İsa'nın vücudundaki beş yarayı temsil etmek üzere kullanılmaktadır. Çarmıha gerilmek üzere iki ayak ve ellerine çakılan çivilere ilâveten, çarmıhta Romalı asker tarafından sağ böğründe mızrakla açılan yara, İsa'nın beş yarası olarak tanımlanmıştır. İlk kez 11. yüzyıldaki metinlerde geçtiği bilinmekle birlikte Kilise'nin beş yara kültünü öne çıkarması 15. yüzyıldan sonrasına denk düşer. 15. ve 18. yüzyıllar arasında zirveye ulaşan ikonografinin en önemli motifleri çile yolu ve Mesih'in yaralarıdır. Bu yaralara neden olan işkence aletleri olan haç, çiviler, mızrak ve dikenli taç tüm tasvirlerin vazgeçilmez öğeleri haline gelmiştir. (Corbin vb., 2008, s. 22 vd.) İsa'nın böğründeki mızrak yarasının hangi tarafta olduğuna dair İnciller'de bilgi yer almaz: "Bütün sanatçılar, Batı kültüründeki arketipe uyarak daima Mesih'in sağına kıymet verdiler. Kurtarıcı başını hep sağa çevirdi, iyi hırsız hep sağında yer aldı." (Corbin vb., 2008, s. 22 vd.)
Diğer yandan Latince *soter* (kurtarıcı) ve *pater* (baba) kelimelerinin beş rakamlı olması, İsa'nın, İnciller'de anlatılan mucizesi, beş somun ekmekle beş bin kişiyi doyurması ve benzerleri (Schimmel, 2000, s. 132), zamanla beş rakamına kutsallık atfedilmesine, adına yortular, ayinler düzenlenmesi nedeniyle abartılı bir saygının oluşmasına neden olacaktır.

Çile kültürünün Hıristiyanlıkta bu denli yer bulmasının nedeni, Kurtarıcı'nın Romalılar tarafından Getsemani'de tutuklanıp Golgotha'da çarmıha gerilene kadar yaptığı son yolculukta (*Haç Yolculuğu*) çektikleriyle açıklanabilir:

> Gaspar Loarte, 1578'de Çile kültünün neden bu kadar yaygınlaştığını açıklar. Çile, der Loarte, İsa'nın bütün hayatının bir "özetidir"; kilisenin bütün bilgeliğini kendinde barındıran "kısaltılmış bir formüldür". Bundan böyle İsa'nın Çile'si, ruhaniyeti de, düşünceyi de derinden etkileyecekti; Çile'nin farklı sahneleri sayesinde Mesih'in bedeni hem kamusal alanda hem de özel alanda, daima, inatla kendine yer bulacaktı. "Ecce Homo" ya da "Sövülen Mesih", "Direğe Bağlanmış Mesih" veya "Istırapların İnsanı"; bütün bu sıfatlar, bedenle Tanrı'nın insanlaşmış ruhunun korkunç işkencelerden geçtiği bir Çile'nin birbirini izleyen aşamalarını dile getirir. (Corbin vb., 2008, s. 21)

Ancak daha sonra yeri geldikçe değinileceği üzere, çile kültürünün temelini oluşturan acı ve ölüm arayışlarının İsa için bir yaşam tarzı olduğu söylenemez.[583] "(…) İncil'lere bakılacak olursa, İsa'nın ne ölümü ne de acıyı hiçbir zaman aramamış olduğu görülür. Kaldı ki, yaşadığı dönemde İsa'nın bir çileci olmaması kınanmıştır" (Delumeau, 2001, s. 74)

İsa'nın kırbaçlanan bedeninin 17. yüzyılın ilk yarısında özellikle İspanya ve Güney Almanya'da bu denli yayılmasının reform karşıtları tarafından külte atfedilen rol olduğu düşünülmektedir. Diğer yandan cadı avları, iklim koşullarındaki aşırı dengesizlikler, 1661-1662'deki kıtlık felâketi gibi yaşanan bir dizi olumsuzluk, insanları İsa'nın kanıyan bedenin tasvir edildiği tasvirlerden medet umar hale getirmiştir. (Corbin vb., 2008, s. 19)

5.3.2.4. İlk Hıristiyan Şehitler ve Parçalanmış Beden Kültü

Roma İmparatorluğu topraklarında 2.-4. yüzyıllar arasında yaşananlar, Hıristiyanlık tarihinin en kanlı dönemlerinden biri olarak anılmaktadır.[584] Anılan dönemde ilk

---

[583] "Hazreti İsa'ya sıklıkla hastaları iyileştirirken rastlansa da, o hastalara acıya alışmaları nasihatı vermez. Aksine, hastalığı mağdurlarını hayatın bereketinden yoksun bırakan, ziyankâr biçimde onları cemaatten ve diğer insanlardan ayıran bir kötülük sayıyor gibi görünür." (Eagleton, 2012, s. 63)

[584] Din şehitleri ve azizlerin hayatları üzerine en önemli kaynak metin Cenova başpiskoposluğu da yapmış olan Dominiken Jacobus de Voragine'nin (1230-1298) aziz ve azizelerin yaşam öykülerinden hareketle 1263 yılında yazmaya başladığı tahmin olunan *Legenda aurea*'dır. Bizim bu çalışma boyunca sıklıkla başvurduğumuz metinler Latince'den çevrilmiş Almanca (2006) ve İngilizce http://www.catholic-forum.com/saints/golden000.htm metinlerdir. (Erişim: 10 Kasım 2009)

Hıristiyan misyonerlere yapılan zulmün başlıca nedeni 2. yüzyıldan itibaren Roma İmpartoru tapımını reddetmeleri ve yaklaşık iki yüzyıl boyunca *religio illicita* (yasak din) olarak kabul edilen yeni inançlarını ısrarla savunmalarıdır. (Eliade, 2003, s. 417) Roma İmparorluğu'nun bazı Asya dinleri ve çok büyük yaygınlık gösteren Mithras ve İsis Kültleri'ne karşı gösterdikleri hoşgörüyü Hıristiyanlığa karşı göstermediklerini ve bu yeni inancın takipçilerini acımasızca katlettiklerini biliyoruz.[585] İşte din şehitliği (*martyrium*) tanımı ilk kez, bu olumsuz koşullarda misyonerlik faaliyetlerini yürütme çabasındaki Hıristiyanlar için kullanılmıştır.[586] İsa Mesih'in 'yeniden doğuşuna' tanık (*martyr*)[587] olan ilk Hıristiyanların arenalarda vahşî hayvanlara atılarak acımasızca katledilmeleri onları şehitlik mertebesine yükseltecektir.

Kültürel bir fenomen olarak 'beden kültü'nün Hırsitiyanlık tarihindeki serüveninin bu dönemde başladığını ve giderek yaygınlık ve önem kazandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Hıristiyanlığın beden gerçeğiyle ilk yüzleşmesi, din şehitleri aracılığıyla olacaktır.

5.4. ORTAÇAĞ VE GÜNAHKÂR BBEDEN

Hıristiyanlığın yayılmaya başlamasıyla birlikte Ortaçağ'da, Antik dünyada bedeni çalıştıran, eğlendiren giderek özgürleştiren her şey ortadan kalkmıştır. Termal banyolar, spor yarışmaları, tiyatro oyunları ve bedenleri yakınlaştıran ilişkiler Ortaçağ'da unutulmuştur. Kadın şeytanla özdeşleştirilmiş, cinsellik izlenmeye alınmış, eşcinsellik

---

Legenda aurea'da işkence ve kutsallık temalarının işlenişi üzerine bilgi için bkz. Schirrmeister, 2000, s. 133-149.
Din şehitiği ve şehitleri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Pernoud, 2004, s. 46-51.

[585]Eliade (2003, s. 419) anılan dönemde ilk Hıristiyanları bekleyen çok yönlü tehlikeler üzerine şunları söylüyor: "Hıristiyan misyonerler açısından baskı ve kovuşturmalar en büyük tehlikeyi oluşturuyordu; ama kilisenin karşılaştığı tek tehdit bu değildi. İsis ve Mithra mysteria'ları, Sol invictus tapımı ve güneş tektanrıcılığı, resmi korumadan da yararlandıkları için, çekinilmesi gereken rakiplerdi. Ayrıca çok daha ince bir tehlike de kiliseyi içeriden tehdit ediyordu: çeşitli sapkın akımlar ve öncelikle de Gnostizm."

[586] Roma İmparatorluğu'nda düşünürlere yapılan işkence ve din şehitlerinin katledilmesi üzerine özgün fikirler içeren bir makale için bkz. Diffenbach, 2000, s. 99-131.

[587] Latince'de *martyr* sözcüğü tanık anlamına gelmekte ve din uğruna ölenleri (şehit) tanımlamak için kullanılmaktadır. Türkçe'de şehit (*şehid*, Ar.) kelimesi, tanık anlamındaki kullanılan şahit kelimesinden türetilmedir. 2. yüzyılda İsa'nın 'yeniden doğuşuna tanıklık etmek', Hıristiyanlık inancının ikrarına atfedilen sembolik bir değer olarak din şehitliği kavramının yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.

günah sayılıp yasaklanma yoluna gidilmiştir.[588] Jestler, mimikler, gülme gibi bedensel ifade tarzları arzuyu körüklediği düşünülerek mâhkum edilmiştir. (Le Goff ve Truong, 2007, s. 41)[589]

Özellikle ilerleyen yüzyıllarda toplumsal bir boyut kazanıp yaygınlaşmakla birlikte tüm Ortaçağ'a damgasını vuran 'Hıristiyan beden'i algısının içinde önemli bir çelişkiyi de barındırdığını söyleyebiliriz. İnsan bedeni (*corpus*, Lat.) bir yandan, *işlediği* veya aracılık ettiği günahlar nedeniyle ruhun cennete yapacağı yolculuğunda önemli engel oluşturmakla birlikte, serbest istençle eziyet edilerek cenneti kazanma yolunda bir 'araç'tır aynı zamanda. Diğer yandan 'beden düşmanlığı'nın Kurtarıcı'nın yaşamından hemen hiç bir iz taşımaması, diğer bir değişle İnciller'de bu konuda bir referans olmamasına karşın bu denli sahiplenilmesi şaşırtıcıdır. İsa Mesih'in çölde aç susuz kırk gün süren inzivası dışında, bedenini yoksunlukla terbiye ettiğine dair bir bilgi yer almaz. Kaldı ki bu inziva ayartıcının (şeytan) oyunlara karşı verilmiş nefse hâkimiyet sınavıdır.[590]

Kutsal kitaplarda[591] ve erken dönem Kilise Büyüklerince kaleme alınan veya yaşamlarını anlatan (*vita apostolica*, Lat.) metinlerde bedene ruhun kurtuluşu için eziyet edilmesini buyuran ifadelerin az sayıda olması, Hıristiyanlıkta dolorizmin[592] Yüksek Ortaçağ'ta boy gösterdiğini doğrular. Ancak ruhban kesiminden önemli isimlerin sınırlı sayıda ifadelerinde bile dolorizmin gelecek yüzyıllarda kurumlaşacağına dair ipuçları

---

[588] Çalışma boyunca farklı vesilelerle değindiğimiz üzere, yukarıda Ortaçağ'a geçişle ortadan kaktığını belirttiğimiz 'beden kültürü'ne ilişkin unsurların, Antikçağ'daki varlığını 'özgürlük' olarak tanımlanamayacağını bir kez daha anımsatalım.

[589] Jacques Le Goff, 'Ortaçağ'da Gülme' (*Das Lachen im Mittelalter*) adlı kitabında gülmeyi kültürel ve sosyal bir fenomen olarak değerlendirir. Ortaçağ'da keşişleri tembellikle birlikte tehdit eden en büyük ikinci tehlikenin gülme olarak görüldüğünü ve farklı manastır nizamnamelerinde 'gülme yasağı'nı düzenleyen maddeler olduğunu belirtir. Ancak çoğunlukla gülme yasağı, konuşma kurullarının düzenlendiği maddeler içine gizlenmiştir. Ortaçağ'ın manastır yaşamının kurallarını düzenleyen en önemli metni olan Aziz Benedictus Nizamnamesi'nin (*regula Benedicti*) 6. bölümü 'Sükûtun Erdemi'ne ayrılmıştır. (Greschat ve Tilly, 2006, s. 76-77); (Le Goff, 2004, s. 23) Ortaçağ geleneksel halk kültüründe gülmenin önemi üzerine Mihail Bahtin'in François Rabelais (1483/1494-1553) üzerine yaptığı *Rabelias ve Dünyası* isimli çalışmanın, 'Gülmenin Tarihinde Rabelais' başlıklı I. bölümüne bakılabilir. (Bahtin, 2005, s. 87-170) Ortaçağ'ın gülme kültürü (*Lachkultur*, Alm.) ve din adamlarına getirilen gülme yasağı (s. 147-149) için bkz. Könneker, 2000, s. 147-172.

[590] İsa'nın çöldeki inzivası için bkz. Mat. 4,1-11; Mar 1,12-13; Luk. 4,1-13.

[591] Yeni Ahit'ten verilebilecek sınırlı örneklerden birinde bedene eziyetten çok, ruhun bedenin tutkularına (zevklerine) yenik düşmemesi için uyarı söz konusudur. "Sevgili kardeşler, size yalvarırım, cana karşı savaşan benliğin tutkularından kaçının. Çünkü bu dünyada yabancı ve konuksunuz." (1Pe. 2, 11)

[592] Dolorizm: Acıcılık. Temelini kinik düşünceden alan, 'hazcılık' karşıtı, acıyı yararlı bularak yücelten öğretilere verilen genel addır. Öğreti 13. ve 18. yüzyıllar arasında Avrupa'da altın çağını yaşayacaktır.

yer alır. Katolik dünyasının 64. Papası (590-604) Aziz I. Büyük Gregorius'un 593 yılında derlediği tahmin olunan 'Diyaloglar' başlıklı dört kitaplık eserinde bedeni 'ruhun o utanç giysisi' olarak tanımlaması, verilebilecek örneklerden biridir.[593]

Antikçağ'ın *özgür* bedeninden Ortaçağ'da tutsak tutulan bedene geçişte en önemli rolü üstlenen Katolik Kilisesi'nin rehberi Erken Hıristiyanlığın çileci yaşam idealidir. Ancak 11. yüzyıla kadar manastırlardaki keşişler ile sınrlı kalan beden düşmanlığı, 12. yüzyıldan itibaren, dinin daha tutkulu yaşanmaya başlamasıyla, toplumun tüm kesimlerine yayılacaktır.[594] Ortaçağ'da ruh-beden ikilisi üzerinde süren tartışmaların hem Latince'de, hem de tüm yerel dillerde (*Volkssprache*) karşılık bulması, ortaya çıkan kutuplaşmanın ne denli derin olduğuna işaret eder. (Dinzelbacher, 2007a, s. 16)

Yüksek Ortaçağ boyunca beden düşmanlığı üzerine gelişen söylem o denli ileri boyutlara ulaşır ki, giderek 'bedenin ruhun zindanı olduğu',[595] ancak bedeni öldürmekle ruhun özgür kılınacağı ve Tanrı'ya ulaşması için önünde hiçbir engel kalmayacağı inancı yerleşmeye başlar. Bedenin özgür bırakıldığında günah işlemeye başlayacağı savında 'günah' ile 'kirlenme' arasında kurulan ilişkinin etkisi vardır. Kirlenme ister tinsel olsun ister fiziksel, günah işlemeye davetiye çıkaran bir olgudur. Bu bağlamda kan, ter, sperm,[596] aybaşı kanı ve iltihap gibi beden salgı ve sıvıları, tensel kirlenmeye neden olan, bedensel kirliliğin nedenidir.

---

[593] Bu inancın yerleşmesinde 5. yüzyıldan itibaren Kilise Pederleri tarafından dillendirilen beden karşıtı söylemin etkisi olduğu söylenebilir. Ancak bu etkinin Yüksek Ortaçağ'a kadar ruhban kesimiyle sınırlı kaldığını ve yaygınlık kazanmadığını biliyoruz. Bedeni parçalama, yok etme boyutlarına varan bir düşmanlığın, beden-karşıtı söylemin geniş kesimlere ulaşmasına ve yayılmasına olanak sağladığı da bir gerçektir. Yüksek Ortaçağ'a damgasını vuran beden karşıtlığının başını çeken çok sayıda azizden biri olan Farneli Aziz Bartholomeus (öl. 1194) düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: "Ruhumuzun sonsuza kadar selâmete kavuşmasını istiyorsak, bedenimize tüm kötülükleri yapmak zorundayız." *Vita* 9, Rolls Series 75/1, 1882, s. 302'den aktaran; Dinzelbacher, 2007a, s. 14.

[594] "Yüzlerini ve bedenlerini, hatta zaman zaman ruhlarını, biçimsiz düşecek kadar yıpratan Hıristiyanların sayısı az olmamıştır. Tam da bu nedenle, Ortaçağ'da, Fransızca'daki *chrétien* (Hıristiyan) kelimesinden, aşağılayıcı bir söz olan *crétin* (salak) türeyecektir." (Matvejević, 2013, s. 78)

[595] Ortaçağ'da en çok refere edilen ve beden karşıtı söylemin zirvesini oluşturan cümlelerden birisini *carcer animae corpus est* (Lat.) (beden ruhun zindanıdır) kuran kişi, Katolik dünyasının 1198- 1216 yılları arasındaki 177. ruhanî lideri Papa III. Innocentius'dur. Papalık yaptığı dönemde Hıristiyanlığı yücelttiği ve Kilise devletinin temellerini sağlamlaştırdığı için, İsa'nın Temsilcisi (*vicarus Christi*) olarak anılan III. Innocentius, Albingenser heretiklerine karşı mücadeledeki acımasızlığıyla tarihe geçmiştir. (Fichtinger, 1995, s. 175-176)

[596] Hıristiyanlık inancında yukarıda sayılan salgı ve sıvılar ile bedenesel/tinsel kirlenme arasında ilişki kurulması ve giderek bunların birer tabu haline gelmesi toplumsal, sosyal, etik, teolojik, biyolojik nedenlerden beslenen oldukça karmaşık bir sürecin sonucudur. Özellikle üremeyle doğrudan ilişkisi nedeniyle sperm sıvısı 'kendi kendini kirletme' bağlamında ayrı bir öneme sahiptir. Erken Hıristiyanlığın

İbadetin son tahlilde bir arınma ritüeli olduğu düşünüldüğünde, kirlenmiş bir bedenin tinsel arınmaya ne kadar hizmet edebileceği ortadadır. Kuşkusuz Ortaçağ'da henüz, günümüzdeki anlamıyla, beden-ruh ayrımının yapılmamış olması, algı kaymasıyla sonuçlanacak önemli yanlışların yapılmasına neden olmuştur. Beden ve ruhun birbirinden ayrılması ancak 17. yüzyılda gerçekleşecektir.

Katolik Kilise doktrini bedenin hoşuna giden her şeyin, ruh için kötü olduğundan hareketle, bedeni kontrol altında tutabilmek için, cinsel perhizi gerekli görür. Her ölümlünün bedeni arzu duyar, tenin cazibesiyle yanıp tutuşur; bu eğilimleri onu yoldan çıkarıp günaha iter. Bu nedenle *et*in öldürülmesi gerekir. Uzun oruçlarla yorgun düşmüş bedeni kırbaçlamak, nedamet giysileri giymek, kurşun kemer takmak ilâhi amaca ulaşılmasına hizmet eder. Beden zayıfladıkça günaha girecek davranışlardan o kadar uzaklaştığına inanılır. Bedene eziyet edilerek ruhun özgürleştilmesi inancı sadece Hıristiyanlığa özgü olmamakla birlikte, Katolik dindarlık bedene düşmanlığı gerektirir. Arkaik toplumlarda ve daha geç dönemlerde benzer uygulamaların varlığı bilinmekle birlikte, 12. yüzyıldan itibaren İsa'nın acı çeken bedenine, kutsal acıya (*sacred pain,* İng.; *dolor sacer,* Lat.) öykünmek (*Imitatio Christi,* Lat.)[597] Batı dünyasında bedene yapılan zulüm ve işkencenin kazandığı yaygınlık şaşırtıcıdır. 11. yüzyılda ve 12. yüzyılın başlarında kurulan Chartreux ve Cîteaux tarikatları ve 13. yüzyılda kurulan dilenci tarikatları, Hıristiyanlık dünyasında ortaya çıkan bu yeni eğilimin birer sonucudur. (Carozzi, 1996, s. 86-87) Ancak ilk günahın sonucu olarak ortaya çıkan bedensel acı ve ağrı ile Kurtarıcı'nın çektiklerine öykünen ve ruhun selâmetine hizmet eden arınma ritüelini birbirine karıştırmamak gerekir. Yüksek Ortaçağ'a gelindiğinde ilk

---

asetik yaşam idealinde önemli bir yeri olan cinsel perhiz bir yandan, ilk günahla ayartıcı karakteri ortaya çıkan kadın bedenine karşı nefsin dayanma gücünü gösterirken, diğer yandan *Yaratılış*'da bahsi geçen Onan'ın Günahı'na (Yar. 38,8-10) düşülmesine olanak vermediği için önemlidir. Kilise büyükleri ve doktrin yazarları bedenin aybaşı kanıyla veya spermle kirletilmesi üzerine bildikleri her şeyi *Tevrat*'tan öğrenmişlerdir. Başta *Levililer* kitabının 15. babında 'Bedensel Akıntının Yarattığı Kirlilik" ve *Yasa'nın Tekrarı* (*Tesniye*) kitabının 'Topluluğun Dışında Bırakılanlar' başlıklı 23. babında anlatılanlar olmak üzere *Tevrat*'ta yazılanlar 'kirletilmiş beden' kültünün oluşmasında büyük önem sahiptir. *Tevrat*'ta anlatılanlar, Augustinus ve Cassianus'dan başlamak üzere Martin Luther ve Jean Calvin gibi reformatörlere uzanan bir süreçte, Kilise güvencesinde tek eşle girişilen üreme dışında, (boşa) sperm üretmenin günah olduğuna ilişkin görüşe temel oluşturmuştur. Hıristiyanlıkta kutsal beden inancı ile kirli beden kültünün özellikle 12. yüzyıldan itibaren birlikte anıldığını söyleyebiliriz. Boşa üretmeden (mastürbasyon) hareketle 'kirlenmiş beden'i etik, sosyal, tarihsel ve teolojik bağlamlarıyla inceleyen düzeyli bir çalışma için bkz. Laqueur, 2007.

[597] İsa'ya benzemeğe çalışmak.

günahın yaşanması gereken zorunlu acılar, bedeni özgürleştiren kurtuluşu simgeler hale gelmiştir.[598]

Bedensel arzu ve istekleri dünya nimetlerinden yoksun bırakarak terbiye etmek, giderek işkence ile *etin* dayanabileceği acının eşiğini yükseltmek, 12. ve 13. yüzyıl Avrupası'nda yaşamın her alanında olmak üzere, sanat ve yazın alnında giderek daha çok işlenen bir motif haline gelecektir. Kurtarıcının çektiği acıları ve ölümünü anlatan şarkılar, şiirler, oyunlar (*Passionsspiele*)[599] yanında, *passion* teması resimlerin vazgeçilmez teması haline gelir.

5.4.1. Ortaçağ'ın Bedeni Öldürme Projesi

Ortaçağ'ın tümü göz önünde bulundurulduğunda dönemden döneme farklı beden kavrayışlarının mevcudiyeti söz konusu olsa da, Hıristiyanlıkla birlikte oluşan beden algısının bütünüyle olumsuz olduğu söylenebilir. Düşmanlık boyutlarında yaşanan 'beden karşıtlığı'nın giderek kendine özgü eziyet yöntemlerini oluşturması kaçınılmazdı. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu yöntemler 12. yüzyıldan itibaren Kilise'nin çabaları ve yeni oluşan tarikatların özgünlük arayışlarıyla kurumlaşacaktır: Bu dönemden itibaren Hıristiyanlığın tüm Avrupa'da daha tutkulu yaşandığını söyleyebiliriz.

---

[598] Le Breton, Hıristiyanlık teolojisinde ayırımı çok net yapılamayan bu ayrışmayı şu şekilde ifade ediyor: "Acı hak eden insana verilmiş bir ceza değildir, günahın ya da kusurun bir sonucu değildir, çarmıhtaki İsa'nın çilesine ortak olmak için fırsattır." ve ilâve ediyor: "Aslında bu noktada kilisenin düşünceleri pek belirgin değildir. Kimi zaman acıyla günahı bir tutar. Bu duraksamalar bağlamında Aziz Augustinus bir örnek oluşturur. Onun birçok metninde günah acının doğrudan bir nedeni gibi gösterilir." (Le Breton, 2005, s. 82 ve dipnot 76)

[599] 12. yüzyıldan itibaren İsa Mesih'in çektiği acılardan, çarmıh yolculuğundan ve yeniden doğuşundan hareketle sahnelenen ve *Passionsspiele* (Alm.) olarak tanımlanan trajik oyunların, Yüksek Ortaçağ'da şaşırtıcı bir yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Bunlardan en ünlüsü ve günümüze intikal edebileni, Bavyera'daki Beuren/Benedikbeuren Manastırı'nda keşfedilen ve bu nedenle *Carmina Burana* (*Codex Buranus*) olarak adlandırılan metindir. Günümüzde Katolik nüfusun yoğun olarak yaşadığı Avrupa ülkelerinde sahnelenen *Passionsspiele* içinde en önemlisi, Almanya'nın Bavyera Eyaletindeki Oberammergau Kasabası'nda yaklaşık 380 yıldır beri yapılanıdır. 1633 yılında bir veba salgını sırasında adanan bir adak ile başlayan *Passionsspiele* günümüzde on yılda bir kez, altı ay boyunca yaklaşık iki bin beş yüz kişilik bir oyuncu kadrosuyla icra edilmektedir.
Yüksek Ortaçağ'da yaygınlık kazanan *Passionsspiele* üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Salzer ve Tunk, 1. c. 1, s. 65-95; Bräuner, 2010, s. 140-155.
Carmina Burana'dan (2000), *Passion* şiiri için bkz. 47-54 (*Von den Kreuzfahrern*).

Dilenci Tarikatlarından[600] Fransiskenler gibi çileci bir inanç idealine sahip tarikatların 13. yüzyıldan itibaren Avrupa çapında sanıldığından daha fazla taraftar bulmasında, yaşanan bu değişimin önemli etkisi olmuştur. İnanç bağlamında nefsi köreltme ritüelleri ilk bin yılın sonuna kadar manastırlarla sınırlı iken, 12. yüzyıldan itibaren "laik"lerin (din adamı olmayanların) ruhanîleşmesi sürecinde tüm Hıristiyanlara özgü bir ideal haline dönüşmüştür.

Ortaçağ'da tüm toplumsal kesimlere adeta bulaşıcı bir hastalık gibi yayılan asetik yaşam tarzına özgü nefis köreltme tekniklerini altı grupta inceleyebiliriz.[601] Daha önce değindiğimiz üzere, en yaygın ibadet olarak karşımıza çıkan oruç üzerine İnciller'de, İsa'nın çöldeki kırk günlük inziva orucu dışında bir bilgi yer almaz.[602] 3. yüzyıldan itibaren oruç ibadetinin yaşama geçtiğini, manastırların kurulmaya başlamasıyla tarikat nizamnamelerinde yer almaya başladığını görüyoruz. Başta Caesarealı (Kayseri) Aziz Basilius[603] (330-379) ve Aziz Augustinus olmak üzere Kilise Pederleri orucu bedenin iflâh edilmesi için önemli bir araç olarak görmüşlerdir. Ancak oruç henüz bedene eziyet etme aracı haline gelmemiştir. Augustinus tarafından kaleme alınan Hıristiyanlık

---

[600] Dilenci Tarikatları: Mülkiyeti reddeden, fakirliği yücelterek sadakayla yaşamayı ilke edinmiş tarikatların tümüne verilen isim. En ünlü dilenci tarikatları Dominikenler, Fransiskenler ve Karmelitlerdir.

[601] Altı grupta incelenen nefse hâkim olma teknikleri ayrımı için Dinzelbacher, 2007a, 26-36'da yapılan sıralamadan faydalanılmıştır.
Dinzelbacher (1999b, s. 52), Avrupa tarihinin hiçbir döneminde, Ortaçağ'da olduğu kadar, tinin karşısında bedenin aşağılandığına ve bu denli küçültüldüğüne tanık olunmadığını belirtiyor. Hıristiyan Ortaçağ'ın bir ülküsü olarak 'bedeni parçalama'üzerine bkz. Dinzelbacher, 1999b, s. 57-74.

[602] Kaldı ki İsa'nın çöldeki orucu, kırk günlük inzivasının bir parçasıdır ve doğrudan amaç olmaktan çok bir araçtır. Diğer yandan İsa Mesih insanların yemek yediği için oburluk ve ayyaşlıkla suçlanmasına karşıdır. (Mat. 11,19) Yine, Sabbat günü öğrecileri yemek yediği için Ferisilerden gelen eleştirilere Davut Peygamber ile yanıt verir. (Mat. 12,1-8)
Benedikten Tarikatı'nın kurucusu Aziz Benedictus tarafından hazırlanan *Nizamname*'de "Kırk Günlük Oruç Döneminin Denetlenmesi Hakkında" başlıklı 49. bölümünde rahipler için orucun nefsin terbiye edilmesi konusundaki yararlarından bahsedilir. (Greschat ve Tily, 2006)

[603] Sadece bir din adamı olmayan, felsefî düşünceleriyle Erken Hıristiyan dünyasında önemli bir yere sahip olan Aziz (Büyük) Basilius'un, mahiyetindeki keşişlerin yaşamını düzenlemek ve ibadet üzerine sorularına yanıt verebilmek amacıyla, 360 yılında biri kısa (*Regula brevis tractatae*) biri uzun (*Regula fusius tractatae*) olmak üzere iki nizamname hazırladığı biliniyor. Hıristiyan dünyasında yüzlerce yıldır geçerli olan ibadet saatlerinin (*liturgia horarum*) ilk kez Büyük Basilius tarafından düzenlendiği, kaleme aldığı metinlerin yaklaşık 150 yıl sonra manastır yaşamını tüm ayrıntılarıyla düzenleyen Aziz Benedictus Nizamnamesi'ne kaynak olduğunu söyleyebiliriz. Doğu tipi monastik (keşiş) yaşam tarzının kurucu babası ünvanıyla anılan Aziz (Büyük) Basilius hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Grabner-Haider, 2007, s. 32-34; Fichtinger, 1995, s. 55; Lanczkowski, 1999, s. 56-57; Altmann, 2011, s. 15-16.

tarihinin en eski Tarikat Nizamnameleri'nden birisinde oruç, sağlığın elverdiği ölçüde yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak yer almaktadır.[604]

Katolik inancında oruç ibadeti tövbe etmenin,[605] dua ve sadaka ile birlikte, üç yolundan biri olarak tanımlanmaktadır. Yine Kilise'nin beş buyruğundan[606] dördüncüsü olan oruç zararsızlığı ölçüsünde yaygınlık kazanmış olmakla birlikte, Yüksek Ortaçağ'da olduğu üzere nefsin köreltilmesine, islahına yönelik olarak tutulduğunda vücut için sakıncalar doğurabilmektedir.

Aşırı sıkı perhizlerin yarattığı sağlık sorunları nedeniyle güçten düşen, yürüyemez hale gelen ve yaşamını kaybeden çok sayıda din adamı arasında Clairvauxlu Bernard, Sienalı Azize Caterina, Assisili Francesco gibi ünlü isimleri sayabiliriz. Yine Yüksek Ortaçağ'da, yediklerini kusma yoluyla bedenden atarak bedeni güçsüzleştirmeye çalışan ruhban mensuplarına da rastlanmaktadır. 'Kutsal Anoreksi'[607] olarak tanımlanan bu duruma düşerek yaşamını kaybedenler arasında Kilise Bilgesi Azize Avilalı Teresa da vardır. Kuşkusuz tüm saydığımız isimler için oruç Katolik inancının gereği olarak bir ibadet olmaktan çok, bedenin güçsüzleştirilmesi giderek öldürülmesi için bir araç haline gelmiştir.

Oruç kadar masum gözükmemekle birlikte şaşırtıcı bir yaygınlık kazanan başka bir bedene eziyet yöntemi kendini kırbaçlamadır. (*flagellare*, Lat.)[608] Ortaçağ'da eğitim (*disciplina*, Lat.)[609] olarak da tanımlanan bu uygulamanın Hıristiyanlık inancında

---

[604] http://www.stift-vorau.at/76_Ordensregel-des-Hl-Augustinus.aspx?LNG=DE III. bölüm: *Essen und Fasten.* Erişim: 12 Ağustos 2011. Ayrıca bkz. Grabner-Heider, 2007, s. 53-54.

[605] "**1434** Hıristiyanın içten tövbesinin çeşitli ifadeleri olabilir. Kutsal Kitaplar ve Kilise Babaları özellikle üç biçim üzerinde duruyorlar: *Oruç, dua, sadaka*." (*Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*)

[606] "**2043** Dördüncü buyruk ("kilise tarafından belirtilen günlerde inanlılar et yememek ve oruç tutmak zorundadırlar") bizleri litürjik bayramlara hazırlayan, içgüdülerimize hâkim olmayı öğreten ve yüreğimizi özgür kılan tövbe ve çileyi öngörmektedir." (*Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*)

[607] Anoreksi (*Anorexia Nervosa*) tıpta yemek yeme dürtüsü bozukluğu olarak tanımlanmaktadır.

[608] Günümüz batı dillerindeki *Flagellation* kelimesi Latince *flagellum* (kamçı/kırbaç) kelimesinden türetilmiştir. Almanca'da *Flagellation* ile eş anlamlı olarak kullanılan *die Geißel* kelimesi, kırbaç (*die Peitsche*) anlamının yanı sıra felâket, belâ anlamlarına da gelirken, keşişlerin çile çekmesi için *sich geißeln* fiili kullanılmaktadır.

[609] Ortaçağ'da *disciplina* olarak da tanımlanan kendini kırbaçlama, monastik ve skolastik gelenekte sadece bedensel bir çilecilik olarak görülmez. *Disciplina* aynı zamanda ilahî gerçeğe ulaşabilmek ve Hıristiyanlığın tözüne uygun bir yaşam için uyulması gereken eğitimi (*doctrina christiana*) ifade eder. Bu *eğitim* ile İsa'nın çilesine (yaşamına) öykünen her Hıristiyanın yaptığı *exercitia* (alıştırmalar) ile giderek Kurtarıcı'ya dönüşecektir 12. yüzyıldan itibaren *disciplina* bedene cefa veren, kırbaç, kamçı veya sopa

kaynağını İsa Mesih'in, Romalı askerler tarafından tutuklandıktan çarmıha gerilene kadar geçen sürede kırbaçlanması, gördüğü eziyetler ve çektiği acılar oluşturur.[610] Kendi kendini kırbaçlamanın, Erken Ortaçağ'da manastır keşişleri arasında nefis köreltme ve bedeni ıslah etme yöntemi olarak nadiren kullanıldığı tahmin edilmektedir. Anılan dönemde yaygınlık kazanmaması bu görüşü doğrular. (Le Goff ve Troung, 2007, s. 64; Bräunlein, 2010, s. 57)

Flagellation[611] üzerine ilk kayıtlardan biri Aziz Pardulf'un (öl. 737) oruç dönemlerinde çömezlerine kendisini kırbaçlattığına dair biyografisinde yazılanlardır. Uygulamanın 10. yüzyıldan itibaren, artan bin yıl korkusu ve 'zamanların sonu'na yaklaşıldığı endişeleriyle[612] günlük ibadet ritüeli içinde yer aldığı, işlenen günaha veya getirilen nedamete göre kırbaç sayılarının belirlenmeye başladığı görülüyor.

(falaka) gibi bir aracı ifade eder hale gelmiştir. (Largier, 2001, s. 46) Latince *disciplina* kelimesinin etimolojisi ve 'Eğitici acılar' konusunda bkz. Le Breton, 2005, s. 180 vd.; Bräunlein, 2010, s. 53-55.
Kırbaçla(n)ma olgusunun Hıristiyanlıktaki geçimişi sadece 'ibadet' amacıyla kullanımıyla sınırlanamaz kuşkusuz. Benedikten Tarikatı çevrelerinde ilk kez uygulanan ve daha sonra yayılan kırbaçlamanın sıkça başvurulan bir bedensel cezalandırma yöntemi olduğu biliniyor. Yeni olan, çilecilik bağlamındaki kendini kırbaçlama pratiğidir. Manastırlarda bir cezalandırma yöntemi olarak kırbaçlama üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Largier, 2001, s. 61 vd.

[610] Acı kavramını antropolojik bağlamda incelemekle birlikte, konumuz açısından önemli başlıklar içeren D. Le Breton'un (2005) çalışmasında özellikle şu bölümlere bakılabilir: s. 73-97; s. 180-186.

[611] *Flagellation* üzerine batı dillerinde yapılmış en iyi araştırmalardan biri Berkeley Üniversitesi'nden Niklaus Largier'e aittir. Largier, *Kamçıya Övgü – Uyarılmanın Kültür Tarihi* (*Lob der Peitsche – Eine Kulturgeschichte der Erregung*) başlıklı çalışmasının 'Çilecilik' (*Askese*) başlıklı bölümünde (s. 29-183) Ortaçağ'daki *Flagellant* Hareketi'ni ayrıntılı biçimde incelemektedir. *Flagellant* Hareketi'ni Bölgesel (Thüringen/Almanya) bağlamda inceleyen yeni yayınlanmış bir çalışma için bkz. Würth, 2012.

[612] Bin Yıl Korkusu

Resim 7

İlk kez 11. yüzyılda Aziz Petrus Damiani (1007-1072)[613] tarafından kaleme alınan *De laude flagellorum* (*Kırbaçlanmaya Övgü*) traktatı ile yeniden günlük ibadete dâhil edilen *Flagellation*, giderek yaygınlık kazanacak ve laik kesimler tarafından da sıklıkla başvurulan bir nedamet getirme yöntemi haline gelecektir. Petrus Damiani tarafından getirilen iki önemli yenilikten birincisi kırbaçlamanın artık herkesin görebileceği açık alanda, yabancı bir el tarafından uygulanması yerine, kişinin kendi eliyle, gözlerden olabildiğince uzakta ibadetini yanlız yapmasıdır. Diğeri ise *Flagellation*'un sadece bir ceza, nedamet getirme yöntemi olmadığı, bilâkis İsa'nın çektiklerinin kişinin bedeninde yeniden tasvir edilmesi, yaşanmasıdır. (Dinzelbacher, 2007a, s. 28-29; Dinzelbacher, 1999b, s. 66-69; Largier, 2001, s. 43; 63; Lanczkowski, 1999, s. 111)

[613] Petrus Damiani hakkında bkz. Bräunlein, 2010, s. 58-64.

Aziz Damiani'nin kendini kırbaçlama ibadetinin her gün kırk Mezmur'un tekrarı sırasında uygulanmasını, oruç dönemlerinde, İsa Mesih'in anıldığı doğum ve ölüm gibi kutlu günlerde yarıyarıya arttırılmasını sağlık vermektedir. Çömezi 'zırhlı' lakaplı Aziz Dominicus Loricatus (öl. 1060), Mezmurları tekrar seanslarında ellerini sürekli kırbaçlaması ve üzerinde, çıplak teniyle temas halinde, demirden bir günah gömleği (zırh) taşımasıyla üstadından daha ileri gidecektir. (Largier, 2001, s. 34-35)

Daha önce belirtildiği gibi Hıristiyanlıkta, bedene yapılan eziyetin ruhu özgürleştireceği inancı gücünü büyük ölçüde beden-ruh karşıtlığından almaktadır. Bedenin arsızlığa varan açgözlülüğünü dizginleyebilmenin tek yolu, onu eziyet ve işkenceyle yormak ve giderek öldürmekten geçmektedir. Bedenin ruhun selâmete ulaşmasıyla sonuçlanacak yenilgisi (ölüm) gelene kadar yapılan tüm eziyetlerin izlerinin *dışarıdan* görülebilir olması ona güç verir. Bu bağlamda beden üzerindeki kırbaç izleri, falaka morlukları ve belden çıkarılmadan yıllarca taşınan iğneli zincirlerin açtığı irinli yaralar, İsa Mesih'in kutsal bedeninde, yeniden doğmak üzere yapılan uzun yolculuğun başladığına işaret eder.

Pagan bir dünyada yaşam savaşı veren Hıristiyanlığın din şehitleri ilerleyen yüzyıllarda misyonlarını tamamlayacaklar ve *martyrium* payesi monastik yaşam biçiminde aranacaktır. Yüksek Ortaçağ'dan itibaren bu arayışlar dolorizme keskin bir dönüşle kanlı bir çehreye bürünmüş ve aynı zamanda sivil bir kimlik kazanmıştır. 1260 yılında İtalya'da ve 1348 yılında Avrupa'nın farklı ülkelerinde[614] toplanan ve haç yolculuğu benzeri bir kutsallıkla gerçekleştirilen kamçıcı alaylarının (*Die Flagellantumzüge*, Alm.)[615] geçit törenlerinde çoğunluğu artık ruhban dışından katılımcılar

---

[614] Maximilian Koskull (2011), küçük bir topluluk tarafından gerçekleştirilen, dinî bir eylem olarak, kamçıcılar hareketinin ilk kez hangi ülke veya bölgeden başladığını söylebilmenin güç olduğunu ancak, kaynaklardan Almanya veya Macaristan topraklarının merkez alınabileceği belirtiyor. (s. 40) 1349 yılında yola koyulan kamçıcılar alaylarının yoğunlaştığı en önemli merkezler ise, Avusturya (s. 44-45), Thüringen/Almanya (s. 45-87), Yukarı Ren Bölgesi/Strazburg (s. 87-115) ve Hollanda'dır. (s. 115-141)

[615] Kamçıcı alaylarının, her ne kadar ruhban kesimi mensuplarına kapalı olduğu iddia olunsa da, katılımcı profilinin hiç de homojen olmadığı anlaşılıyor. Reutlingenli Hugo Spechtshart Kroniği, 1349 yılında toplanan kamçıcılar alayına katılanlar içinde "rahip, kont, şövalye, seyis'in yanında keşişlerin, vatandaşların, çiftçilerin ve profesörlerin de yer aldığını" yazar. Aynı zamanda "Orta Avrupa'nın hemen her yerinde 1349 ve 1350 yıllarında düzenlenen kamçıcı alaylarına sızmış olan dolandırıcıları, sahtekârları ve delileri de tenkit eder." Aktaran Largier, 2001, s. 83.
Kamçıcı alaylarının Hugo Spechtshart Kroniği'nde yer alan ayrıntılı tasvirinden uzun bir alıntı için bkz. Largier, 2001, s. 83-86.

oluşturmaktadır. Umbria bölgesindeki Perugia şehrinde ortaya çıkan hareketin İtalya'da 1258 yılında yaşanan büyük kıtlık ve 1259 yılında yaşanan veba salgını sonrasına denk düşmesi kuşkusuz tesadüf değildir. (Koskull, 2011, s. 33)

İlk kez İtalya'da zengin, fakir, soylu, şehirli, köylü hemen her kesimden katılımcılarla büyüyen alaylar kenten kente yaptıkları 33½ gün[616] süren yolculuklarda geliştirdikleri Kilise karşıtı söylemle büyük ilgi görmüşlerdir. Hareketin ilk dönemlerinde ruhban desteğinin yüksek olduğu, ancak ilerleyen zaman içinde azaldığı anlaşılmakla birlikte katılım ülkeden ülkeye değişmektedir. Özellikle Hollanda'da üst düzey ruhban üyeleri hareketin arkasında yer almışlardır. Bu ülkede geçit törenlerinin yüzbin kişinin[617] katılımıyla yapıldığı tahmin olunmaktadır. (Borst, 1988, s. 240; Tuchman, 1995, s. 116; Bergdoldt, 2003, s. 111; Cohn, 1998, s. 140; Bräunlein, 2010, s. 86 vd.)

'Felâketler Yüzyılı'[618] olarak tanımlanan 14. yüzyılda insanların yaşamını cehenneme çeviren tüm olumsuzlukların, işlenen günahların sonucu olduğuna inanılması, nedamet getirerek, daha fazla ibadet edilerek selâmete kavuşulabileceğine olan inancı ayakta tutmaktadır. Büyük Veba Salgını (1348-1352) nedeniyle nüfusunun yaklaşık üçte birini kaybeden Avrupa'da yapılan geçitlere katılımın yüksek olmasının nedeni, dünyanın sonunun geldiği, kurtuluşun ise ancak tüm insanlığın işlemiş olduğu günah yükünden kurtulmakla mümkün olacağına olan inançtır:

> İki yüz-üç yüz kişiden olmuş organize gruplar -hatta bazı kronistlere göre bine ulaşan rakamlar söz konusudur- belden yukarıları çıplak bedenlerini, uçlarında metal iğneler olan deriden kırbaçlarla kanatana kadar kırbaçlayarak şehirden şehre dolaşırlardı. Şehir sakinleri yolların kenarına sıra sıra dizilmiş onlara eşlik edercesine hep bir ağızdan ağlar ve feryat ederken İsa'ya ve Kutsal Bakire Meryem'e seslenerek merhamet dilenirler, Tanrı'ya "bizi koru!" diye yalvararırlardı. Bu gruplar şaşmaz biçimde her gün, ikisi Kilise meydanında halka açık, diğeri izleyicisiz, üç kez bu gösteriyi tekrarlardı. Kendisine itaat etme vaadinde bulundukları ruhbandan olmayan bir üstad tarafından yönetiliyorlardı; yıkanmaları,

---

[616] İsa'nın otuz üç yıl altı ay yaşadığı kabul ediliyor. Bu nedenle alaylar sembolik olarak 33½ gün boyunca geçit töreni yapıyorlardı. (Largier, 2001, s. 98)

[617] Bergdolt (2003) tarafından telâffuz edilen bu rakamın kaynağı belirtilmemiş olup, abartılı olduğu düşünülmektedir. Diğer yandan N. Largier (2001, s. 97), bir Fransız kronistinin 1349 ve 1350 yıllarında Flandern ve Brabant'ta düzenlenen geçit alaylarına sekiz yüz bin kamçıcının katıldığı yolundaki tahminin bütünüyle abartılı bulduğunu belirtiyor.

[618] 14. yüzyılın 'Felâketler Yüzyılı' olarak tanımlanmasında en büyük pay kuşkusuz 1348'de başlayan ve yaklaşık üç yıl içinde Avrupa nüfusunun üçte birini yok eden Büyük Veba Salgını'dır. Salgın yanında tüm yüzyıla yayılan olumsuz iklim koşulları, özellikle tarımsal ürün hasadını etkilemiş ve dünya tarihinin en uzun açlık dönemlerinden birinin yaşanmasına neden olmuştur.

> traş olmaları, giysilerini değiştirmeleri ve yatakta uyumaları yasaktı; üstadlarının izni olmadan kadınlarla konuşamaz veya ilişkiye giremezlerdi. İlerleyen dönemde kırbaçlanmanın cinsellikle ilişkilendirilmesi ve *Flagellant*ların sapkın ayinler (orji) düzenlemekle suçlanmaları, bu iznin zaman zaman verilmiş olduğuna işaret eder. Kadınların çoğunlukla bu nedamet getirme alaylarına katılımı, sadece en arkada ayrı olarak teşkil edilmiş gruplar olarak mümkündü. Şayet bir kadın veya rahip günahkârlar alayının alanına girerse, ayin geçersiz hale gelir ve tekrarlanması gerekirdi. *Flagellant*ların kendilerini Tanrı ile tüm insanlık arasında aracı olarak görmeleri nedeniyle, bu dinsel hareket gerçek anlamda ruhban karşıtı ve ruhaniliğe karşı bir meydan okumaydı.[619]

Flagellant gruplara ve üstadlarına, eylem ve söylemleriyle açıkça ortaya koydukları Kilise ve papalık karşıtı tutuma karşın uzun süre dokunulmamasının şaşırtıcı olduğu düşünülebilir. Ancak dönemin kendine özgü toplumsal, sosyal ve ekonomik gerçekleri, başpiskoposluk ve piskoposluk makamlarıyla sivil yönetimler arasında kurulmuş hassas güç dengesi, yeni bin yıl korkusuyla artan dinî taassup ve benzeri nedenler, en azından uzun sayılabilecek bir süre, Kamçıcılar hareketine hoşgürüyle yaklaşılmasına olanak sağlamıştır. Harekete ilk karşı çıkışı Papa'ya başvuran İmparator IV. Karl (1316-1378) yapmış, ancak sonuç alınamamıştır. *Flagellant* alayları uğradıkları Freiburg, Augsburg, Nürnberg, Münih, Königsberg gibi şehirlerde peşlerine takılan yöre halkıyla Yahudi yerleşim bölgelerine yöneldiklerinde artan tansiyon zaman zaman katliamların yaşanmasına neden olacaktır.[620] 1349 yılı Mart ayında Worms kentinde, büyük veba

---

[619] "Organisierte Gruppen von zwei-bis dreihundert Menschen- einige Chronisten sprechen sogar von bis zu tausend- zogen von Stadt zu Stadt, nackt bis zum Gürtel, und geißelten sich mit Lederpeitschen, die an den Enden Metallspitzen hatten, bis das Blut floß. Sie riefen Christus und die Heilige Jungfrau laut um Gnaden an, flehten zu Gott: «Verschone uns!», während die Stadtbewohner am Straßenrand standen und in das allgemeine Weinen und Wehklagen einstimmten. Diese Gruppen veranstalteten dreimal täglich regelrechte Aufführungen, zwei öffentliche auf dem Kirchplatz und eine dritte ohne Publikum. Sie wurden von einem Laienmeister geführt, dem sie Gehorsam gelobt hatten, sie durften sich nicht baden noch rasieren, sie durften ihre Kleider nicht wechseln, nicht in Betten schlafen und ohne Erlaubnis ihres Meisters nicht mit Frauen sprechen oder verkehren. Offensichtlich ist diese Erlaubnis verschiedentlich gewährt worden, da die Flagellanten später wegen Orgien angeklagt wurden, in denen das Auspeitschen mit Sex verbunden war. Frauen durften die Gruppen nur im getrennten Zügen begleiten, die meistens den Schluß einer solchen Bußprozession bildeten. Wenn eine Frau oder ein Priester in den Kreis der Büßer trat, war die Buße wertlos geworden und mußte wiederholt werden. Die Bewegung war im wesentlichen antiklerikal und bedeutete eine Herausforderung der Geistlichkeit, da Flagellanten sich selbst zum Mittler zwischen Gott und der ganzen Menscheit ernannten." (Tuchman, 1995, s. 116)

[620] Bu konunun tarihçiler açısından verimli bir alan oluşturduğunu ve üzerine çok şey yazıldığını söyleyebiliriz. İsa'nın çektiği acılara öykünme, giderek ortak olma amacıyla başlayan kendini kırbaçlama ritüelinin, *Flagellant* hareketi olarak 14. yüzyıla gelindiğinde ulaştığı boyut, kuşkusuz başlangıç amacından çok uzaklaştığını göstermektedir. Büyük veba salgınını inceleyen çalışmalara bakıldığında, *Flagellant* hareketiyle veba salgınının olumsuz sonuçları arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişki kurmayanı yok gibidir: Bergdoldt, 2003, s.107-119; Byrne, 2004, s. 78-81; Byrne, 2006, s. 203-205; Herlihy, 2007, s. 83-85; Naphy ve Spicer, 2006, s. 46-51; Hays, 2009, s. 51-52; Jäckel, 2005, s. 172-176; Nikiforuk, 2007, s. 74; Würth, 2012, s. 50-59; Koskull, 2011, s. 39 vd.; Thiele, 2007, s. 257; Lea, 1887, 2. c., s. 430-431; Bräunlein, 2010, s. 92-100.

salgının da etkisiyle yaşananlar, hareketin doğrudan sorumlu olmasa da, *aracılık* edebileceği tehlikelere dikkatleri çekmiştir. Tehlikenin büyüklüğünü gören Kilise ve sivil otoritelerin anlaşmalarıyla Papa VI. Clemens, 1349 yılının Ekim ayında bir ferman yayınlayarak *Flagellant* hareketini yasaklamış ve üyelerinin tutuklanmasını istemiştir. 1357 yılına gelindiğinde küçük grupların varlığına karşın hareket, bütünüyle kontrol altına alınmıştır. (Tuchman, 1995, s. 117 vd.; Lambert, 1991, s. 312; Lea, 1887, II, s. 432-436)[621]

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, dinsel bir pratik olarak *Flagellation*'un sivilleşmesiyle farklılaştığı, başlangıç amacından uzaklaştığı, giderek kâfirlere ve heretiklere özgü ayrıksı söylemin bir aracı haline geldiği anlaşılmaktadır. En azından 14. yüzyılın ikinci yarısında oluşan Kilise yargısı bu yöndedir. Ancak aynı süreçte ruhban kesiminde *Flagellation*'na olan ilginin giderek arttığını görüyoruz. (Dinzelbacher 2007a, s. 31 vd.; Largier, 2001, s. 48 vd.) Artık daha çok manastırda icra olunan ve bedende iz bırakan nedamet pratikleri günlük ibadetin önemli bir parçası haline gelmiştir.

Üstad Eckhart'ın öğrencisi olan Dominiken rahip Heinrich Seuse'den (Suso) kalan ve *Exemplar*[622] olarak anılan metinlerde anlatılanlar bu kanlı pratiğin ne denli çeşitlendirilebileceği konusunda fikir vermektedir. Bedeni etrafa kan sıçrayıncaya kadar kırbaçlamak, demirden zincir sararak dolaşmak, demirden örülmüş dikenli gömlek

---

Kamçıcılar Hareketi'nin, 'kara ölüm' olarak tanımlanan veba salgını nedeniyle adeta büyük bir enkaz haline gelmiş Avrupa'da aykırı kişi ve gruplara yönelik av histerisini körüklediği tartışılmazdır. Ancak toplumsal bağlamda, azınlıktan farklılığa uzanan bir çizgide marjinal olarak tanımlanabilecek tüm grupların Yahudi cemaatlerinin kişliğinde somutlaştırılması, bizce eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. *Flagellant* hareketi, var olan korku ve öfkenin farklı olana, tüm marjinal gruplara karşı toplumsal histeriye dönüştürülmesinde *aracılık* görevi yapmış olmaktan öte bir anlama sahip değildir. Klaus Bergdolt'un *Avrupa'da Kara Ölüm* başlıklı çalışmasında belirttiği gibi, Kamçıcılar Hareketi hakkında bilgilerimiz hâlâ yetersizdir. Özellikle hareketin dinsel söyleminin başat unsurları olan dinî şarkılar ve vaazları antisemitist bir karakter taşımaz. Yine yeni belgeler *Flagellant*ların Avrupa çapında topyekün köktenci bir hareketten çok yerel kimlikte olduğuna işaret etmektedir. (Bergdoldt, 2003, s. 118)
Bin Yıl Özlemi (1998) isimli çalışmasında *Flagellant* hareketine önemli yer ayıran (s. 139-162) N. Cohn, kamçıcıların Almanya'da 1349 yılında yaşanan Yahudi avında önemli rol oynadıklarını savunuyor. (s. 152 vd.)

[621] N. Cohn (1998, s. 143), hareketin Güney Avrupa ve Almanya'da iki yüzyıldan fazla süre varlığını sürdürdüğünü belirtiyor.

[622] *Exemplar*, Seuse'nin, Yaşam Öyküsü (*Vita*) yanında, *Ebedî Bilgeliğin Kitapçığı* (*Büchlein der Ewigen Weisheit*), *Gerçeğin Kitapçığı* (*Büchlein der Wahrheit*), *Vaazlar* (*Predigten*), *Mektuplar Kitapçığı* (*Briefbüchlein*) ve *Sevgi Kitapçığı*'ndan (*Büchlein der Liebe*) oluşmaktadır. Referans verdiğimiz dijital sürümde, Seuse'nin, 1922 tarihli Almanca baskıda (II. c.) *Vita*'sı dışında kalan yapıtları yer almaktadır. H. Seuse'nun bedene acı veren mistik deneyimleri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Largier, 2001, s. 48-56.

giyerek yatmak ve benzeri pratikler, Largier'in de belirttiği gibi bir tür kan çileciliğine (*Blutaskese*) veya kan mistisizmine (*Blutmystik*) yönelimin somut ibareleri olarak görülebilir.[623]

Flagellation'u farklı kılan, oruç gibi diğer kefaret ödeyici ibadetlerde olmayan bir özelliğidir: Bedene metal uçlu kırbaç ile vurulan her darbeyle sıçrayan kan, sonrasında açılan yaralar ve nihayet bedende kalıcı olarak yer eden *izler*, İsa'nın acısını taklit etmeyi (*mimesis*, Yun.) giderek mistik bir bütünleşmeyi ifade ettiği için çok önemli bir deneyimdir.[624] Bu anlamda 'gerçeğin taklit edilmesi' olarak kendini kırbaçlama pratiği, uygulandığı beden açısından içselleştirilmiş bir ibadet olmakla birlikte, bıraktığı izler (*stigma*, Lat.) bağlamında başkalarınca paylaşılmaya açık bir yapıdadır. (Largier, 2001, s. 49 vd.)

Bir ibadet yöntemi olarak kabul edilen *Flagellation*'a humoral patoloji çerçevesinde açıklama getirme çabalarında 16. yüzyılın ikinci yarısından belirli bir artış gözlenir. (Bräunlein, 2010, s. 118 vd.)[625] Cenevre piskoposu François de Sales (1567-1622)

---

[623] Antikçağ'da beden için vazgeçilmez olduğuna inanılan kan, Ortaçağ'da farklı boyutlarıyla önemini sürdürecektir. Eski Ahit'te "ete can veren" (Yas. 12,23) olarak tanımlanan kan, Ortaçağ'daki inanışa göre veba ve cüzzam gibi bulaşıcı hastalıkların taşıyıcısıdır. Etik düzlemde temiz (asil) kan ya da kirli (sıradan) kana sahip olmak, toplumdaki statüler için belirleyicidir. Bedenden kan akıtmak, İsa'nın yaralarına atfettiği sürece kutsaldır. Ancak kadın adet kanamaları, kirlenmenin simgesi olarak görülür. Kuşkusuz tüm inanç ve kültürlerde kan, kült bir beden sıvısı olarak çok büyük öneme sahiptir.
Ortaçağ'da kanın kutsallığı üzerine ayrıntılı bilgi için Dinzelbacher'in (2007a, s. 147-180), 'Ortaçağ Dindarlığında İsa'nın Kanı' (*Das Blut in der Religiosität des Mittealters*) başlıklı makalesine bakılabilir. Tarihsel bağlamını göz ardı etmeksizin farklı boyutlarıyla 'kan' üzerine yararlı bir makaleler toplamı için bkz. *Cogito*, 2003.

[624] Largier (2001, s. 54), bu sürecin adımlarını şu şekilde tanımlıyor: anımsama (*rememoratio*), merhamet (*compassio*), dua (*oratio*) ve taklit (*imitatio*).
Bu noktada *imitatio Christi* üzerine kısa bir açıklama yapmamız gerekiyor. Biz bu çalışmada, taklit (Ar.) ve öykünme kelimeleri arasında fark olduğundan hareketle, *imitatio Christi*'yi yerine göre 'İsa'ya öykünmek' veya 'İsa'yı taklit etmek' olarak Türkçeleştirdik. Bizce öykünmek, takipçisi olmak, daha masum ve yaratıcı bir 'taklit'i tanımlarken, 'taklit etmek' fiilinin dolaysız, aracısız bir 'yerine kendini koyma isteği' anlamını taşıdığını düşünüyoruz. Bu bağlamda İsa'ya 'öykünen' (giderek 'özenen') ilk Hıristiyan çilecilerinin yerini, Geç Ortaçağ'da İsa'yı 'taklit eden' manastır rahiplerinin alması, Yüksek Ortaçağ ile birlikte yayılan mistisizmin Tanrı'yı metafizik bir sezgiyle kavrama, giderek bütünleşme çabalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çalışmamızın bütünlüğü bağlamında, Eski Yunanca çok geniş bir anlam bütünlüğüne sahip *mimesis* kavramının, 'taklit' ile karşılanabileceğini düşünüyoruz.

[625] 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Protestanlığın acı-çile karşısında nasıl bir tavır aldığı sorusu akla gelebilir. Katolik öğretisinin tersine Reformatörler için acı çekerek günahlarından arınmak, ruhun selâmete kavuşması mümkün değildir: "Protestanlıkla gelen düşüncenin belirgin özelliği insan doğasının ilk günahtan sonra kaçınılmaz bir biçimde bozulmuş olduğudur. Âdem'in günahı insan ve aşkınlık arasında bir uçurum oluşturur. Acı, insanı, işlediği günahı cezalandırmak amacıyla cennetten kovan Tanrının bu reddedici tavrından kaynaklanır. Acı çeken insan kendi günahlarının kefaretini ödemez, kendisi aracılığıyla günahtan sonraki insanlığın kaderini gerçekleştirir. (…) Protestanlık, insanı

İmanlı Yaşam İçin Kılavuz (*Philothea*)[626] isimli kitabında kendini kırbaçlamanın hüzne (*Traurigkeit,* Alm.) nasıl iyi geldiğini şöyle açıklar; "Kırbacın yoğun biçimde kullanımı hüzne karşı iyi bir ilâçtır, çünkü gönüllü biçimde bedene çektirilen bu acı iç sevincin uyanmasına neden olur. Ruh bedenin acısını paylaşır ve böylece kendi üzüntüsünden (acısından) uzaklaşır."[627] Kuşkusuz Saleslı François, değişimin kırbaçlamanın beden sıvılarını harekete geçirmesiyle yaşanabileceğine inanmaktadır. (Largier, 2001, s. 38)

16. yüzyılda bir din adamından gelmesinin ötesinde François'nın yorumu bizce iki açıdan dikkat çekicidir. Öncelikle "Beden Sıvıları Öğretisi"nin aradan geçen yüzyıllara karşın öneminden hiçbir şey yitirmemiş olması ve hâlâ bedene ilişkin sorunlara yanıt verebilme gücüne sahip olması, diğeri ise ibadetle, beden üzerinden, ruh sağlığı arasında kurulan ilişkidir. François'nın melankoliye karşı tek ilacı *Flagellation* değildir. Bedensel çalışmanın da melankoliye iyi geldiğine inanır: "Doğası gereği soğuk ve verimsiz bir tutku olan melankoliden aklı uzaklaştırdığı, dahası onu aydınlattığı ve yenilediği için, faklı bedensel çalışmalar da ruh için iyidir."[628]

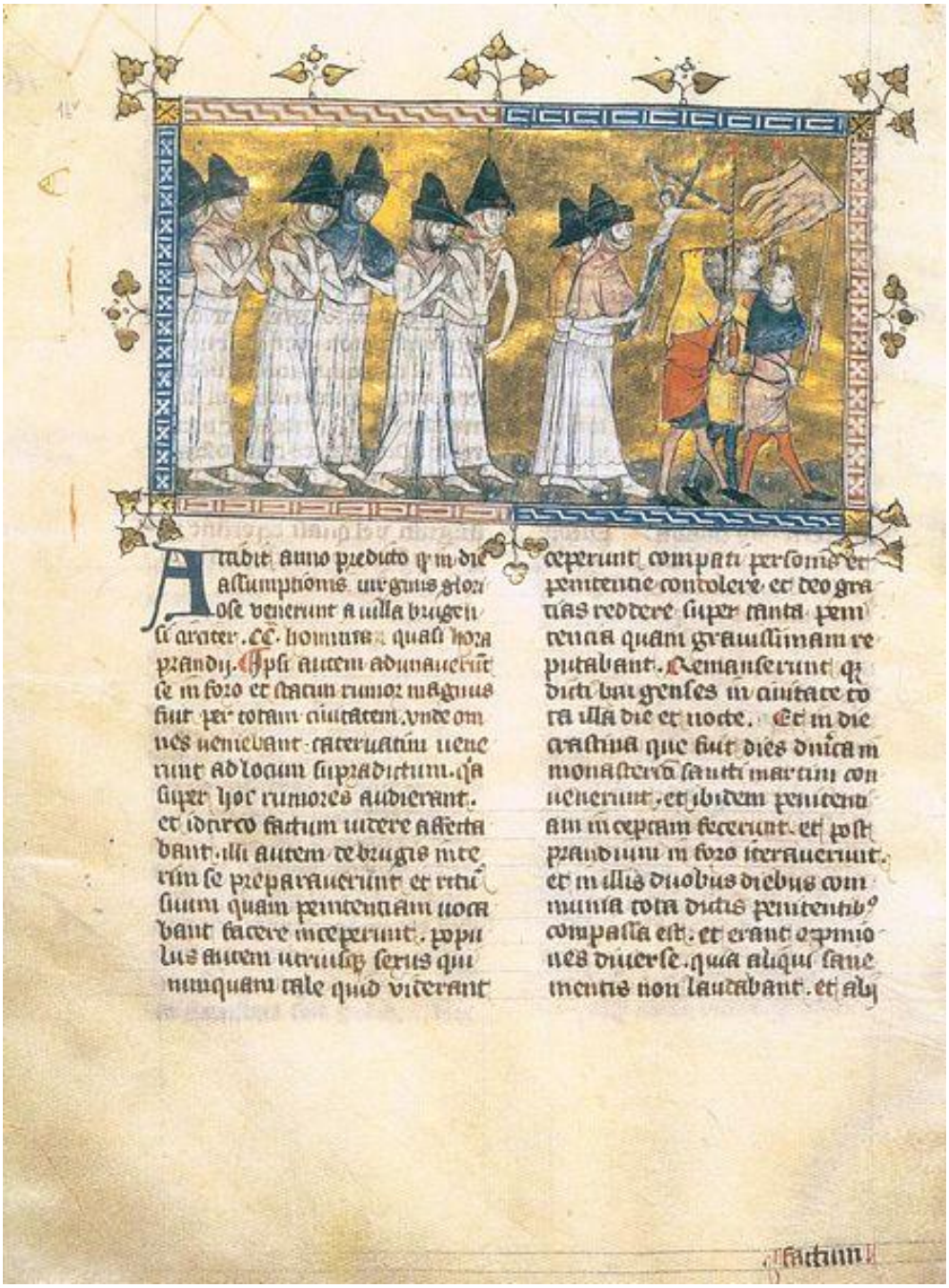
---

pisliklerinden arındıran ya da ileride, araftaki acılarını önceleyen lütuf ve erdem dolu bir acı kavramından uzaklaşmıştır." (Le Breton, 2005, s. 86)

[626] Aziz François de Sales piskoposluk görevi yanında, Kilise doktrini üzerine çok sayıda eser yayınlamış, adına tarikat tesis edilmiş bir Katolik mistiğidir. Sales'in Fransızca yayınlanan kitabının başlığı *Introduction à la vie dévote* olup, bizim refere ettiğimiz Almanca çeviri (*Anleitung zum frommen Leben*-2002) orijinalinden yapılmıştır.

[627] "Mäßiger Gebrauch der Geißel ist ein gutes Mittel gegen die Traurigkeit, weil dieser freiwillige körperliche Schmerz innere Freude bewirkt. Die Seele leidet den körperlichen Schmerz mit und wird dadurch von ihrem eigenen Leid abgelenkt." (*Philothea – Anleitung zum frommen Leben* IV,12)

[628] "*Es ist auch gut, sich mit körperlichen Arbeiten* zu beschäftigen, und zwar mit verschiedenartigen, um dadurch den Geist vom Gegenstand der Traurigkeit abzulenken, ihn zu klären und zu erneuern, denn die Traurigkeit ist von Natur aus eine kalte und unfruchtbare Leidenschaft." (*Philothea-Anleitung zum Frommenleben*, Introduktion IV,12)
http://www4.desales.edu/~salesian/resources/virtual/deutsch/philothea.htm Erişim: 10 Nisan 2012.



Resim 8

Saleslı François için bir dinsel ceza pratiği olarak *Flagellation* beden ve ruh sağlığını korumanın yollarından biri olarak görülmektedir. Buna karşın Cizvit Tarikatı'nın kurucusu Loyolalı Ignatius (1491-1556), ruh ve bedeni islah edebilmesi için haftalık, aylık ibadet pratikleri üzerine kaleme aldığı *Exerzitien*'de (*Egzersizler*) kendini kırbaçlamanın bedeni ıslah alıştırmalarındaki önemine değinir. Ancak "acı sadece ette

hissedilmeli, kemiğe kadar ulaşmamalıdır."[629] Bedenin dışıyla sınırlı kalması gereken kırbaçlama eyleminde kullanılan kırbacın görece ince düğümlü olması, zararı engeller. Bedeni dışardan bir cezalandırma yöntemi olarak kırbaçlama, oruç ve uyanık kalma ile aynı grupta olup içsel ibadetler (dualar gibi) ile birbirini tamamlar. (Largier, 2001, s. 39; Bräunlein, 2010, s. 110 vd.)

Kendi kendini kırbaçlamadan çok daha hafif bir ibadet şekli olan Tanrı karşısında diz çökmenin, yüceliği karşısında küçülmenin, Antikçağ pagan kültürlerinde ve Yahudilikte de benzer bir bağlamda yeri olduğu biliniyor. Hıristiyanlıkta diz çökme üzerine ilk bilgiler İnciller'de (Luk. 22,41) yer alıyor: "(İsa) Onlardan bir taş atımı kadar uzaklaştı ve diz çökerek şöyle dua etti (…)" İsa'nın Romalılar tarafından tutuklanmadan önce Zeytin Dağı'nda dua etmek için diz çökmesi, Yüksek Ortaçağ'ın manastır çevrelerinde yeni bir çile pratiği olarak günlük ibadete dâhil olacaktır. Mistik Oigniesli Marie'nin (1177-1213) Jacques de Vitry tarafından yazılan *Vita*'sından günlük ibadetinde, ara vermeden altı yüz kez diz çöktüğünü yazar. (Dinzelbacher, 2007a, s. 32)

Günah Elbisesi (*cilicium*, Lat.) giyinmek ve Günah/Nedamet Kemeri (*Bussgürtel*, Alm.) takmak[630] manastır çevrelerinde sık rastlanan, görece ılımlı bir çile çekme yöntemiydi. Günah elbiseleri kaba yün ve kıldan yapılmıştı. Çıplak bedene giyildiklerinde bedeni dağlar ve zamanla ciltte ciddî sorunların ortaya çıkmasına neden olurlardı. Ancak çoğunlukla demir veya kaba kıldan yapılmış günah kemerleri uzun süre çıkarılmadan bedende taşındıklarında günah elbisesine göre daha ağır sorunların çıkmasına neden oluyordu. Sarıldığı bölgede gece gündüz çıkarılmadan taşındığında, zamanla deriye gömülüyor ve iltihaplanmalara neden oluyordu.[631] Bedeni güçsüzleştirmek ve cezalandırmak amacıyla Günah Elbisesi giymek ve Günah Kemeri takmak, Ortaçağ boyunca neredeyse tüm tarikatlar tarafından kabul gördü ve hızla yayıldı.

---

[629] "Schmerzen nur im Fleisch, nicht aber bis in die Knochen hervorzurufen." (Largier, 2001, s. 39)

[630] Burada 'taşımak' fiili, çoğunlukla zincir ve üzerine ilâve edilmiş, bedeni rahatsız edecek metal ağırlıklardan oluşan günah/nedamet kemeri için daha uygun olabilir.

[631] Bingenli Hildegard'ın yoldaşı Benedikten rahibe Sponheimlı Jutta'nın Disibodenberg Manastırı'nda sona eren kırk dört yıllık yaşamı (1136) günah kemeri üzerine önemli tanıklıklar içererir. Rahibeler Jutta öldüğünde, çilesini arttırması amacıyla, yıllar boyu beline sarılı olarak taşıdığı zincir, etine gömüldüğü için çıkaramazlar. (Akın, 2005, s. 82 vd.)

Bir diğer çilecilik ritüeli olan, uyanık kalmak, hiç uyumamak inancının kaynağı yine İnciller'dir: "O günlerde İsa, dua etmek için dağa çıktı ve ve bütün geceyi Tanrı'ya dua ederek geçirdi" (Luk. 6,12) İsa daha sonra öğrencilerini yanına çağıracak, onların arasından On iki Havari'yi seçecektir. Kurtarıcının dua ederek geçirdiği bu gece sonrasında havarilerini seçmesi, 'uyanık kalma'nın sonrasında yaşananlara mistik bir anlam kazandırmıştır. Özellikle Yüksek Ortaçağ'ın kadın mistikleri tarafından rağbet gören bu çilecilik pratiğinin sonunda körlük kaçınılmaz hale geliyordu. Kadın mistik Benevenuta (1255-1292) uykusuzluktan kapanan gözlerine, açık tutabilmek için sirke sürerken, Sienalı Caterina (1347-1380) uyumamak için uçları sivriltilmiş tahtalardan oluşan bir tür çivili yatak üzerinde yatardı. Yine birçok manastırda rahibelerin uzun süren ibadet saatleri ve çilecilik pratikleriyle yorgun düşen bedenlerinin uykuya esir olmaması için yatak yerine kısa tahta parçaları kullandıkları biliniyor. (Dinzelbacher, 2007a, s. 33)

Kuşkusuz bedene dayanılmaz acılar veren tüm bu yöntemlerin tahlilinin iyi yapılması gerekir. Greenblatt'in ifadesiyle, bu yöntemler sadomazoşist birer fantezinin ürünü değildirler; Hıristiyan âleminde acı çekmenin zafere ulaşması için bin yıllık bir mücadele gerekmiştir.[632]

Yukarıda oruç dışında sayılan nefis köreltme ve bedeni ıslah yöntemleri büyük ölçüde bedeni cezalandırmayı ve acı çektirerek dönüştürmeyi amaçlar. Ancak şimdi ele alacağımız cinsel perhiz, oruç gibi ibadetler, bedenin *tensel* arzularına gem vurmayı, giderek onları köreltmeyi amaçlar. Niyet bedene hükmedebilmektir, nihaî amaç, onun arzularının esiri olmaktansa *onu* esir almaktır. Bedenin gücü karşısında tinin galip gelebilmesi ancak, bedeni besleyen, gönendiren zevklerden uzaklaştırılmasıyla mümkün olacaktır. Onu ayakta tutan yemek, içmek, tembellik yapmak yanında cinsel dürtülerdir.

[632] "Aziz Benedictus'un diken ve ısırganlar arasındaki yuvarlanmasını miras alanların Ortaçağ sonlarında bu tip acı gösterilerine yaygın olarak başvurduklarını doğrulayan birçok kanıt var. Bunlar belirgin bir kutsallık vasfı olarak tekrar tekrar alınmıştır. Azize Ávilalı Teresa, yavaş yavaş sararıp solmasına rağmen kendine en acılı kamçılarla işkence eder, taze ısırganlarla kendini sık sık ovalar, hatta çıplak olarak dikenlerin içinde yuvarlanırdı. Assisili Azize Chiara, bir kırbaçla kırk iki yıl boyunca bedeninin mermer kılıfını parçaladı ve yaralarından çıkan tatlı kokuyla kiliseyi doldurdu. Aziz Domingo de Guzmán, üç demir zincirli bir sopayla her gece tenine kıyıyordu. Aziz Ignacio de Loyola, kemiğe değil ama ete acı veren nispeten ince deri şeritli kırbaçları öğütlüyordu. Göğsüne Hz. İsa'nın adını kazıyan Heinrich Suso, çivi çakılı demir bir haçı sırtına bastırır ve kan gelene kadar kendini kırbaçlardı. Onun çağdaşı olan Oyeli Elisabeth – Zürich kökenli rahibe- kendini öyle gayretle kamçılardı ki, şapeldeki izleyicilere kan sıçratırdı." (Greenblatt, 2013, s. 98)

Eğer beden bu isteklerinden yoksun bırakılırsa daha az ile yetinmeye alışacak ve giderek dinmek bilmeyen isteklerinin yükünden kurtulacaktır. Hıristiyanlık etiği ile uyumlu bir 'yeniden varoluş' olarak tanımlanabilecek bu sürecin en önemli unsuru, 'yoksunluk'tan yana alınan kararlı tavırdır. Bedeni günlük arzu ve isteklerinden yoksun bırakmak, bir yandan onu terbiye ederken, diğer yandan onun sınanmasına olanak sağlar.

Erken Hıristiyanlıkta ilk günahtan hareketle cinselliğin nasıl algılandığına yukarıda değinmiştik. İlk Kilise Büyükleri bedenin dinginlenemez istekleri olarak cinsel dürtüler ile baş etmenin her zaman mümkün olamayacağına inanırlar. Kökten bir çözüm için İnciller'de yol gösterilmiştir: "Çünkü kimisi doğuştan hadımdır, kimisi insanlar tarafından hadım edilir, kimisi de Göklerin Egemenliği uğruna kendini hadım sayar. Bunu kabul edebilen etsin!" (Luk. 19,12) İsa'nın bu sözleriyle yol gösterdiğine inanan ilk Kilise Pederleri'nden kendini hadım edenlere rastlanacaktır. İskenderiyeli Origenes Adamatius (185-254) ironik bir biçimde bu emri yerine getirerek kendini hadım edenlerden biridir.[633]

Göklerin egemenliği uğruna kendini 'hadım etmek' son tahlilde erkeksi bir söyleme işaret eder. Kadınlar söz konusu olduğunda ancak evlilikle yaşanabilecek cinsellik sadece üremeye yönelik olmalıdır. Kilise doktrini kadınların cinselliği zevk arayışlarının aracı haline getirmelerine kesinlikle karşıdır. Ancak daha önce belirtildiği üzere etin tutkuları her iki cins için de söz konusudur ve dindirilemez boyutlara ulaştığında çözüm yolları benzerdir. Erden bir yaşam için manastıra kapanmış rahibelerin ara ara canlanan tensel istekleri dizginleyebilmek için başvurdukları yöntemelere örnek olarak cinsel organlarına kireç ve sirke sürmeleri, kızgın demirle dağlamaları verilebilir. Geç Ortaçağ'daki çok sayıda örnekten biri olan 13. yüzyılda yaşamış Alman mistiği Rettersli Christina, tensel arzularıyla baş edebilmek için tüm bu acılı yöntemleri denemiş ve yirmi üç yaşında ölmüştür. (Dinzelbacher, 2007a, s. 34)

Ortaçağ'ın insanı için büyük önem taşıyan çilecilik pratiklerinin son tahilide amacı, ruhun selâmete kavuşması ve Tanrı'nın inayetiyle cennete gidebilme ödülüydü.

[633] Kilise tarihinde genellikle Origenes'in yanlış (gereksiz) bir çileci hevesle kendini hadım ettiği bilgisi yer alır: "Aus falschem asketischem Eifer entmannte er sich." (Fichtinger, 1995, s. 288)

Yukarıda anlatılan tüm bu çile tekniklerinin birer ibadet olduğu düşünüldüğünde, kendi içinde tutarlı olduğu anlaşılacak ve anlam kazanacaktır.

5.4.2. Acı Çeken Beden Kültü: Yüksek Ortaçağ'da Aziz(e)ler

Hıristiyanlık dünyasında acı çekerek yaşanan arınma duygusunun giderek hazza dönüşmesini, pagan dünyasıyla karşılaştıran Richard Sennett önemli bir tespitte bulunuyor:[634]

> Pagan dünyasında bedensel ıstırap nadiren insani bir fırsat olarak görülüyordu. İnsanlar ıstırapla karşılaşabilirler, ondan bir şey öğrenebilirlerdi ama onu aramaya kalkmazlardı. Hıristiyanlık ile birlikte bedensel ıstırap yeni bir manevi değer kazandı. Acıyla başa çıkmak hazzı yaşamaktan bile daha önemliydi belki de; İsa'nın bizzat kendi ıstıraplarıyla verdiği derse göre acıyı aşmak daha zordu. Hıristiyan kişinin hayattaki yolculuğu her türlü fiziksel uyarımı aşma yoluyla biçimleniyordu; bir Hıristiyan beden karşısında kayıtsız kalarak Tanrı'ya daha çok yaklaşmayı umuyordu. (Sennett, 2002, s. 109)

Yukarıda yaptığımız alıntıda, bizce önemle vurgulanması gereken iki husus söz konusu. Birincisi Hıristiyanlıkla bedensel ıstırabın yeni bir manevî değer haline gelmesi, diğeri ise beden karşısında takınılan 'kayıtsızlık' tavrıdır. Bu iki unsurun temelinde yer alan 'beden' ve 'acı' kavramlarının Hıristiyanlık ile birlikte, geleneksel tanımları bir yana bırakılarak yeniden ele alındığını ve biçimlendirildiğini söyleyebiliriz. Artık 'Hıristiyan' olan 'acınası', bedenin ne form (biçim) ne de anlam (içerik) bakımından Antik dünyadaki 'estetik' bedenle bir ilişkisi vardır. Sennett'in ifadesiyle (2002, s. 116), "(…) Tanrı'nın gözünde bütün insan bedenleri aynıydı, ne güzel ne çirkin, ne üstün ne aşağıydı. İmgeler ve görsel formlar artık önemli değildi. Hıristiyanlık Yunanlıların çıplaklık övgüsüne (…) işte böyle meydan okuyordu."

Aynı şekilde acının yeni tanımı, geleneksel (sıradan) anlamıyla, bir an önce kurtulunması gereken bir rahatsızlık *belirtisi* olmaktan çok, fiziksel olarak yaşanan, sürekliliği ölçüsünde ruhu özgürleştiren bir ideal olarak yapılmaktadır. Sennet (2002, s. 115) bunu Hıristiyan beden tarafından acının aşılması olarak yorumluyor: "Hıristiyan'ın

---

[634] Kuşkusuz Hıristiyanlık öncesinde bedene zarar vererek Tanrı'ya ulaşma ritüellerine rastlamak mümkündür. Oidipus'un kendi kendini kör ederek yeni bir ahlâkî anlayışa ulaşması, Erken Zerdüştçülerin kör olana kadar güneşe bakarak Tanrı'ya ulaşma çabaları, örnek olarak verilebilir. (Sennett, 2002, s. 115)

bedeni hiçbir şey hissetmemek, arzuyu aşmak amacıyla hazla acının sınırlarının ötesine geçmeliydi.”

Daha önce değinildiği gibi, Erken Hıristiyanlıkta sınırlı bir kesimin tekelinde yaşatılan ve monastik yaşam idealine uygun düşen acı-beden bütünlüğü, Yüksek Ortaçağ’dan itibaren farklı unsurların bir araya gelmesiyle yaygınlık kazanmış ve toplumsal-birleştirici- bir biçime dönüşmüştür. Bu dönüşümde İsa’ya atfedilen değerde yaşanan değişimin önemli payı vardır. Kurtarıcı artık ‘Kral’ kimliğinden çok, acı çeken, çile çeken İsa figürüyle insanlara daha yakındır. Böylece özdeşlik kurmanın ön koşulu olan ‘eşitlik’ sağlanmış olmaktadır.

Bedene yapılan eziyetler ve çekilen acılar bağlamında İsa Mesih ile sağlanan özdeşlik, sıradan insanlarda daha önce tanımadıkları yeni bir aidiyet duygusunun içlerinde yeşermesine olanak sağlıyordu. Sennett’in (2002, s. 144) ifadesiyle, “İsa’ya Öykünme doğası gereği seçkinlerin ayrıcalıklarına karşı kitlelerin yaşamını olumluyordu.” Böylece acının teker teker bireylerin kendi deneyimlerini paylaşabilecekleri toplumsal bir ortak-acı deneyi için uygun tarihsel koşullar ortaya çıkmış oluyordu. Hıristiyanlığın erken döneminde var olan, ancak aradan geçen yüzyıllarda kaybolmaya yüz tutan yoksullarla ve yoksullukla özdeşleme deneyi, Aziz Francesco’nun yoksulluğun bir meziyet olduğunu Hıristiyanlara anlatma çabalarıyla yeniden yaşanabilir hale gelecektir.

VI. BÖLÜM: YÜKSEK ORTAÇAĞ'DA HEKİMLİK VE MANASTIR TIBBI

6.1. MANASTIR TIBBININ ORTAYA ÇIKIŞI

6.1.1. Eğitim ve Şifa Merkezleri Olarak Manastırlar

6.1.1.1. Manastır Yaşamında Yeni Düzen ve Aziz Benedictus'un Nizamnamesi

Tanrı'ya ulaşmak için Libya çöllerinde, Tebai kayalıklarında inzivaya çekilen keşişlerin çile dolu yaşamları başlangıçta Hıristiyanlık âlemi için bir model oluşturmakla birlikte, 4. yüzyıldan itibaren giderek bir değişim dikkat çeker.[635] Artık yaşlı keşişler onları örnek alan, açtıkları yoldan gitmek üzere çevrelerinde toplanan gençleri eğitmek için yerleşik düzene geçmeye başlarlar.[636] Yerleşik hale gelen ve gruplar halinde yaşamaya başlayan keşişlerin (*Senobit*ler) belirli kurallara uyması zorunlu hale gelecektir. Aziz Antonius (251-356), Yaşlı Pachomios (292-347)[637] ve Büyük Basilius (330-379) yaşamları keşişliğe özgü iki farklı unsuru, gezginliği ve yerleşikliği, tanımlamak için en bilinen örneklerdir. Mısır merkez olmak üzere Suriye, Filistin ve Mezopotamya'yı içine alan bir coğrafyada yaşamış bu Kilise büyükleri düşünce ve eylemleriyle Hıristiyanlığın yayıldığı bölgelerde manastır kültürünün oluşmasında çok önemli rol oynamışlardır.

---

[635] Hıristiyanlık dünyasında tarikatlar ve manastırların ortaya çıkışı hakkında 'giriş' niteliğindeki bilgiler için bkz.: Lanczkowski, 1999; Schwaiger ve Heim, 2002; Grabner-Haider, 2007; Altmann, 2011; Goetz, 1994, s. 65-114; Hawel, 1997, s. 61-73.
Kaynak metinlerden yapılmış derlemeler ve araştırmalar için bkz. Bühler, 1989; Borst, 1998. Yine Edward Gibbon'un (1988, s. 309-323) 'Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi' isimli yapıtında, bazı yorumları tartışılmaya açık olmakla birlikte, manastır yaşamının kökeni, yayılması ve etkileri üzerine birincil kaynaklara dayalı değerlendirmeleri önemli bilgiler içerir. Erken Hıristiyanlığın Mısırlı ilk Kilise Büyükleri münzevî keşişler, Manastır kültürünün fikir babası Cassianus ve Hıristiyanlık dünyasında manastır yaşamının mimarı Benedictus'u ibadet, çalışma, gündelik yaşam, Kutsal Kitap'a uygunluk, monastik tecrübe, Tanrı sevgisi ve korkusu gibi farklı başlıklarda karşılaştırarak inceleyen bir çalışma için bkz. Holze, 1992.

[636] Yerleşik düzene geçilmesiyle ortaya çıkan manastırların en önemli özelliği hücrelere bölünmüş bir yaşama olanak sağlamasıdır. Michelle Perrot *Odaların Tarihi* (2013, s. 275) başlıklı çalışmasında inziva-hücre ilişkisini şöyle açıklar: "Dini anlamda inzivaya çekilme biçimi olan hücre, topluluk yaşamını tümüyle kabul eder, bu da genellikle bir uyum, bir denge unsuru oluşturur. Ancak bu yeterli midir? Özellikle ilk dönem ya da Ortaçağ Hıristiyanlığı'nd, çilecilik, günah çıkarma, her şeyden vazgeçme, Tanrı'yı bulmak için bedenin ve tensel zevklerin ortadan kalkması isteği gibi birçok ihtiyacı karşılayan toplumdan çekilme ideali vardır. Meryem Ana'nın karnında Hz. İsa dokuz ay kalmamış mıdır? O, büyük ve sınırsız olan bu kutsal yerde, *claustro materno*'da, üç kez kapalı olan –doğumdan önce, hamilelik boyunca ve doğumdan sonra- ve yalnızca Tanrı'nın nefesinin sızdığı, tümüyle kapalı boşlukta dinlenmeyi örnek vermek istememiş midir?"

[637] Pachomios hakkında bkz. Grabner-Haider, 2007, s. 29-31; Nigg, 1953, s. 64-85; Hawel, 1997, s. 53-60.

Aziz Antonius her ne kadar manastırlaşma hareketinin önderi sayılsa da, daha çok çölde çekildiği inzivada şeytan ve demonları tarafından ayartılmaya karşı verdiği amansız mücadeleyle tanınır.

> Hıristiyanlıkta manastır geleneğinin kurucusu, 'rahiplerin babası' olarak anılan Mısırlı Aziz Antonius genç yaşlarda çekildiği inzivayı keserek çevresindeki münzevîleri eğitmeye başlar. Manastır yaşamının benzeri sayılabilecek bir örgütlenmeyle ardıllarına örnek olan Antonius, 356 yılında 105 yaşında öldüğünde, ne ona inananlarla birlikte bir tarikat örgütlenmesine girmiş, ne de ilkelerinin dile getirildiği bir kurallar manzumesi (*Nizamname*) bırakmıştır ardında. (Akın, 2005, s. 48)

Hıristiyanlık tarihinde ilk manastırın kuruluşu Mısırlı bir rahip olan Pachomios tarafından geçekleştirilir. (Altmann, 2011, s. 22)

> Yine 4. yüzyılda Mısırlı Rahip Pachomios 320-325 yılları arasında Tabennese'de (Tabenne) ilk Hıristiyan manastırını kurar. Böylece ilk kez, etrafı duvarlarla çevrili, dış dünyaya kapalı bir mekânda yalnız keşişleri bir araya getiren bir mekân yaratılmış olacaktır. Rahip Pachomios tarafından Kıpti dilinde hazırlanan ilk manastır nizamnamesinde keşişlerin çalışma koşulları, ibadet saatleri, beslenme şekilleri ve giyim tarzları hakkında düzenlemeler yer alır. (Akın, 2005, s. 48)

Mısır'dan başlayarak bugünkü Libya, Filistin, İsrail ve Suriye topraklarına yayılan ilk manastırlar 4. yüzyılın sonlarından itibaren misyoner keşişler tarafından Anadolu üzerinden Avrupa topraklarına taşınacaktır.[638] Gibbon anılan coğrafyada kurulan ilk manastırlar ve manastır yaşamı üzerine şunları söyler:

> Çile çıkarmakta olan keşişiler tahta, hasır ya da kaba bir örtünün üzerinde yatıyorlar, hurma yapraklarından oluşmuş bir demeti, gündüzün minder, geceleyin de yastık olarak kullanıyorlardı. İlkel hücreleri, sağlam olmayan nesnelerden yapılmış küçük kulübelerdi. Bunlar, düzenli yolların yanlarına diziliyor ve, içerisinde kilisesi, hastanesi belki kütüphanesi, bahçesi, çeşmesi ya da temiz su sarnıcı bulunan bir köyü oluşturuyordu. Otuz, kırk keşiş, özel kuralı bulunan bir disiplin altında toplu bir halde yaşayan bir aile oluşturuyor ve Mısır'daki büyük manastırlar otuz, kırk aileyi kapsıyordu. (Gibbon, 1988, s. 316)

Avrupa coğrafyasında Marsilyalı Aziz Johannes Cassianus (360-433)[639] ve Tourslu Aziz Martin'in (336-397)[640] çabalarıyla tanınan manastır kültürü erken zirvesine

---

[638] Manastırların ortaya çıkış ve yükseliş dönemi üzerine özlü bir değerlendirme için bkz. Lanczkowski, 1999, s. 9-31.

[639] Erken sayılacak bir yaşta hacı olmak üzere Filistin'e giden Cassanius Beytüllahim'de bir manastıra girer. Ancak 385 yılında çöle çekilir ve yedi yıl münzevî bir yaşam sürer. Sonraki üç yılını gezgin vaiz olarak Tabenne'de geçirmekle birlikte, 401 yılında Johannes Chrysostomos'un çağrısı üzerine

Benedikten Tarikatı'nın kurucusu Aziz Benedictus'un (480-547) çabalarıyla ulaşır.[641] Kuşkusuz Nursialı Aziz'in 529 yılında Napoli'de Monte Cassino yakınlarında inşa ettiği manastırdan önce Avrupa topraklarında[642] manastır kültürü yaygınlık kazanmaya başlamıştır.[643] Ancak Benedictus'a Hıristiyanlık dünyasında ün sağlayan ve ona 'Avrupa'nın hamisi-kurucu Aziz'[644] unvanını kazandıran, 515 yılından itibaren yazmaya başladığı, tüm yönleriyle manastır yaşamını düzenleyen kurallar manzumesi *Regula Benedicti*'dir.[645]

Benedikten Tarikatı'nın[646] kurucusu Aziz Benedictus'un tarafından hazırlanan ve önsöz dâhil yetmiş üç başlıktan oluşan *Nizamname* Hıristiyanlık dünyası açısından çok sayıda ilk içerir. Öncelikle ünlü *Ora et Labora* (ibadet et ve çalış)[647] ilkesiyle manastır modeli üzerinden tüm Hıristiyanlık âlemine *yeni* bir 'yaşam tarzı' önerisinde bulunur

---

müritleriyle birlikte Mısır'dan ayrılarak İstanbul'a gelir ve diyakon seçilir. 404 yılında Roma'ya dönen, 415 yılında manastır kurmak üzere Marsilya'ya gelen Cassianus 419-426 yılları arasında kaleme aldığı on iki kitaplık eserinin ilk dört kitabını 'Manastırda Ortak Yaşamın Kuralları'na ayırır. Bu metinler manastırların bir ' kurum' olarak kabulüne olanak sağlaması açısından büyük öneme sahiptir. Daha sonra 'Cassian Kuralları' olarak anılacak ilkelerin, yaklaşık yüz yıl sonra Aziz Benedictus tarafından kaleme alınan *Nizamname*'de yer aldığı görülecektir. http://www.heiligenlexikon.de/BiographienJ/Johannes_Cassianus.html (Erişim: 10. Aralık 2010).

[640] Tourslu Aziz Martin'in yaşamı ve eserleri hakkında bkz. Prinz, 2003, s. 33-49; Grabner-Haider, 2007, s. 43-44.

[641] Hıristiyanlık âleminin en eski ve günümüze kadar gelebilmiş Benedikten Tarikatı'nın kurucusu Nursialı Aziz Benedictus'un yaşamı hakkında bkz. Grabner-Haider, 2007, s. 81-91; De Voragine, 2006, s. 133-148; Greschat ve Tilly, 2006, s.5-38; Schwaiger ve Heim, 2002, s. 25-27; Nigg, 1953, s. 151-179; Jenal, 2004, s. 33-47; Holze, 1992, s. 32-37; Hawel, 1997, s. 81-98.
Regula Benedicti'nin çok sayıda dile yapılan çevirilerine sanal ortamda ulaşmak mümkündür. Biz burada Almancaya yapılmış çevirilerden iki tanesini aldık:
http://www.kloster-ettal.de/BenediktvonNursia/sites/regula/vitabenedicti_rb_kapuebersicht.html (Erişim: 12 Şubat 2011); Greschat ve Tilly (2006) tarafından yayına hazırlanan metin, C. Butler (Freiburg, 1912) edisyonunun, Pius Bihlmeyer tarafından yapılan çevrisinin (1914) güncelleştirilmiş halidir.
Regula Benedicti üzerine ayrıntılılı bilgi için bkz. Akın, 2005, s. 57-74.

[642] Edward Gibbon (1988, s. 309), 'manastır yaşamının kuruluşunun' Roma İmparatorluğu'nun gerilemesi ve çöküşü üzerinde büyük etki yaptığını savunur.

[643] "Manastır kelimesi dar anlamda, dinî inançlarının gereklerini özgürce yerine getirebilmek amacıyla dış dünyayla ilişkisini kesmiş rahip ve/veya rahibeler grubunun yaşadığı yapı veya yapılar grubu olarak tanımlanabilir." Akın, 2005, s. 59.

[644] Grabner-Haider, 2007, s. 81.

[645] Bir keşişin yaşamı boyunca uyması gereken kuralların düzenlenmesi ve denetlenmesi her dönemde ciddiye alınan bir konu olarak önemini korumuştur. Bu bağlamda *Regula Benedicti* öncesinde, Caesarealı (Kayseri) Basilius ve Mısırlı Pachomios tarafından kaleme alınmış ve 4. yüzyılda Latince'ye çevrilmiş metinler ile Hippolu Aziz Augustinus'un kısa ancak Batı Hıristiyanlığındaki ilk kurallar manzumesi *Ordo monasterii* ve Johannes Cassianus'un *Institutiones*'i anılabilir.

[646] Almanca tarikat, sınıf, zümre anlamında kullanılan *der Orden* kelimesi, Latince *ordo* (tertip, nizam, düzen) kelimesinden türetilmiştir.

[647] 'İbadet ve çalış' ilkesi *Regula Benedicti*'de yer almamakla birlikte Aziz Benedictus'a atfedilmektedir. Ortaçağ manastırlarında çalışma ve *Regula Benedicti*'de gündelik kol emeği gerektiren işler (48. bölüm) üzerine bkz. Dilcher, 2006, s. 107-131. Yine Yüksek ve Geç Ortaçağ'da keşişlik kurumunda kol emeğinin yeri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Schreiner, 2006, s. 133-170.

Benedictus. Kendisinden önce hiçbir Kilise büyüğünün ve/veya gezgin vaizin yapamadığı ölçüde maddî ve manevî dünyayı birleştirir, yeniden düzenler bu önerisiyle. Hıristiyanlık etiğine uygun bir manastır hiyerarşisi üzerinden modellenen yeni düzende, tüm biraderlerin görev ve sorumlulukları ayrıntılı biçimde tanımlanır:

> Benedictus'un *Nizamnamesi*'nde; ibadet saatlerinin mevsimlere göre kaydırılması, manastırda alet-edevat kullanımı, keşiş adaylarında aranacak meziyetler (itaat ve tevazu), erden kalmanın erdemi, insanî meziyetlerin önemi, manastır mutfağında haftalık hizmet akışı, keşişlerin itaatkârlığı, manastır dışında yenecek öğünler, oruç dönemleri, keşişlerin elbise ve ayakkabılarının mevsimlere göre nasıl olması gerektiği, hediye ve mektup kabullerinde uyulması gereken usul ve esaslar gibi manastırdaki ruhani ve dünyevî yaşama ilişkin birçok husus ayrıntılı bir biçimde düzenlenmiştir. Manastırda yaşayan tüm biraderler, başkeşiş yardımcıları, çömezler, ruhbandan ve yardımcı hizmetlerde çalışanlar, ziyaretçiler, kısacası manastırdan içeriye adımını atan herkes *Nizamname*'de yazılı kurallara uymaya mecburdur. (Akın, 2005, s. 65)

Aziz Benedictus *Regula Benedicti*'de biraderlerin yeme-içme, ibadet, çalışma ve uyku saatlerinin yanında, her manastırda bir revir kurulmasını ve hasta olmaları durumunda bakım ve tedavilerinin nasıl yapılması gerektiğini de düzenlemiştir. Hasta biraderler hakkında bilgiler *Nizamname*'nin 'Gündelik İaşe, İbate ve Bakım' başlıklı Bölümü'nün otuz altıncı kısmında düzenlenmiştir:

> Hastaların bakımı öncelikli olmalı ve her şeyden üstün tutulmalıdır. Hastalara, O'nun buyurduğu üzere, gerçekten İsa Mesih'miş gibi hizmet edilmelidir: "hastaydım, benimle ilgilendiniz" ve "bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz."[648] Hastalarında, onlara hizmet etmenin Tanrı'ya hizmetle eş değer olduğunu göz önünde bulundurmaları ve bu nedenle, aşırı isteklerle bakımlarını yapan biraderleri üzmemelidirler. Hastalar sabırlı olmak zorundadırlar, böylece çok şey kazanmaları mümkün olacaktır. Baş keşişin temel görevi/sorumluluğu hastaların bakımında herhangi bir ihmalin ortaya çıkmasını engellemektir. Hasta biraderlere kendi hücrelerinde, yüreğinde Tanrı korkusu olan, gayretli ve titiz biraderler tarafından bakılmalıdır. Hastalara iyi geldiği ölçüde banyo imkânı sağlanmalıdır. Ancak bu imkânın sağlığı yerinde olanlar ve özellikle gençler için bu kadar kolay kullandırılması söz konusu olmayacaktır. Çok zayıf durumdaki biraderlerin kuvvetlenebilmeleri için et yemelerine izin verilecektir. Tekrar eski güçlerine kavuştuklarına tekrar alışılmış et diyetine döneceklerdir. Baş keşiş hastaların ne kiler sorumlusu ne de bakıcılar tarafından suiistimal edilmesine izin vermeyecektir. Genç biraderlerini günahlardan korumak, onun başlıca görevi olmalıdır.[649]

---

[648] Mat, 25, 36 ve 40.

[649] Yukarıdaki çeviriye, http://www.kloster-ettal.de/BenediktvonNursia/sites/regula/vitabenedicti_rb_kapuebersicht.html (Erişim: 12 Şubat 2011) sayfasında yer alan metin esas alınmış, Greschat ve Tilly (2006) tarafından yayına hazırlanan metin ile karşılaştırılmıştır.

Yukarıda yapılan alıntıdan da anlaşılacağı üzere Benedikten manastır kültüründe, biraderlerin hastalıkları süresince itinalı bakımı ve tekrar sağlıklarına kavuşturulması büyük önem taşımaktadır. Manastır gündelik yaşamının iki önemli istisnası banyo alınması ve et yenilmesine hastaların özel durumu göz önünde bulundurularak izin verilmektedir. Tedavisi manastır bahçelerinde yetiştirilen şifalı otlardan elde edilen karışımlardan yapılan ilâç ve merhemlerle sağlanmaktadır.

6.1.1.2. Manastır Yaşamında Kol Emeğinin Önemi ve Bahçe Kültürü

Her manastır külliyesi idare binasından revirine, yemekhanesinden yazı odasına, kütüphanesinden yatakhanesine, işliklerinden hayvan barınaklarına, konukevinden kilisesine kadar ayrıntılı biçimde fizikî konum ve işlevleriyle evrenin küçük birer modeli olarak tasarlanmıştır.[650] Bu modelde, manastır külliyesi içinde yer alan ve zihin ile kol emeğinin dillendirildiği en önemli iki unsur olarak, kilise ve manastır bahçesi[651] özel öneme sahiptir. Külliye'nin genellikle, bir bölümü mezarlık olarak da kullanılan bahçelerinde manastırın ihtiyacı olan sebze ve meyveler yetiştirilirken, şifalı bitkilere ayrılan daha küçük botanik bahçeleri ise çoğunlukla revir binasına yakın bir konumda yer alır. Manastır bahçeleri bir yandan etik kaygılarla, 'Cennet Bahçesi'[652] ülküsünün yaşatılmaya çalışıldığı ortamlar olarak büyük öneme sahipken, diğer yandan sağlıktan beslenmeye gündelik yaşamda gerekli olan her türlü bitkinin yetiştirilmesine olanak vermesi nedeniyle gereklidir.[653]

Manastır kültürü yeryüzünde *sürdürülebilir* bir cennet ideali için, Aziz Benedictus'un 'ibadet et ve çalış' deyişine çok şey borçludur. Manastırlarda keşişlerin gündelik yaşamı

---

[650] Bu model en mükemmel haline, Sankt Gallen (İsviçre) Benedikten Manastırı'nın 9. yüzyılda çizilmiş taslak planında ulaşacaktır. Hastane olarak ayrılan binayı çevreleyecek biçimde rahip ve rahibeler için ayrı bir mutfak, şapel, ayrı bir banyo, müstakil bir şifalı otlar bahçesi, hekim evi ve kan verme evi yer almaktadır.
Taslak çizim örneğine http://www.kloster-steinfeld.de/unterstufe/2001/bilder/klosterplan.gif adresinden ulaşılabilir. (Erişim: 04 Nisan 2011)

[651] Yukarıda sayılan Manastır birimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, 2005, s. 61 vd.
Kuşkusuz Monoteizm'de bahçe kültürü üzerine ilk önemli metin Eski Ahit'te (Yar. 2,8-17) tasvir olunan bahçedir. Tanrı tarafından Aden'de ilk insanlara *yaşam alanı* olarak yaratılan 'Bahçe' bir 'Yeryüzü Cenneti'dir

[652] Hıristiyanlık inancında 'Cennet Bahçesi' hakkında bkz. Sarkowicz, 2003; Krauss, 2004. Ortaçağ'da bahçe kültürü üzerine yapılmış nitelikli bir çalışma için bkz. Hauderbourg, 2004.

[653] Manastırlarda toprağın işlenmesi ve rafine bir botanik kültürünün ortaya çıkmasında sadece Dioskurides, Cato, Varro, Columella gibi Romalıların yapıtları değil, Antik Yunan dünyasından hekim ve filozofların sağlık alanında kaleme aldıkları metinlerin önemli etkisi olmuştur.

giyimlerinden beslenmelerine, uyku düzenlerinden çalışma saatlerine kadar düzenlenmiş, tüm yaşam ibadet ve çalışma arasında bölünmüştür. Manastır külliyesinin mimarisi bile, gündelik yaşamda *ora* ile *labora* arasında kurulan hassas dengeyi gözetecek biçimde tasarlanmıştır. Son tahlilde, tüm yaşamları ibadet üzerine kurulu keşişlerin kol emekleri de bir tür ibadettir. Her kim sadece ilâhiler söyleyip, oruç tutmakla yetinmez, bedeniyle de çalışır ise *kayıp cennet*e ulaşma yolunda çaba harcamış olacaktır.[654]

Aziz Benedictus bu dünyada 'Cennet Bahçesi' yaratmanın ve varlığını sürdürebilmenin kol emeği olmaksızın mümkün olamayacağının farkındadır.[655] Bedensel çalışmanın da bir tür ibadet olarak kabulüne olanak sağlayan bu anlayış, aynı zamanda ilk günah ile Cennet'ten kovulan Âdem'e (insanoğluna) yüklenen bedensel çalışma cezasının ikrarından ibarettir. Aziz Benedictus için, "Tembellik ruhun düşmanıdır. [*otiositas inimica est animae*] Bu nedenle biraderler belirli saatlerde bedenleriyle çalışmak, yine belirlenmiş saatlerde kutsal metinleri okumakla meşgul olmak zorundadırlar." (*Die Benediktus Regel*, 48)[656]

Dışarıya kapalı bir sistem örneği olarak manastır modelinde her şey tanrısal uyum ve düzene öykünerek kurgulanmıştır. Tanrı'nın Aden'de yarattığı ilk bahçede nasıl her şey güzel, bol ve bereketli ise manastır bahçelerinde de öyle olacak, çalışan keşişler birbirinden güzel ve farklı çiçekler, meyveler, sebzeler arasında kendilerini cennette gibi hissedeceklerdir. *Avrupa*'nın kuruluşuna giden yolda önemli adım olan Benedictus'un *Nizamnamesi*'nde, Antikçağ'dan farklı biçimde,[657] kol emeğine değer verilmesi, bedensel çalışmanın vazgeçilmezliği başlangıçta Hıristiyanlığın dayandığı kurucu ilkelere ters düşüyormuş gibi görünebilir. Ancak unutulmamalıdır ki manastırların kuruluşu nihaî hedef *Cennet*'e ulaşılmasında bir tür *Araf* yaratılmakta, müminlere günahlarından arınma, kendilerini yenileme ve inançlarını tazeleme imkânı

---

[654] Latince'deki *cultura* kelimesi ekip biçme, çiftçilik, tarım; terbiye ve yetiştirme anlamları yanında (ilâhî güçlere) saygı gösterme anlamlarına da gelmektedir.

[655] Aziz Benedictus'un Paulus tarafından Selaniklilere yazılan 2. mektupta kullandığı ifadeden ilham aldığı söylenebilir; "çalışmak istemeyen yemek de yemesin" (2Se 3,10)

[656] http://www.kloster-ettal.de/BenediktvonNursia/sites/regula/vitabenedicti_rb_kap48.html (Erişim: 19 Mayıs 2008).

[657] Bilindiği üzere Antikçağ'da köleler dışında bir yurttaş veya soylunun bedensel emek gerektiren işlerle uğraşması etik ve yasal nedenlerle mümkün değildir.

verilmektedir. Bedensel emeğin kutsanmasında ve bu inancın Batı'ya taşınmasında başta Aziz Paulus olmak üzere Pachamios, Cassianus ve Hieronymus gibi erken dönem Kilise Pederleri yanında Aziz Augustinus'un önemli katkısı olacaktır.[658] (Haudebourg, 2004, s. 47 vd.)

Nursialı Aziz tarafından inşa edilmeye çalışılan ve kendi kendine yeterli olduğu ölçüde dış dünyaya kapalı manastır modeli, ütopya arayışlarına farklı bir örnek teşkil eder.[659] Bu modeldeki en önemli vurgu dış dünya ile 'yeryüzü cenneti' arasına inşa edilmiş manastır duvarıdır. Modellenmeye çalışılan 'yeryüzü cenneti' dışında kalan her şey içeriği, giderek *orijinaline* olan aykırılıkları nedeniyle yabancıdır, farklıdır. Bu vurgu, külliyeyi kuşatan duvarlar içinde kalan her birim için geçerli olmakla birlikte, özgül yanları nedeniyle *bahçe* algısında daha belirgin hale gelir:

> Aslında cennet bahçesine –tüm cennetler gibi– özelliğini veren iki şey vardır: bir yandan yeşillenen, açan, kaynayan yaşam gücünün mutluluk veren bolluğu ve diğer yandan içte ve asıl olan ile, düşmanca olmasa da huzur vermeyen, dışta ve yabancı olan arasına bir sınır çizebilmesi. (Sarkowicz, 2003, s. 12)

6.1.1.3. Manastır Tıbbı ve Botanik Bahçeleri

Erken Hıristiyanlık döneminde sağlık alanında yaşanan duraklama, yerini 7. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan manastır tıbbı[660] ile gelişmeye bırakacaktır. Bu dönemde daha çok

---

[658] Burada yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için bir konunun açıklanmasında fayda görüyoruz. Malumları olduğu üzere, Avrupa'da Ortaçağ toplumunu oluşturan kesimler savaşanlar (şövalyeler), ibadet edenler (ruhban sınıfı) ve çalışanlar (köylüler) olmak üzere genel olarak üçe ayrılır. Burada ticaretle uğraşan kesimin palazlanmasına kadar geçen sürede (15. yüzyıl) loncalarda toplanmış zanaatkârların da kol emeğiyle çalışanlara dâhil edildiğini belirtelim. Bu sınıflandırmada ruhban sınıfının toplumsal konumu öncelikle ruhanî işlerle meşguliyet gibi gözükse de, özellikle manastırların 'altın çağı' olarak andığımız dönemde (8.-12. yüzyıllar) ortaya çıkan manastır örgütlenmesinde, kol emeğine dayalı dünyevî işler, keşişlerin gündelik yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle 8. yüzyıldan itibaren manastırlarca üretilen malların dışarıya satışı yanında, genç rahip ve rahibe adaylarının kabulü için soylu, varlıklı ailelerden elde edilen para ve gayrimenkul bağışları ile zenginleşmeleri dikkat çeker. Giderek manastırları ekonomik kurumlar haline dönüştüren bu süreç, ilerleyen yüzyıllarda, manastır idealinden uzaklaşılmasını ve yozlaşmayı beraberinde getirecek, reform yandaşlarına güç kazandıracaktır. Ancak bizim yukarıda incelediğimiz dönemde keşişlerin kol emeği manastırın kendi ihtiyaçları için kullanılmaktadır ve bu bağlamda sadece bir ibadet değil, manastırın bağımsızlığı için de gereklidir.

[659] Ortaçağ'da ütopya arayışlarının kökeni üzerine bilgi için bkz. Schölderle, 2011, s. 176-185.

[660] Tıp tarihinde 'Manastır Tıbbı' olarak anılan dönem 7. yüzyıldan başlar ve yaklaşık 12. yüzyıla kadar sürer. Batı Tıp tarihi açısından takip eden yaklaşık üç yüzyıllık süre çok önemlidir. Bu dönemde tıp tarihinin klasikleri Salerno ve Toledo Tıp Okulları'nda Arapça'dan Latince'ye çevrilecektir. Kuşkusuz değişen koşulların yanında, manastır tıbbının gerilemesindeki en önemli etkenlerden biri, 1130 yılında toplanan Clermont Konsili'nde ruhban sınıfı mensuplarına getirilen tıp öğrenimi görme yasağıdır. (Schneider ve Lang, 1977, s. 54; Bergdold, 1999, s. 142 vd.; Meyer-Steineg ve Sudhof, 2006, s. 121 vd.)

tedavi sanatında, özellikle de halk hekimliğine dayalı farmakoloji[661] alanında yaşanan kazanımlardan kaynaklanan belirgin bir ilerleme dikkat çekicidir. Anılan dönemde nitelikli eğitimin verilebildiği tek kurum olarak dinî merkezler (manastırlar ve katedral okulları) sadece ruhban sınıfına değil, meraklı laiklere de (din adamı olmayan insanlar) hizmet vermişledir. Bu sayede, Yedi Serbest Sanat'ın (*artes liberales*)[662] öğretildiği, bilgi üretilen merkezler olarak manastırlar ve katedral okulları toplum içinde ayrıcalıklı bir konum elde etmişlerdir.[663]

14. yüzyıla kadar manastırların Antik dünyanın sahip olduğu bilgi birikiminin muhafaza edildiği[664] ve farklı amaçlarla yeniden üretildiği merkezler olarak vazgeçilmez bir öneme sahip olduklarını belirtmeliyiz. Manastırların birer bilim ve kültür yuvası haline gelmesinde zengin kütüphaneleri kadar, Antikçağ'ın en değerli elyazmalarının çoğaltıldığı yazı salonlarının (*scriptorium*) da önemli rolü vardır. Aziz Benedictus tarafından inşa edilen ve Benedikten Tarikatı'nın merkezi olma özelliğindeki Monte Cassino Manastırı (İtalya), Hippokrates, Galenos, Dioskorides ve Aurelianus'a ait eserlerin de yer aldığı zengin kütüphanesiyle dikkat çeker. (Eckart, 2005, s. 56)

Büyük manastırların sahip oldukları aşevleri[665] ve revirleri[666] (*infirmitorium*) sayesinde rahip-hekimlerin hemen her gün yeni ve farklı vakalar ile karşılaşma şansları

Benedikten Tarikatı'nın Ortaçağ tıbbına yaptığı katkılar ve tıbbın Benedikten yaşam tarzı açısından anlam ve önemi üzerine Heinrich Schipperges'in (1964a) çalışmasına bakılabilir.

[661] Eskiçağlar'dan Ortaçağ'ın sonuna kadar olan dönemde tüm kültürlerde farmakolojinin tarihi için bkz. Schmitz, 1998. Ortaçağ tıbbında Farmakoloji (*pharmacia*) üzerine bkz. Dilg, 2005, s. 103-115.

[662] Antikçağ'ın Yedi Serbest Sanat'ı: dilbilgisi, retorik, diyalekt, aritmetik, geometri, müzik ve astronomidir. Tıp, anılan Yedi Serbest Sanat arasında sayılmamakla birlikte manastırlarda büyük ilgi ve önem taşıyan bir dal olacaktır.

[663] Ortaçağ'da üniversite eğitimi ortaya çıkana ve yaygınlık kazanana kadar üç farklı kanaldan Latince eğitim verildiğini görüyoruz. Krallar, kontlar ve soylular tarafından kurulan ve finanse edilen saray okullarında (*schola palatinae*) sınırlı sayıda seçkinin çocuğu eğitim görüyordu. İkinci okul tipi önceleri kiliselerde ve ilerleyen dönemlerde katedraller bünyesinde (*schola episcopalis*) piskoposların himayesinde kurulan Katedral Okulları'dır. Latince ve dinî eğitimin temel alındığı bu okullarda ruhban sınıfının üst düzey yöneticileri yetiştirilirdi. Son olarak manastırlar bünyesinde açılan ve keşişlerin öğretmenlik yaptığı okullarda (*schola abbatiae, schola monastica*) Latince okuma ve yazmanın yanında yoğun biçimde din bilgisi, antik felsefe ve mantık (*artes liberales*) eğitimi verilirdi. Tours, Chartres, Paris, Toulouse, Fulda, Salzburg, Osnabrück, Mainz, Köln ve York kentlerindeki manastır okullarında yüksek standartta eğitim verdiği biliniyor. (Grabner-Haider, 2007, s. 64-67)

[664] E. Gibbon (1988, s. 317), manastır kütüphanelerinde teoloji yazını dışında yapıtlara yer olmadığı yönündeki yaygın inanışın yanlışlığına dikkatimizi çeker: "Sonraki kuşaklar Yunan ve Latin dizini anıtlarının saklanabilmiş olmasını onlara borçludurlar ve bunu açıkça dile getirmelidirler."

[665] Büyük manastırlarda keşişlerin yemekhanesi (*refectorium*) dışında, misafirler için aşevi olarak kullanılan giriş kapısına yakın küçük mekânlar mevcuttur.

olmuştur.[667] Özellikle yüksek Ortaçağ'da manastırlar ayrım gözetmeksizin hastalara, fakirlere, kimsesizlere ve sakatlara barınma imkânı verecektir. Her ne kadar zengin manastır ve katedraller kütüphanelerinde sağlık ve tedavi sanatı üzerine kitapların sayısı sınırlı olsa da, bu açık, yüzlerce yıllık sözlü halk kültürünün zengin tedavi geleneği ile kapatılacaktır.

Manastır hekimleri o döneme kadar yaşadıkları coğrafyada otacıların, bilge kadınların, büyücülerin tekelinde olan, şifalı merhem ve iksirlerin[668] hazırlanma yöntemlerini, tiryakların terkiplerini ve uygulanmasını zaman içinde öğreneceklerdir. Manastırlar yüzyıllar boyunca bulundukları bölgelerinde sağlık hizmeti veren biricik kurum olarak, geleneksel tedavi metotlarının öğrenilmesi kadar uygulanmasında da avantajlı konumda olmuşlardır.

Bu bağlamda manastırlar bünyesinde keşiş-hekimler tarafından uygulanan hekimlik sanatının iki ana unsurdan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki bilgilerin, Ortaçağ'daki evrensel dünya algısına paralel biçimde, *ansiklopedik* bir sistematikle öğrenilmesi ve aktarılması, diğeri ise yukarıda anıldığı gibi, bilgilerin keşişler ve papazların *uygulamalı* hekimlik bilgileri üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Bu iki unsurun birleşimini *Etymologiae*[669] isimli ansiklopedik yapıtıyla bu döneme damgasını vuran Sevillalı piskopos Isidorus'da (560-636) bulabiliriz. Isidorus'un yapıtı Antik dünya bilgileri ile Hıristiyanlık kültüründen esinlenmek suretiyle kalem alınmış yirmi bölümden oluşmaktadır. Ansiklopedi'nin IV. bölümü tıbba ayrılmıştır. Bu başlık altında öncelikle tıbbın tanımı yapılır, öncüleri hatırlatılır ve tıp okulları hakkında bilgi verilir. Daha sonra beden sıvıları, akut ve kronik hastalıklar, tedavi yöntemlerinden bahsedilir;

---

[666] Özellikle büyük manastırların çoğunda, her ikisinin de kendine ait şifa bitkilerinin yetiştirildiği botanik bahçesi (*herbularius*) olan, biri keşişlerin, diğeri misafirlerin faydalanmasına ayrılmış iki adet revir inşa edilmesi geleneği vardı. (Haudebourg, 2004, s. 60)

[667] Ortaçağ'ın ilerleyen yüzyıllarında, manastırların çevresindeki çok sayıda yoksul köylü sıcak yemek yiyebilmek için uzun yollar kat etmekte ve manastırların aşevleri önünde uzun kuyruklar oluşturmaktadır. Bu sayede karınları doyan yoksulların sağlık sorunlarını keşişlere açarak ilâç ve tavsiye aldıkları bilinmektedir.

[668] Şifa veren iksirler ve otacı kültürü üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Schipperges, 2000, s. 21-27 (anlam ve önemi); s. 29-34 (eski kültürler); s. 34-41 (*Corpus Hipporaticum*); s. 45-53 (Arap-İslam Dünyası); s. 59 vd. (Ortaçağ).

[669] Bizim kullandığımız *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla* başlıklı Almanca metnin (2008) kaynağı, Oxford Classical Library (1911) serisinden yayınlanan eksiksiz çeviriye dayanmaktadır. Eserde konu başlıkları alfabetik sıraya göre değil, alanlara göre gruplandırılmıştır.

tıp kitapları, tedavi sanatında kullanılan araçlar, gereçler, merhem ve tütsüler tanıtılır. *Etymologiae*'nin tıbba ayrılan bölümü önemli bir soruya aranan yanıtla sona erer. Isidorus tıbbın neden Yedi Serbest Sanat'a dâhil edilmediğini şöyle yanıtlar: Tıp tüm diğer Serbest Sanatlar'ı kapsayacak denli geniş ve engin bir bilgi birikimi gerektirdiği için hepsinin üzerinde yer alır. (*Etymologiae,* s. 169-170)

Isidorus'un eserinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, tıbba ve hekimlik sanatına ayrılan bölümün ağırlıklı bir yer tutmadığı görülür.[670] Kaldı ki verilen bilgilerin hemen hepsi Antik Yunan ve Roma dönemi tıbbından derlenmiştir. Kuşkusuz eserin ansiklopedik karakteri derlenmiş bilgilerden yola çıkılmasını gerektirirken, diğer yandan Isidorus'un yapıtını önemli kılan, Plinius'un 'Doğa Tarihi'nden bu yana geçen sürede ilk kez mevcut bilgilerin konsolide edilmesi yönünde atılmış bir adım olması ve döneminin teşhis ve tedavi anlayışına yanıt verecek şekilde hazırlanmış olmasıdır.

6.1.1.4. Manastır Tıbbında 'Günahkâr'ın Tedavisi

Özellikle manastır tıbbının etkisini sürdürdüğü 12. yüzyıla kadar doğrudan veya dolaylı biçimde hekimlik ve tedavi sanatı üzerine yazılmış eserlerin hepsinde egemen olan dinsel motifler, Antik dünyanın, farklılık yaratan bir durum olarak hastalık hali kavrayışıyla, önemli benzerlikler taşır. Hasta bedeni sağlıklı bedenden farklı kılan unsurların beslendiği kaynaklar değişmekle birlikte içerik aynıdır. Bu noktadan hareketle, bütünün (evren) kusursuz düzeni ile parçası (sağlıklı beden) arasında kurulan uyuma bir karşı çıkış olarak hastalık tanımının geçerliliğini Ortaçağ'da da koruduğunu söyleyebiliriz.

Ortaçağ'ın keşiş hekimleri hasta bir bedenin iyileşebilmesinin ancak ruhun da şifa bulmasıyla mümkün olabildiğine inanmışlardır. Her hastalık dünyanın doğal düzenine yapılan bir müdahale iken, tersine her tedavi daima biraz mucize içerir. (Haudebourg, 2004, s. 57) Sadece bedene ilâçlarla uygulanacak bir tedavi hastalığı tedaviye yetmeyecektir; hastanın ruhunu da temizlenmesi için ibadet etmesi ve nedamet etmesi gereklidir. Kuşkusuz bu yaklaşımın temelinde hastalığı işlenen günahın bedeli olarak

[670] Bir fikir verebilmesi açısından elimizdeki yedi yüz yedi sayfalık çevirinin sadece 15 sayfasının (155-170) tıbba ayrıldığını belirtelim.

gören inanış yatmaktadır; İlk Günah'dan beri insanoğlu 'kötü' olana uyduğu, onun yolundan gittiği için bedel ödemektedir. Bu bağlamda kötülük, günahkârlıkla eşdeğerdir, diğer yandan hastalıkların da nedenidir. Günah- kötülük-hastalık cephesinin karşısında *masumiyet* ile gelen sağlık yer alır. Faziletli insan günahkâr olmadığı, hak yolundan sapmadığı için 'sağlıklı'dır da. Eski ve Yeni Ahit'in tümüne egemen olan bu anlayış, daha önceki bölümlerde Antikçağ'da tıbbın gelişimini incelerken gördüğümüz üzere, Plâtoncu sağlık anlayışı ile büyük ölçüde benzeşir. Sağlıklı olma hali insan bedeni ve ruhu için *asıl* varoluşu temsil eder, hastalıkla birlikte insanlarda *de*formasyon, bir başka ifade ile *kötü*leşme süreci başlar.

Hıristiyanlık inancında *günah* ile *hastalık* arasında kurulan bu özdeşliği, özellikle Erken Skolastik dönemle (8. yüzyıl) birlikte manastır tıbbının yaptığı atılımda önemli bir etkisi olduğu kuşkusuzdur. Tanrı nasıl hastalık ve acıyı yeryüzünde daimî kıldıysa, tedavisinin nasıl olacağını da şifa veren bitkileri yaratarak insanoğluna göstermiştir. Manastır duvarları ardında rahip ve rahibeler, 'cennet bahçesi' benzeri botanik bahçelerinde yetiştirdikleri şifalı otlardan elde ettikleri iksir ve merhemlerle hastaları günahlarından arındırdıklarına inanırlar.

Batı dünyasında manastır kültürünün yaygınlaşmasıyla başlayan ve Bingenli Azize Hildegard'a uzanan ruhban-hekim geleneğini sürdüren isimler arasında Fulda Manastırı Başrahibi Hrabanus Maurus (780-856) önemli bir yeri vardır. Isidorus'un açtığı yoldan giden Maurus eski tıbbî metinlerin derlenmesiyle yetinmemiş, anatomi kavramlarının Eski Yüksek Almanca'ya çevrilmesine öncülük etmiştir. (Eckart, 2005, s. 57)

6.2. MANASTIR TIBBININ ALTIN ÇAĞI: BINGENLİ AZİZE HILDEGARD

6.2.1. Yaşamı ve Eserleri [671]

Avrupa'da görkemli külliyelerinin çoğalmasıyla başlayan süreçte manastır kültürünün kök salması 7. yüzyılın ilk yarısına denk düşer. Bu dönemde başta Fransa olmak üzere İngiltere, İtalya ve Almanya gibi ülkeleri etkisine alan bir 'manastırlaşma hareketi'nden

[671] Ortaçağ'ın en önemli kadın figürlerinden biri olan Bingenli Azize Hildegard hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, 2005.

söz edilebilir. Sadece dinî bir kurum olmanın ötesinde, çok yönlü birer eğitim merkezi kimliğindeki manastırların teolojik disiplinler dışında en verimli oldukları alanlardan biri de kuşkusuz tıptır. Gezgin keşişlerin tecrübeleriyle ortaya çıkan ve manastır yaşamının gerekleriyle gelişen manastır tıbbı, 'altın çağı'nı 10.-12. yüzyıllar arasında[672] yaşar. Ancak anılan zaman diliminde bir yandan yüzyıllardır unutulmuş Antik dünyanın başyapıtları hızla Arapça'dan Latince'ye çevrilirken, diğer yandan Skolostik Felsefe'nin 12. ve 13. yüzyıllardaki yükselişi, üniversitelerin kuruluşuyla toplumsal yaşamda keşiş-hekimlere ve manastır tıbbının tecrübelerine olan ihtiyacı giderek azaltacaktır.

Antikçağ'dan beri unutulmuş olan ve manastır tıbbıyla yeniden canlanan 'sağlıklı beden' arayışları, zirvesine 12. yüzyılda yaşamış orta bir Alman Benedikten rahibesinin girişimleri ve yapıtlarıyla ulaşacaktır. Friedrich Barbarossa ve Clairvauxlu Aziz Bernard'ın çağdaşı olan Bingenli Hildegard (1089-1179) on dört yaşında Benedikten Tarikatı'na katılarak manastıra kapanır ve altmış yedi yıl boyunca bir kadın rahibe olarak birçok ilke imza atar. 'Görü'lerinden (*Visio,* Lat.) hareketle kaleme aldığı dinî yapıtların yanında, sağlık ve doğabilim alanında çalışır, onlarca kilise müziği eseri besteler, oldukça geç bir yaşta Latince yazmayı öğrenir ve döneminin ünlü şahsiyetlerine yüzlerce mektup yazar; yaşamının son yıllarında, bugün hâlâ çözülememiş şifreli bir dil üzerinde çalışır, Ortaçağ'ın erkek egemen dünyasında her türlü müdahaleye ve engellemeye karşın iki tane kadınlar manastırı kurar, başrahibelik görevlerini üstlenerek yönetir.

Benediktenlere katıldığı andan itibaren sayısız bakıma muhtaç yaşlıya, yoksula ve hastaya yardım eden, tedavilerini üstlenen rahibe Hildegard'ın kendisi de yaşamı boyunca sağlık sorunlarıyla uğraşır; kendi ifadesiyle yaşamı boyunca 'tek bir günü' sağlıklı geçmez.[673] Hildegard'ın bedeninden ve sağlıklarına kavuşturabilmek için çaba sarf ettiği hastalarından edindiği tecrübelerden hareketle 1150-1160 yılları arasında

---

[672] Umberto Eco tarihçilerin "biri Karolenj döneminde, öteki XI. ve XII. yüzyıllar arasında yaşanan, üçüncüsü ise bizim de 'gerçek' Rönesans olarak görmeye alıştığımız dönem olmak üzere" üç ayrı Rönesans'tan söz ettiklerini belirtir. Eco, 1997, s. 131.

[673] Hasta olarak Azize Hildegard ve migren krizleri olduğu tahmin olunan hastalık dönemleri üzerine bkz. Fischer, 2005, s. 21-25.

kaleme aldığı metinler, 'Sağaltım Bilgisi' (*Causae et Curae*)[674] ve Doğa Bilgisi (*Physica*) başlıklarında bir araya getirilmiştir.[675]

Yaşamı ve eserleriyle Ortaçağ'a damgasını vurmuş kişiliklerinden biri olan Bingenli Hildergard yaradılış, insan bedeni ve hastalıklar ile günah arasında kurduğu mantık birliği ve özgün düşünceleri nedeniyle tıp tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bingenli Azize'nin hastalıklara yaklaşımı ve sağlık öğretisi Eski Ahit'in 'Yaradılış' bölümü üzerine temellendirilmiş olmakla birlikte, tezleri ayrıntılı incelendiğinde, özellikle temel elementler ve beden sıvıları bağlamında Galenos tıbbından esinlendiği görülür. Hildegard'a göre, Galenos tıbbında olduğu gibi, mizaçların belirleyicisi beden sıvılarıdır. Beden sıvıları işlevleriyle kadın ve erkek arasındaki farklılıkları belirlerler. Beden sıvılarındaki dengesizlik (bir sıvının normalden çok veya az olması) hastalık nedenidir. Azize'nin ünlü hekimin, manastır tıbbının zirvesine ulaştığı yüksek Ortaçağ'daki en önemli ardıllarından biri olduğu söylenebilir.

6.2.2. İlk Günâh ve Hastalıklar

Uzun yaşamı boyunca farklı alanlara bir bilim insanı hassasiyet ve ciddîyetiyle yaklaşan Bingenli Azize Hildegard'ın ilgisini en çok insan sağlığı ve sağlıklı yaşam konusunun çektiğini söyleyebiliriz. (Müller, 2008, s. 369) Benedikten rahibe genel olarak hastalıkların ölçüsüzce yeme-içme, Tanrı tarafından sınanma ve işlenmiş günahlar olmak üzere üç temel nedenden kaynaklandığına inanır. Günahlar nedeniyle ortaya çıkan hastalıklar sadece Tanrı'nın bir cezası değil, tanrısal evren tasarımına bir karşı

---

[674] Hastalıklar, nedenleri ve tedavi yolları üzerine kaleme alınmış yapıtın Latince başlığının, *Causae et Curae*, tam çevirisi 'nedenler ve tedaviler'dir. Ancak eserin, ünlü Alman hekim-tarihçi Heinrich Schipperges tarafından Almanca'ya yapılan açıklamalı çevrinin başlığı (1992) *Heilung – Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten* (Hastalıkların Nedeni, Doğası ve Tedavisi Hakkında Kitap) olarak verilmiştir. Kitabın içeriği de göz önünde tıtarak biz kitabı kısaca 'Sağaltım Bilgisi' olarak tanımladık.

[675] Hildegard'ın ait olduğu bilinen eserlerin sistematiği oldukça karışık olup, yeni keşfedilen Kodeks vb nedenlerle tam olarak tasnif edilmesi ve yayımı ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında tamamlanabilmiştir. Bingenli Azize'ye ait olduğu bilinen ve 1150-1160 döneminde kaleme alınan tıp ve doğa bilgisi metinlerinin en eski versiyonu (*Liber Subtilitatum diversarum naturarum creatuarum*) başlığı altında tıp-hekimlik sanatı üzerine yazılan metinler *Liber compositae medicinae* (tanındığı başlığıyla *Causae et Curae*) ve doğa bilgisi alanında yazılan metinler *Liber simplicis medicinae* (tanındığı başlığıyla *Physica*) yer almaktadır.
Bingenli Azize Hildegard'ın yaşamı ve eserleri üzerine giriş niteliğindeki özlü bilgi için, akademik dünyanın en önde gelen Hildegard çevirmen ve uzmanlarından biri olan Heinrich Schipperges'in (1918-2003) 'Bingenli Hildegard' biyografisine bakılabilir (2001).

çıkıştır; insanoğlu dünya düzeninde kendisine uygun görülen konumla yetinmemiş, tüm evren ve temel elementlerin uyumunu bozmuştur. (Schneider ve Lang, 1977, s. 55)

Her ne kadar, sadece yeme-içme bağlamında değil, yaşamın her alnında ölçüsüzlüğe-aşırılığa vurgu yapılması Aziz Benedictus'un Nizamnamesi ile düzenlenen Benedikten yaşam tarzına çok uygun düşen bir kabul olsa da, Hildegard daha ileri giderek hastalığı ve hastalıklar sonucunda bedende ortaya çıkan sorunları, Galenos tıbbının ilkeleri ışığında, biyolojik bağlamından kopartmadan, etik bir çerçevede tanımlamayı amaçlamıştır.

Hildegard'a göre insanoğlu sadece yaradılışından işlediği 'günah'a kadar geçen süre içinde *saf* bir sağlığa sahip olabilmiştir. Tanrı insanı kendi suretinden yarattığı (Yar. 1,27) için başlangıçta hastalık söz konusu değildir. Ancak ilk insanlar Âdem ve Havva işledikleri günahla Tanrı tarafından kendilerine bahşedilen ayrıcalıklarını kaybederler. Aslında kaybettikleri, onları koruyan saflıklarıdır. Kaybedilen iffet ve dolayısıyla yitirilen cennet sonrasında paylarına düşen ise *kötülüktür* ve asla Tanrı'dan kaynaklanmaz. Âdem, yılana (şeytana) uyup onun sunduğu elmayı yemekle ilk *günah*ı işlemiş neslini, kıyamet gününe kadar yakasını bırakmayacak *hastalık* illetiyle tanıştırmış olur. (*Heilkunde,* s. 51-55) Başta Aziz Augustinus olmak üzere Ortaçağ boyunca hiçbir düşünür ve kilise büyüğü kötülüğün tanrısal bir kökeni olabileceğini kabul etmemiştir. Bu bağlamda insan bedeninde ortaya çıkan kötülüğün tezahürü olarak hastalıklar da ilk günahla bedene atılan *acı* tohumun bir sonucudur.

Bingenli Azize de çalışmalarında, Antikçağ'ın sağlıklı beden tanımı ve hastalıklar için faydalandığı Temel Elementler ve Beden Sıvıları Öğretileri'ne bağlı kalacak, evrenin en küçük örneği olarak insanoğlunun, *makrokozmos*'a benzer, giderek uyumlu bir şekilde modellenebileceğini kabul edecektir. Hildegard'a göre temel elementlerin uygun oranlarda ve kararlı dağılımı yeryüzündeki yaşamın dengesi ve sürekliliği için gereklidir. Temel elementlerin kararlı dağılımı, beden sıvılarıyla olan etkileşimleri nedeniyle, sağlık üzerinde doğrudan etkili olacaktır. Bingenli Azize'ye göre temel elementleri Tanrı yaratmıştır ve dünyayı oluşturan tüm temel elementler insanda da beden ısısı (ateş), nefes (hava), kan (su) ve doku (toprak) olarak mevcuttur. Diğer

yandan Hildegard da, Antikçağ düşünürleri gibi, elementlerin (dörtlü) birliğine inanır: Temel elementlerden biri olmadan diğerlerinin bir değeri, işlevi olamaz. Evreni oluşturan dört temel elementin ayrılmazlığı (birliği) ilkesi insan bedenini oluşturan sıvılar için de geçerlidir. Kendi içlerinde, etki alanlarına göre farklı güç faktörleri[676] söz konusu olan elementlerin insan vücudundaki konumları farklıdır. Beş güç faktörüne sahip olan ateş beyinde, dört güç faktörüne sahip olan hava nefeste, on beş güç faktörüne sahip su kanda ve yedi güç faktörüne sahip toprak kas ve kemik sisteminde bulunur. Elementler insanın oluşumundaki oranda kalıp, işlevlerini yerlerine getirirlerse düzenli bir sağlık ve üreme söz konusu olur. Ancak bu dengenin bozulmasıyla hastalıklar baş gösterir, tedavi edilemezse insan ölür. (*Heilkunde,* s. 76 vd)

Beden sıvılarındaki artış vücut dengesini bozarak hastalığa neden olur, bu artış aşırı olursa ölümle sonuçlanır. Bingenli Azize Hildegard bedeni ve ruhu etkileyen tüm olumsuzlukların (hastalıkların) sorumlusu olarak kara safrayı görür. İnsanoğlu yaratıldığında henüz ilk günahla kirlenmemiş bedenindeki safra sıvısı saf ve temizdir. Ancak şeytanın sunduğu elmayı yemekle kötülükle tanışır ve aldığı zehirle bedeni kirlenir. Burada safra sıvısının niteliğini bozan sümüksü sıvıdaki (*Phlegma*)[677] artış hastalıklara neden olur. (*Heilkunde,* s. 94; s. 97 vd. s. 112 vd.)

Hildegard'a göre ateşli, rüzgârlı ve nemli bir doğaya sahip olan ruh (*anima,* Lat.) insan bedeninde ısının kontrol edildiği kalbe yerleşmiştir. (*Heilkunde,* s. 100) Ruhsal bir bozukluk olarak melankoli ilk günahla ortaya çıkan ve şeytanın insan bedeninde kendi hissettirdiği en önemli hastalıktır.[678] Daha önce değindiğimiz gibi şeytanın sunduğu meyve ile kötülükle tanışan insanoğlunun safrası kararır, hüzün, ümitsizlik yaşamına

---

[676] Temel elementlerin güç faktörleri onları var eden ve dengeleyen unsurlar olarak tanımlanabilir. Örneğin 'ateş' güç faktörleri sıcaklık, serinlik, nem, hafiflik ve hareketliliktir. (*Heilkunde,* s. 76) Konumuzla doğrudan ilintili olmadığı için temel elementlerin güç faktörleri konusunda ayrıntıya girilmeyecektir.

[677] Hildegard metinde *Livor* (Lat.) sözcüğü kullanmaktadır. Çarpmadan, vurmadan, darbeden veya başka bir sağlık sorunu nedeniyle deride ortaya çıkan morluk (mavimsi leke) anlamı yanında, sümüksü sıvı-balgam (*Phlegma*), zehirli madde ve nihayet kıskançlık anlamlarında kullanılmaktadır. Ancak bu kelimenin Hildegard tarafından çok farklı niyetlerle ve aralarında bir birlik gözetilmeksizin kullanıldığı anlaşılıyor. Bu konuda yararlı bir açıklama için *Causae et Curae*'nin Almanca çevirmeni Heinrich Schipperges'in yazdığı dip nota bakılabilir. *Heilkunde,* s. 314, dipnot 8.

[678] L. F. Földényi'ye göre (2004, s. 95), Hildegard'ın kendisi de melankoli hastasıdır. Kuşkusuz bu iddia, mevcut bilgilerimiz ışığında, bir 'olasılık' olarak düşünülebilir. Yine O. Sacks'ın *Migren* (2002, s. 385-388) isimli çalışmasında, konu üzerinde çok da derinleşmeden, Hildegard'ın çektiği başağrılarından hareketle onu migren hastası ilân etmesi de, aynı anlamda olasılıklardan biri olarak değerlendirilebilir.

girer. Acı ve sümüksü bir karakterde olan kara safranın ortaya çıkmasıyla insan bedeni, her yeri aydınlatan bir ışığın yok olması misali, karanlığa gömülür, hastalıklara yatkın hale gelir. Kara safranın bedendeki artışı insanda belirgin değişimlere neden olur: Keder ve kaygı yaşamına hâkim olur, gerçekten sevinemez, mutlu olamaz, içine kapanır. İlk günahtan önce sarı ve parlak safrası, masumiyeti, iyilik ve faziletleriyle sağlıklı olan Âdem'in yerinde artık Tanrı katında masumiyetini yitirmiş, safrası kararmış ve yoğunlaşmış, kötülük, umutsuzluk, hüzün ve öfkenin bedenini esir aldığı, nihayet hasta bir insanoğlu vardır. Bingenli Azize'ye göre bu ruh hali, insanoğlunun kötülükle tanıştıktan sonra, yitirdiklerini düşündükçe kapıldığı umutsuzluğun bir sonucudur. (*Heilkunde*, s. 96; s. 220 vd.) Hildegard tıbbında *melancholia* kavrayışı insan bedeni ve evren tasarımı için model oluşturması nedeniyle çok önemlidir.[679] İnsan *herhangi* bir yaratım süreci veya tesadüflerin sonucunda ortaya çıkmış bir varlık değil, Yüce Tanrı'nın elinin değdiği bir eserdir (*Opus Dei*).[680]

6.2.3. Hildegard Tıbbı'nda Aykırılık Modeli Olarak Melankoli

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Bingenli Hildegard 'melankoli'yi hastalıkları, giderek insan bedeninin Tanrı eliyle yaratılmış *saf* haline, aykırılık teşkil eden *yeni* durumu tanımlamak için bir model olarak kullanmaktadır. Hastalıklar ile ilk günah, sonrasında işlenen günahlar arasında ilişki kurma geleneği kuşkusuz Hildegard'dan çok öncesine, Erken Hıristiyanlığa kadar uzanır. Ancak Azize'nin farkı, safra sıvısının ilk günaha neden olan 'elma'nın yenmesiyle kararması ve başta melankoli olmak üzere tüm hastalıklara neden olduğuna dair söyleminde ortaya çıkar.

Hildegard tıbbında açık bir sağlık tanımı bulamayız. Sağlık son tahlilde varoluştan kıyamet gününe uzanan bir süreçtir. Ancak bu süreç doğrusal değil daireseldir, yani yaradılış ile başlar ve kıyamet günü sona erer. İnsanoğlu için başlangıcı ve sonu belli olan bir evren-zaman algısı Tanrı'nın varlığına olan inancı pekiştirir. Yine hastalık da Hildeard'ın metinlerinde net bir biçimde tanımlanmamıştır. Sağlıktan farklı olarak hastalık bir *varoluş* şekli olarak tanımlanmaz; bir unutulma, ihmal edilme ve yoksun

---

[679] Bingenli Hildegard'ın ilk günahtan hastalığa dönüştürdüğü melankoli kavrayışı hakkında yorumlar için bkz. Klibansky vb., 1992, s. 136-137; Földényi, 2004, s. 93-96; Pormann, 2008b, s. 183-185; Müller, 2008, s. 379 vd.

[680] Latince Tanrı'nın eseri anlamında. (*Heilkunde*, s. 29)

bırakılma halidir. Bu noktadan hareketle hastalık ve sağlık, karanlık-aydınlık, kadın-erkek, beden-ruh gibi karşıtlıklardan değildir. Sadece sağlığın bir varoluş olarak kabulü 'hasta-olma' halinin münhasıran ortaya çıkan bir yoksunluk hali olduğunu teyit eder. Diğer yandan hastalık bu kabulle, varoluşa *aykırı* bir konuma oturtulmuş olacaktır. Kuşkusuz buradan sağlığın kendi başına bir değere sahip olduğu, başlı başına bir *amaç* olduğu sonucuna varılamaz. Tanrı tarafından bahşedilen bu imkân daima yenilenebilir, aşılabilir, daha ileri noktalara taşınabilir. (*Heilkunde*, s. 301 vd.)

Hildegard'ın metinlerinde en çok kullandığı kavramlardan biri *ordo*'dur. Düzen (*ordo,* Lat.) kozmik bir varoluş olarak bedenin işleyişine model teşkil eder. Sağlık, beden sıvılarının düzenli olması, diğer bir ifadeyle dengeli olmasıyla sağlanabilir. Sağlığın genel olarak tanımı ve işlevi Galenos tıbbıyla örtüşmekle birlikte, ilk günahla bozulan sıvı dengesi bir yoksunluk haline işaret eder. Beden sağlığını (*sanitas,* Lat.), ruh sağlığından (*salus*)[681] ayrı düşünmek mümkün değildir. *Ordo*'nun teminatı ise be(de)nin eğitimidir. (*disciplina humana,* Lat.) Birlikte yaşam, bedensel-ruhsal sağlıkla uyumlu olarak bir varoluş, ancak *disciplina humana* ile mümkündür.

Melankoli tüm hastalıkların ilk günahtan kaynaklandığına, her hastalığın aslında işlenen bir günahın tezahürü olduğuna dair inancı pekiştirmek için seçilmiş mükemmel bir örnektir. Öncelikle insanda görülen hüzün, endişe, umutsuzluk, tembellik, öfke gibi belirtilerle ilk günahın acı sonuçları bir kez daha gözler önüne serilir. Nefsine hâkim olamayıp şeytana uyan insanoğlunun, hiçbir zaman ödenemeyecek bu günahın bedeli için sürekli nedamet getirmesi bile ruhunun huzur bulmasına olanak vermeyecektir. Çünkü kara safra fazlalığıyla onu tahakkümü altına alan endişe ve tedirginlik hali, yaşamı boyunca ona günah işletecektir. Tanrı'nın yolundan *bir kez daha* uzaklaşan insanoğlunun içini kemiren tüm bu kuruntular kıyamet gününe kadar onun yakasını bırakmayacaktır.

Anımsanacağı gibi Antikçağ'da, bedensel veya ruhsal tüm hastalıkların insan bedeninde yarattığı değişikliklerin nihayetinde bir normalden (sağlıklı olma hali) uzaklaşma, giderek farklı -öteki- olma hali olarak tanımlanabileceğini belirtmiştik. Tüm Ortaçağ

[681] Latince *salus* kelimesi yukarıda kullanılan anlamı yanında sağlık, kurtuluş, iyileşme, selâm, iyi olma durumu anlamlarına da gelmektedir.

boyunca bağlamın değişmediğini söyleyebiliriz. Değişen sadece monoteist inanç temelli düşünce biçimiyle normalden -yaratılmış olan halden- ayrılmanın bedeli olarak ödenecek cezanın -günahın- tartışılmaz bir konuma yükselmesidir. Diğer bir ifadeyle ister monoteist, ister paganist, yaratım süreci nasıl tanımlanırsa tanımlansın, uyumu temsil eden *mevcut* duruma aykırılık oluşturacak her *yeni* halin, son tahlilde ötekileş(tir)meye giden yeni bir sürece başlangıç olduğu tartışılmaz bir gerçektir.

Bingenli Hildegard'ın kaleme aldığı tüm metinlerin, yaratılış ve Hıristiyanlık etiği üzerine inşa edildiği görülmekle birlikte, Aristotelesçi doğabilimsel kavrayışın tüm dünyevî metinlerine ışık tuttuğunu söyleyebiliriz. Hildegard'ın, Aristotes'in melankoli üzerine kaleme aldığı metni, *Problêmata* XXX'dan haberdar olup olmadığını, bugünkü bilgilerimiz ışığında, söyleyebilmek mümkün gözükmese de, melankoli kavramına bu denli değer atfetmesi dikkat çekicidir. Hildegard'ın kara safraya olan ilgisi, kavramın Ortaçağ'daki yükselişine tanıklık etmesinin yanı sıra, Antikçağ'daki kavrayıştan nasıl uzaklaşıldığına da örnek teşkil etmesi bakımından değerlidir.

Kuşkusuz Hildegard tarafından, tüm akıl hastalıkları ve davranış bozuklukları ile ilk günah arasında kurulan neden sonuç ilişkisi, son tahlilde bir akıl bozukluğu olarak melankolinin tüm hastalıklara model oluşturmasıyla farklı bir boyuta taşınmış olacaktır. Artık çok daha geniş kapsamda kurulacak bir neden sonuç ilişkisinin temeli atılmış olur: Tüm hastalıkların nedeni insanoğlunun işlediği günahlardır. İlk günah'ın varlığı, bu aşamada, *günahsız* bir yaşama olanak vermese de, günah işlemekten kaçınarak, sürekli nedamet getirerek, hastalıklardan kaçınmak mümkündür. Kaldı ki bu niyet, yaratılış ile insanoğluna bahşedilen saflığa geri dönüş yolunda önemli bir adım olarak görüldüğü için Tanrı katında değerlidir.

Bingenli Hildegard'ın melankoliye verdiği önem dışında Hippokrates veya Galenos benzeri bir titizlikle akıl hastalıkları arasında bir ayrıma gittiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Metabolizma hastalıkları başlığı altında nedensiz ağlama, bilinç kaybı, baygınlık, ağızdan köpük gelmesi gibi belirtilerle tanımlanan epilepsi dışında bilgi edinemeyiz. (*Heilkunde*, s. 238-239)

Sonuç itibariyle Hildegard'ın, Galenos'un öğretilerini Hıristiyanlık inancının süzgecinden geçirerek yeniden yorumlayan, tarihte pek de benzeri olmayan bir 'bilimsel' tıp anlayışının takipçisi olduğunu söyleyebiliriz.

VII. BÖLÜM: TOPLUMSAL BİR PATOLOJİ ÖRNEĞİ OLARAK VEBA SALGINLARI

7.1. SALGIN HASTALIKLARIN ORTAYA ÇIKMA NEDENLERİ

İnsanoğlunun avcılık ve toplayıcılıkla geçen yüz binlerce yıllık yaşam tarzı, son on bir bin yıldan beri yerleşik düzene geçilmesiyle büyük ölçüde değişime uğrar. Başta saban olmak üzere diğer keşfilerle başlayan tarımsal faaliyet birçok sorunu beraberinde getirir. Özellikle verimli toprakların tarıma açılmak üzere sürülmesi bakterilerin hızlı bir biçimde yeryüzüne yayılmalarına olanak sağlar ve daha önce hiç bilinmeyen çeşitli hastalıklar ortaya çıkar. Bu bağlamda "İnsanlarla çevre arasındaki değişken ilişki, hastalıkların insan toplumları üzerindeki etkisini belirlemek açısından çok önemli olmuştur." (Ponting, 2000, s. 197) A. Nikiforuk "Tarımın her tür virüsü, mantarı ve bakteriyi insanların bahçelerinde, evlerinde ve köylerinde bir araya getirecek ortak bir hastalık pazarı oluşturduğunu" belirtiyor. (Nikiforuk, 2007, s. 27)

Diğer yandan yerleşik yaşama geçiş hayvanların evcilleştirilmesine olanak sağlayıp protein tüketiminin artmasına olanak sağlarken, yaşam alanlarının ortak kullanımı hayvanlarda yaşayan patojenlerin hızla çoğalmasına ve bazı hayvan hastalıklarının insanlara geçmesine zemin hazırlamıştır. (Lindemann, 2013, s. 75) Ponting bu ilişkiyi şöyle açıklar:

> İnsanlarla hayvanlar arasında yakın ilişki kurulmasına neden olan evcilleştirme (hayvanlar genellikle insanlarla aynı evde yaşıyordu), insanların hayvanları etkileyen hastalıklara yakalanmasına neden oluyordu. Bu hastalıklardan bazıları insanları yeni ev sahipleri olarak benimsedi ve bu yeni ortamlarda gelişti; diğerleri ise kendi özelliklerini değiştirerek insanlara özgü hastalıklar haline geldi. İnsan hastalıklarının birçoğu, hayvan hastalıklarının yakın akrabasıdır. (…) İnsanlar yaklaşık on bin yıl hayvanlarla yakın ilişki içinde bulunduktan sonra, günümüzde köpeklerle altmış beş, sığırlarla elli, koyun ve keçilerle kırkaltı ve domuzlarla kırk iki hastalığı paylaşmaktadır. (Ponting, 2000, s. 198)

Yeryüzünde milyonlarca yıllık bir sürecin sonunda ortaya çıkan yaşanılabilir doğal çevrenin insanlar tarafından tahribatı sanıldığından çok daha önce başlamıştır. Toprağın sürülmesi, nüfus artışına paralel biçimde tarıma elverişli toprak kazanabilmek amacıyla ormanların yok edilmesi farelerin, sıçanların, kenelerin, pirelerin, sivrisineklerin, çekirgelerin en yakın yerleşim merkezlerine ve şehirlere akın etmesine neden

olacaktır.[682] Çöplerin toplanmaması, temiz su ve kanalizasyon şebekesinin olmayışı şehirleri adeta mikrop üretim merkezleri haline dönüştürürken, yeni parazitlerin oraya çıkması kaçınılmaz hale gelecektir. Tarım yapılmaya başlanmasından sonra insan bedeni için, farklı etkenlerle çevresel birlikte en büyük tehditlerden birini sağlıksız şehirleşmenin oluşturduğunu söyleyebiliriz. [683]

İklim koşullarında meydan gelen bozulma ile ortaya çıkan uzun süreli kuraklık ve aşırı yağışların sonucunda gıda ürünleri üretiminin düşmesi, belli bölgelerde yoğunlaşmış ve hızla artan dünya nüfusunun ihtiyacını karşılamakta yetersiz kalmıştır. Kötü beslenme, ağır çalışma ve yaşam koşulları bağışıklık sisteminin zayıflamasıyla insanları hastalıklara açık hale getirecektir. Yıllar boyu iklim koşullarının ani değişimleri nedeniyle beklediği hasadı yapamayan, hayvanları telef olan ve nihayet kırsal kesimde karnını doyuramayan yoksulların, en yakın şehirlere akın etmesiyle sayıları hızla artan, sadaka ve yardımla yaşamaya çalışan, işsiz insan orduları ortaya çıkaracaktır. Bu olumsuz koşullarda bulaşıcı, giderek salgın hastalıkların ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelecektir.

Ancak daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, Eskiçağlar'dan günümüze büyük kayıplara neden olan salgın hastalıkların ortaya çıkış, yayılma, geri çekilme ve nihayet yokoluş süreçleri günümüzde bile tam olarak çözülememiş bazı içsel dinamikler içermektedir. Diğer yandan insanoğlunun salgın hastalıklarla gelen toplu ölümlerin mantığını kavraması için aradan binlerce yıl geçmesi gerekecektir. Hippokrates sadece büyük bir hekim olmanın ötesinde üstün öngörü yeteneğiyle bu karmaşık döngüde savaşın, kuraklığın, nemin hatta rüzgârın rol oynadığını ilk fark edenlerden biri olarak tarihe geçmiştir. (Nikiforuk, 2007, s. 31)

---

[682] İÖ 10.000 yıl önce insanların avcılık ve toplayıcılık yaparak yaşadıkları dünyanın nüfusu yaklaşık on milyon iken, Neolitik Devrim ile bu sayı hızla artış eğilimine girecek, ancak bu kez de başta sıtma, kızamık ve çiçek gibi öldürücü hastalıkların nedeniyle artış hızı yavaşlayacaktır. 1. yüzyılda dünyada yaklaşık iki yüz yetmiş milyon insanın yaşadığı ve bu sayının 10. yüzyıla kadar ancak üç yüz on milyona ulaştığı tahmin olunmaktadır.
http://www.berlininstitut.org/fileadmin/user_upload/handbuch_texte/pdf_Herden_Bevoelkerungsentwicklung_in_der_Geschichte.pdf Rose Elisabeth Herden. (Erişim: 29 Mayıs 2010)

[683] Antikçağ'dan günümüze salgın hastalıklar üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. [Kohn (Ed.), (2008)]; Hays, 2005.

Salgınların ortaya çıkmasında ve sürmesinde çevre koşullarının etkili olduğunu keşfedilmesi tıp tarihi açısından büyük öneme haizdir. Artık uygun çevre koşullarına sahip olmak sağlıklı bir bedenin ön şartı olarak görülmektedir. Havası, suyu ve toprağı uygun olan yerlerin insanı sağlıklı kılacağına inanılmasının temelinde, evreni oluşturan kurucu elementlerin (hava, su, ateş, toprak) tedavi eden gücüne olan inanç yatar. Başta Celsus olmak üzere Romalı doğabiliciler ve hekimlerin Hippokrates tıbbına en büyük katkıları çevresel faktörlerin insan sağlığı üzerindeki etkilerini öne çıkarmalarıdır. Yaklaşımlarında biraz aşırıya kaçmış olmakla birlikte, sağlığın yaşanılan çevrenin koşularına uyum sağlamış bir bedenle sağlanabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu koşulların ancak taşrada sağlandığını bilen soylular her fırsatta Roma'dan uzaklaşmaya çalışacaklardır. Hekimler tarafından her türlü hastalık için yazılan tedavi reçetesinde bedensel hareket, arındırıcı beslenme, hacamat, banyo tedavisi yanında temiz su ve şehir havasından, insanlardan uzaklaşma yer almaktadır.

Diğer yandan bu yargının oluşmasında, tarih boyunca bulaşıcı hastalıkların ve salgınların şehirlerde ortaya çıkması nedeniyle taşranın adeta 'sığınılacak güvenli bir liman' olarak görülmesi de etkili olmuştur. Ancak 1348'de Avrupa'da yaşanan büyük veba salgınında görüleceği üzere, hastalık şehir kırsal kesim ayrımı yapmaksızın önüne çıkan irili ufaklı tüm yerleşim birimlerini haritadan silmiş ve Avrupa nüfusunun yaklaşık üçte birlik bölümünü yok etmiştir.

Kuşkusuz salgınların ortaya çıkma nedenleri daha ayrıntılı biçimde açıklanabilir. Ancak biz salgınların, etkili oldukları dönemlerde yarattıkları tahribatı, ekonomik boyutlarını göz ardı etmeksizin, sosyal ve toplumsal bağlamda neden oldukları kalıcı hasarlar çerçevesinde değerlendirmek istiyoruz. Yine tarihsel süreç içinde bazı bulaşıcı hastalıkların biyolojik olmaktan çok, kültürel bir fenomen haline dönüşmesi çalışmamızın çerçevesine uygun düştüğü için incelenmeye çalışılacaktır.

Biz bu çalışmanın amaçları doğrultusunda, sıtma, çiçek, veba, cüzzam, frengi, tüberküloz ve grip gibi biyolojik hastalıklardan mercek altına almak üzere bireyi toplum

dışına iten, dışlayıcı ve farklılaştırıcı özellikleri nedeniyle veba ve cüzzamı seçtik.[684] Bu seçim bütünüyle öznel olmakla birlikte, hastalık olgusunun genel anlamda, verilmiş bir *ceza* için ödenen bedel ekseninde karşılığının bireysel bağlamdaki örneğinin cüzzam, toplumsal bağlamdaki örneğinin ise veba olduğunu düşünüyoruz.

7.2. VEBA SALGINLARININ TİPOLOJİSİ

İnsanlık tarihinde yaşanmış büyük felâketler içinde önemli bir paya sahip olan sıtma, çiçek, tüberküloz, grip, cüzzam, veba gibi salgın ve bulaşıcı hastalıklar üzerine tıp tarihçileri, hekimler, antropologlar ve farklı disiplinlerden sosyal bilimciler tarafından yapılmış çok sayıda akademik çalışma mevcuttur. Her ne kadar yaşadığımız dünyada yaptığı tahribat açısından, bugüne kadarki insan kaybı ve verdiği toplam zarar düşünüldüğünde, tüm hastalıklar içinde rakipsiz bir konumda olan sıtma gibi bir hastalığının varlığına karşın veba salgınları, akademik olsun olmasın tüm düşünür ve yazarların çok ilgi duyduğu bir konu olmuştur. Bu bağlamda Antikçağ'dan günümüze veba salgınları üzerine çok geniş bir yazınsal birikimin oluştuğunu söyleyebiliriz. Sadece akademik düzeyde değil, edebiyat, resim, müzik ve mimari alanlarında veba salgınlarını konu alan çok sayıda eser verilmiştir. Özellikle Geç Ortaçağ'ın konu alan herhangi bir araştırmada, 'Büyük Veba Salgı'nın neden ve sonuçları ortaya konulmadan sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek neredeyse olanaksızdır.

Biz bu bölümü hazırlarken, çalışmamız sınırları dâhilinde kalmaya özen göstererek, veba salgınlarıyla ortaya çıkan korkuların, Antikçağ'dan itibaren insanlığın ortak bilincinde bıraktığı tortuya dikkat çekmek istedik. Özellikle 14. yüzyıldaki Büyük Veba Salgını süresince ve takip eden dönemde, içme suyu kuyularını zehirlediklerine inanılan ve böylece vebanın nedeni olarak görülen Avrupada'ki Yahudilere karşı bir takip ve av sürecinin başlatılması bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir. İlginç olan husus bu söylentilerin nedeni olan kanlı takip sürecinden yaklaşık on sekiz yüzyıl önce,

---

[684] Arkeolojik bulgularla desteklenmediği sürece arkaik toplumlarda salgınların varlığı ve tipolojisi üzerine fikir yürütebilmenin imkânsızlığı malumlarıdır. Bu bağlamda pandemik (çok geniş bir coğrafyayı etkisi altına alan) boyutlara ulaşan bir salgının yüzyıllar boyunca hangi sıklıkla ortaya çıktığını da kestirebilmek zordur. Ancak Biraben'in belirttiği üzere veba, kolera, dizanteri veya grip gibi pandemilerin nadir olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. (Biraben, 1996, s. 375)

Peloponnes Savaşları sırasında, Atina'daki su kaynaklarının düşman Peloponnesliler tarafından zehirlendiği söylentilerini bizzat Thukydides'in dillendirmesidir.[685]

Salgın hastalıklar olumsuz sonuçları itibariyle binlerce yıldır insanların karşılaştığı en büyük felâketlerden biri olma özelliğini korumuştur. 'Kara Ölüm' olarak da adlandırılan veba hastalığının tarihin en eski devirlerinden beri var olduğu bilinmektedir. Veba'yı tüm diğer epidemik hastalıklardan ayıran özelliği, etkili olduğu coğrafyalarda hayatî derecede önemli bir dizi toplumsal, siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel ve hatta coğrafî değişime neden olmasıdır. Bu durumun tipik bir örneği 1348-1351 yılları arasında Avrupa nüfusunun üçte birini (yaklaşık otuz milyon kişi) yok eden büyük veba salgınıdır. Nikiforuk, "Modern dünya için nükleer bir savaş ne kadar bir büyük dehşetse, veba da Ortaçağ dünyası için o ölçüde büyük bir dehşetti." (Nikiforuk, 2007, s. 68) ifadesiyle yaşanan felâketin boyutlarını çok güzel bir şekilde özetlemiştir.

Antikçağ'ın veba olduğu tahmin edilen salgınlarından, 18. yüzyılın ilk yarısına kadar faklı şiddetlerde devam eden salgınlar, neden oldukları sonuçlar itibariyle incelendiğinde, toplumun tüm kesimlerini etkisi altına alan bir büyük bir yıkımdan söz etmek mümkündür. Özellikle 14. yüzyılda yaşanan büyük veba salgını üzerine yapılan araştırmalar, salgınların yıkıcı etkisine maruz kalan insanların vebanın geldiği gibi gittiğini kabul ettiklerini; salgının gelişi ne denli sessiz ise gidişinin de, hiçbir nedene bağlı olmaksızın birdenbire, kendiliğinden, gerçekleştiğine inandıklarını ortaya koymaktadır. Pratik, yaşanmış tecrübeler kadar, dinî ve etik temelleri olan bu kabulün en önemli sonuçlarından birisi, salgına karşı alınacak önlemlerin hiçbirinin yayılmayı durduramayacağına olan inançtır. Kaldı ki, aşağıda göreceğimiz üzere, Antikçağ'dan beri süre gelen bir inanışın sonucu olarak havadaki çürümenin etkisiyle ortaya çıkabilen salgınlar yine hava yoluyla yayılırlar. Ortaçağ'ın insanı için vebadan kurtulmanın, hayatta kalabilmenin tek çaresi salgından -çürümüş havadan- biran önce uzaklaşmak, kaçmaktır. Ancak hastalık, çok sayıda örneği olduğu üzere, kaçanın varacağı yerden daha önce oraya ulaşır ve adeta kurbanını beklemeye başlar. Galenos gibi büyük büyük

[685] *Peloponnesos Savaşları*, 1. kitap, XLVII.

bir hekim için bile, ona atfedilen ifadeyle, salgından tek kurtuluş yolu kaçmaktır: "Hemen kaç, olabildiğince uzaklara ve uzun süre."[686]

Antikçağ'da ve Ortaçağ'da yaşanan salgınların nedenini, hijyen eksikliği veya sağlıksız yaşam koşullarına bağlamak yerine, doğrudan doğaüstü güçlerle ilişkilendirmek veya Tanrı'nın gazabı olarak görmek büyük ölçüde vebanın felâket boyutlarındaki yıkıcı etkisinden kaynaklanmaktadır. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz üzere tarihin eski devirlerinden itibaren hastalıkların nedenlerinin doğaüstü güçlerle açıklanması, teşhis ve tedavi için yine bu güçlerden yardım istenmesi geleneği, modern tıbbın temellerinin atıldığı 18. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu bağlamda vebanın, doğaüstü güçlerle ilişkilendirilmesi, daha çok Tanrı'nın cezası olarak görülmesi, Eskiçağlar'ın kronik veya bulaşıcı hastalık tanım ve kabullerinden farklılık arzeden bir olgu değildir.[687] Ancak temel farklılık, büyük veba salgını örneğinde görüldüğü gibi, Avrupa kıtasında yaşayan halklar açısından, salgın öncesi (1348) ile iki yıl sonrasının tanınamayacak derecede birbirinden farklı olmasıdır.

Vebanın arkasında bıraktığı sadece salgın döneminde yapılamayan hasat, telef olan hayvanlar nedeniyle ortaya çıkan açlık ve sefalet değil, olağanüstü nüfus azalışı nedeniyle ortaya çıkan işgücü kaybının onlarca yıl boyunca sürecek bir ekonomik durgunluk ve yoksulluk, dolayısıyla toplumsal huzursuzluk sürecine zemin hazırlamasıdır. Ortaçağ'da yaşanan büyük veba salgınının sonuçları itibariyle, insanlık tarihindeki en önemli 'toplumsal patoloji'lerden biri olduğuna inandığımız için aşağıdaki bölümlerde, salgın süresince vebalı birey ve giderek farklı toplumsal

---

[686] "Fliehe schnell, weit weg und für lange (*Cito, longe, tarde*)" (Bulst, 2005, s. 148).

[687] Günümüzde, Antikçağ'dan Erken Yeniçağ'a kadar yaşanan tüm veba salgınlarını açıklamak için iki model kullanılmaktadır. Salgına karşı halkların verdiği tepkilerden, davranış değişikliklerinden hareket eden Dinsel Açıklama Modeli (*Religiöses Deutungsmuster*), Tanrı'nın veya doğüstü güçlerin insanları herhangi bir nedenle cezalandırmasını salgının ortaya çıkış nedeni olarak görür. Bu modelde salgının süresi ve gücü insanların işlediği günahın büyüklüğüne bağlı olarak değişir. Diğeri ise Tıbbî-bilimsel (*Rational-medizinisches Deutungsmuster*) olarak da adlandırılan rasyonel tanımlama modelidir. Salgına neden olan patojenin ortaya çıkartılması, hijyen ve çevre koşullarının araştırılarak hastalığın yayılmasına olan etkileri değerlendirilir. Kuşkusuz veba salgınları için kurulan bu modellerin 18. yüzyıla kadar hüküm sürmüş tüm büyük salgınlar için geçerli olduğu aşikârdır. İÖ 430-426 yılları arasında Atina'da yaşanmış veba salgını üzerine anılan modellemeler ile yapılmış değerli bir çalışma için bkz. Schmitz, 2005, s. 44-65. Benzer bir açıklama modellemesi için (*metaphysical and rational way*) bkz. Stathakopoulos, 2007, s. 106 vd. Yine tarihçilerin Antikçağ'dan Ortaçağ'a veba salgınlarından hareketle salgın hastalıkları araştırma yöntemi üzerine bkz. Hays, 2007, s. 33-56.

kesimleri hedef alan, dışlanma ve damgalanma sürecinin nedenlerini ve sonuçlarını ele almaya çalışacağız.

7.3. ANTİKÇAĞ'DA VEBA SALGINLARI

7.3.1. Attika (Atina) Salgını (İÖ 430-426)

Antikçağ, elimizdeki kaynaklarla sınırlı bilgilerimize göre, sadece salgın hastalıkların değil, doğal felâketlerin de çok yoğun yaşandığı bir dönemdir. Holger Sonnabend'ın Antikçağ'da yaşanan doğal felâketler[688] (yanardağ patlamaları, depremler, sel baskınları, uzun kuraklık dönemleri), salgın hastalıklar (veba),[689] açlık dönemleri[690] ve felâket nedeni olarak savaşları[691] konu alan çalışmalarında, kanımızca vardığı en önemli sonuçlardan biri, doğa kaynaklı veya insanların neden olduğu felâketlerin, toplumsal, siyasal, ekonomik ve bilinç bağlamında bir değişime, giderek dönüşüme neden olduğudur.

Kavramın etimolojisinden de görüleceği, *katastrophé* (Yun.) topyekün bir (geri) dönüşü/mü açıklamak için kullanılıyor. Felâketleri takip eden dönemin koşulları, yaşanan yıkım nedeniyle, hiçbir zaman felâket öncesiyle bir olmayacak ve bütünsel bir değişim süreci başlayacaktır. Doğal felâketler ve salgın hastalıklar söz konusu olduğunda neden çoğunlukla doğaüstü güçler ve/veya onların yeryüzündeki işbirlikçileridir. (Sonnabend, 1999, s. 119-120) Bu neden- sonuç ilişkisine çok sayıda örnek verilebilir. Örneğin tarihçi Prokopius, 526 yılında yaşanan büyük Antakya depreminden henüz İmparator dahi olmayan, 'insan kılığındaki şeytan' olarak tanımladığı Justiniaus'u sorumlu tutacaktır. Kuşkusuz Prokopius'un bu tavrı bireysel bir

---

[688] Yunanca felâket (*katastrophé*) kelimesi, *kata-stréphein* [κατα-στρέφειν] fiilinden geliyor ve (geri/ye) dönmek, (geri) çevirmek ve devrilmek, kökten/bütünüyle değiştirmek anlamlarına geliyor. Sonnabend, 2013, s. 8; Meier, 2007, s. 47. Felâket (*katastrophé*) kavramının etimolojisi ve Antik dünyada, günümüzden farklı bağlamda kullanımı üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Meier, 2007, s. 44-56.
[689] Attika Salgını (s. 41-46); Marcus Aurelius dönemindeki veba salgını (s. 47-51); Justinianus Vebası (s. 53-54) için bkz. Sonnabend, 2013.
[690] Yedi yıl açlık-yedi yıl bolluk (yedi yıllık periodlar düzeni) için bkz. Sonnabend, 2013, s. 55-65.
[691] Sonnabend, 2013, s. 66-100.

çıkış olmanın ötesinde, ortak toplumsal bilincin dışa vurumu olarak değerlendirilmelidir.[692]

Tarihin en eski dönemlerini mitolojik karakterler üzerinden anlatan destanlar ve tarihsel anlatılarda salgınlar,[693] tanrıların öfkelerinin sonucu yeryüzüne gönderdikleri ceza olarak tanımlanır. Homeros'un *İlyada Destanı*'nında Truvalılar ile Yunanlılar arasında yaşanan savaşta Tanrı Apollon, krala olan öfkesini Yunan ordusuna salgın göndererek gösterir: "Krala kızıp orduya kıran salan o". (*İlyada*, I,10). Yine Herodotos Tarihi'nde veba adeta daha büyük bir yıkımın habercisi olarak tanımlanır:

> Bir kentin başına büyük yıkımlar gelmeden önce, genellikle bunu haber veren şeyler olur. Khios'un başına gelecekler de önceden belli olmuştu. Delphoi'ye koro olarak gönderdikleri yüz gençten yalnız ikisi geri dönebilmişti; geri kalan doksan sekizi, o aralık patlak veren vebaya yakalanıp ölmüşlerdi. Ayrıca kentte gene o sıralarda ve deniz savaşından önce, bir okul, içerde ders görmekte olan çocukların başına yıkılmıştı; yüzyirmi çocuktan yalnız biri kurtulmuştu. Tanrıların uyarıları böyle olmuştu. (*Herodot Tarihi*, VI, 27)

İsmi verilmediği için, veba olup olmadığı anlaşılamayan daha somut bir hastalığın (*loimós*, Yun.) tasvirini ise Antikçağ tarihçisi Thukydides'in (İÖ.460-400), Atinalılar ile Spartalılar arasında yaşanan savaşları anlattığı *Peloponnesos Savaşları* isimli eserinde buluruz.[694] Thukydides'in anlattıklarından, tarihteki en eski veba salgınının, İÖ 430-426

---

[692] Antikçağ'da doğal felâketler üzerine Holger Sonnabend'in çalışmalarına bakılabilir. Özellikle 79 yılındaki Vezüv Yanardağı patlaması için bkz. 1999, s. 9-22; 2003, s. 37-44; 2013, s. 11-13 ve 526 yılındaki Antakya Depremi için bkz. 1999, s. 31-37; 2013, s. 23-31.

[693] Halikarnaslı Dionysius ve Plutarkhos'un tasvir ettikleri, İÖ 738 yılında Roma ve çevresinde etkili olan salgın ve daha sonraki yüzyıllarda yaşanan diğer salgınların hangi hastalıklardan kaynaklandığına ilişkin elimizde hemen hiçbir bilgi yoktur. (Biraben, 1996, s. 376 vd.) Ancak araştırılan dönemlerde, salgınların yaşandığı coğrafyalarda, iklim koşullarındaki bozulma ile salgınlar arasındaki korelasyon dikkat çekicidir. Bu bağlamda salgın dönemlerine ilişkin en somut bulgular, iklim koşullarında yaşanan olumsuzluklar (aşırı sıcaklar, kuraklık ve sel felâketleri) sonucunda tarımsal üretiminde yaşanan gerileme ve devamında gelen uzun süreli açlık dönemlerinde ortaya çıkar. J.- N. Biraben bu konuda, İÖ 455 - 450 ve 397 - 396 yıllarında Roma'da yaşanan salgınlara eşlik eden kuraklık ve takip eden kıtlık dönemlerini örnek veriyor. (Biraben, 1996, s. 377) Kuşkusuz bu etkileşimin tersine işlemesi de, salgınlar nedeniyle yitirilen işgücünün yarattığı kıtlıklar da, söz konusudur. Bu konuya takip eden bölümlerde Büyük Veba Salgını bağlamında yeniden dönülecektir.
Mitolojide doğal felâketler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sonnabend, 1999, s. 89-104.

[694] Antikçağ'ın, adı Homeros ve Herodotos ile birlikte anılan en büyük tarihçilerinden biri olan Thukydides, *polis*'in dünyasına daha çok eğilmesi ve anlatılarında zaman-mekân sınırlamasına gitmesiyle dikkat çeker. E. Breisach, Thukydides'in erken dönem tarih yazımında yarattığı farklılıkları şöyle ifade ediyor: "Thukydides (…) Yunan tarihini, geçmiş zamanların ve başka yaşamların geniş bir araştırması olmaktan uzaklaştırıp *polis*'in çok daha dar dünyası ve içinde yaşadığı dönem üzerinde yoğunlaştırmıştı. Çalışma sahasını, dönemler ve yöreler açısından sınırlayan Thukydides, devletlerin kaderini belirleyen güçleri araştırırken, sahasını enine boyuna çözümlemiş ve anlatmıştı. Çözümlemeleri ve amacı itibariyle Thukydides'in *Peloponnesos Savaşı Tarihi,* Atina'daki veba salgınına ilişkin raporuna benziyordu; bu

yılları arasında Attika'da[695] yaşandığı tahmin ediliyor. (*Peloponnesos Savaşları*, 2. kitap, XLVII-LIV)[696] Her ne kadar Thukydides yaşanan ölümcül salgının adını anmasa da,[697] yüksek ateş, vücudun belirli noktalarında ortaya çıkan hıyarcıklar, eklemlerde şiddetli ağrılar ve vücut kontrolünü kaybetme gibi belirtiler bahse konu hastalığın veba olduğu yönündeki tahminleri kuvvetlendirmekle birlikte,[698] tasvir edilen hastalığın veba olup olmadığına ilişkin tartışmalar günümüzde hâlâ sürmektedir.[699]

Diğer yandan Hippokrates'in *Corpus*'unda 'veba' (*loimós* Yun.; *pestis* Lat.) belli dönemlerde görülen ve ateşle seyreden bir hastalık olarak tanımlanmaktadır. Yapılan tanımın, *Corpus*'da sayılan ateşle seyreden ve ölümle sonuçlanan, diğer hastalıklardan ayırt edici bir farkı yoktur. Kaldı ki, Hippokrates tıbbında 'veba'[700] belirli bir hastalığı

---

raporda, tıp uzmanlarının gelecekteki salgınlarla baş edebilmelerini sağlamak için, tüm hastalık belirtilerini titizlikle sıralamış ve tasvir etmişti."(Breisach, 2009, s. 36)
Peloponnesos Savaşları ve Perikles döneminde yaşanan gelişmeler üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. *Propyläen Weltgeschichte*, 1991, 261-352.

[695] Attika Yarımadası: Yunanistan'da Atina'yı içine alan bölgeye verilen isim.

[696] Thukydides'in yazdıklarından hareketle Atina'daki salgını ve bahse konu hastalığın veba olup olmadığı irdeleyen bir çalışma için, hekim ve tıp tarihçisi Wilhelm Ebstein'ın kitabına (1899) bakılabilir.

[697] Burada kastedilen yaşanılan salgının, 6. yüzyılda İstanbul'da yaşanan Justinianus Vebası ve 14. yüzyılda Avrupa'da yaşanan Büyük Veba Salgını'nındaki 'hıyarcıklı veba'yı karşılayacak bir hastalık olmadığıdır.

[698] Thukydides'in kendisinin de, anlattığı belirtilerle gelişen bulaşıcı hastalığa yakalandığı ancak hayata kaldığı biliniyor. (Leven, 2005a, s. 687-689) Klaus Bergdolt, Thukydides'in söz konusu salgını tasvir edişindeki ustalığa dikkatimizi çekiyor ve Atinalı tarihçinin yazdıklarını gelecek yüzyıllarda okuyanların, bu olağanüstü canlı anlatımdan etkilendiklerini ve hastalığa kendilerini adeta hazırladıklarını belirtiyor. (Bergdolt, 2003, s. 13)

[699] Bu konuda uzun bir liste vermek mümkün olmakla birlikte biz bazı referansları anmakla yetineceğiz: Schmitz, 2005, s. 54-59; 61-65; Aberth, s. 2011, s. 22; Naphy ve Spicer, 2006, s. 11; Vasold, 2003, s. 95; Biraben, 1996, s. 367; Cartwright, 1974, s. 14; Byrne, 2012, s. 28-29; Longrigg, 2004, s. 56 vd.; Vasold, 1991, s. 17-20.
L. K. Little, Atina'da yaşanan salgınla ilgi tereddütlerin büyük ölçüde Thukydides'in yazdıklarını teyit edecek bir bilginin, çağdaşı (Hippokrates) ve/veya daha sonraki yüzyıllarda yaşamış Efesli Rufus, Kapadokyalı Aretaeus, Oribasius gibi hekimler tarafından yazılan eserlerde hiçbir şekilde yer almamasından kaynaklandığını belirtiyor. (Little, 2007, s. 4) Leven, 2. yüzyıla kadar hıyarcıklı veba üzerine kaleme alınmış ender bir bilginin Efesli Rufus'a ait olduğunu ünlü hekimin kuzey Afrika'da hüküm sürmüş ölümcül salgınlardan biri üzerine yazdığını belirtiyor. (Leven, 2005b, s. 19)
Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde, Thukydides'in anlattıkları yaşanmış (gerçek) bir 'veba' salgını üzerine olmasa da, yaşanılan felâketi tasvir edişindeki canlılık ve teatral anlatım gücü, Antikçağ boyunca yazdıklarını okuyan farklı yazarları etkilemiş ve kendilerine örnek almalarına yol açmıştır. (Leven, 2005a, s. 689) Klaus Bergdolt, Antikçağ yazarlarındaki yaklaşımı *Mimesis* (taklide dayanan temsil) olarak yorumlamıştır. (Bergdoldt, 2003, s. 13-14)
Atina'da İÖ 430-426 yılları arasında yaşanan salgının hıyarcıklı veba olamayacağı üzerine ayrıntılı bir analiz için bkz. Schmitz, 2005.

[700] Antikçağ'da görülen tüm hastalıklar hakkında kapsamlı bilgiler veren Hippokrates'in *Corpus*'unda, dört temel elementten biri olarak hayatî önemde olan hava, kirlendiğinde hastalıklara neden olacağı bilgisi yer alır. Hippokratesçiler havanın kirliliğini tanımlamak için dinsel ve etik anlamlar da yükledikleri *míasma* (miyasma) kelimesini kullanmışlardır. Burada bahis konusu olan kirlenmeden çok, yaz sıcaklarında sokaklardaki cesetlerden, bataklıklardan havaya yayılan organik çürüme kokusudur. Bu

tanımlamaktan çok, hastalık belirtileri katoloğu içinde yer alır. (Leven, 2005b, s. 18) Bu bağlamda Thukydides'in tasvir ettiği hastalığın epidemik veba olmadığını anlayabilmek için Hippokrates veya Antikçağ'ın diğer ünlü hekimlerinden yardım alabilme şansımız yoktur.[701]

Thukydides salgının Etiyopya'da başladığını ve Mısır üzerinden Atina'ya ulaştığını anlatıyor. Yazara göre tamamen 'doğal' nedenlerden kaynaklanan salgının, Atinalılar'ın Spartalılar ile savaştıkları bir dönemde ortaya çıkması bazı söylentilere neden olacaktır:

> Anlatılanlara bakılırsa hastalık ilk olarak Mısır'ın yukarı kesiminde bulunan Aitiophia'da ortaya çıkmıştı. Daha sonra yayılarak Mısır, Libya ve kralın ülkesine gelmişti. Sonra da Atina'da ve Pire'de görülmeye başlandı. Hastalığın Atina'dan

---

dayanılmaz kokunun havayı zehirleyerek salgınlara neden olduğu inanışı Antikçağ ile sınırlı kalmamış, takip eden yüzyıllarda Galenos aracılığıyla Bizans Dünyası'na ve İslam âlemine taşınmış ve hatta Yeniçağ'a kadar Avrupa'da salgınların yayılmasındaki kanıtlardan biri olarak kullanılmıştır. Hippokrates tıbbında *míasma* tek başına hastalık yapıcı bir unsur değildir. Kişinin yanlış yaşam tarzı (*díaita,* Yun.) nedeniyle beden sıvıları arasındaki denge bozulmuşsa, miyasmanın bu noktada devreye girerek hastalık yapması kaçınılmazdır. (Aberth, 2011, s. 38-39; Leven, 2005a, s. 615-616; Leven, 2005b, s. 18-19; Byrne, 2004, s. 42-44; 155-158; Byrne, 2012, s. 235-236)

Antikçağ'da ve Hellenistik dönemde aralarında Lucretius, Seneca, Varro'nun da yer aldığı çok sayıda düşünür ve hekim, miyasmanın sağlığı olumsuz etkileyen, hastalık getiren yönü üzerine yazmışlardır. Lucretius, *Evrenin Yapısı* isimli yapıtının VI. kitabında çürümüş havanın nasıl salgınlara neden olduğunu anlatır. (*Von der Natur*, VI, 1090-1137)

İbn Sina, *El-Kânûn Fi't-Tıbb*'ın 1. kitabında 'Havanın Maddesindeki Değişmeler' altbaşlığında miyasmayı (salgın) şöyle tanımlar: "Havanın maddesindeki bir değişme demek, havanın doğal özelliklerinden çıkarak az çok tahammül olunmaz hale gelip, hastalıklı (bozuk) hale gelmesi demektir. Bu çeşitten bir değişme, bir salgın diye adlandırılır. Salgın, üstü kapalı ve durgun sularda meydana gelen [duruma] benzer bir şekilde havanın belli şekilde bozulması, kokuşmasıdır." (*El-Kânûn Fi't-Tıbb,* 1995, s. 129)

Havanın kirlenerek, çürüyerek hastalıklara (salgınlara) neden olduğu ve hastalıkların yayılmasına olanak sağladığına olan inanç 18. yüzyılın sonlarına kadar geçerliliğini koruyacaktır. Bu inanç dillere de nüfuz etmiştir. Almanca'da veba (*Pest*) kelimesinden hareketle üretilmiş çok sayıda kelimeye,' iğrenç kokulu nefes' anlamına gelen *Pesthauch* örnek olarak verilebilir. İngilizce metinlerde miyasma, genellikle *corrupted air* veya *bad air* kelimleriyle karşılanmıştır. 18. yüzyıl Fransa'sı örneğinden hareketle, miyasma hakkında bkz. Corbin, 1992, s. 35-52.

Aşağıda Büyük Veba Salgını'nı incelerken göreceğimiz üzere, veba hastalığı, akciğer vebası türü dışında, insandan insana bulaşmasıyla salgın haline gelmemektetir. En azından Avrupa'yı kasıp kavuran hıyarcıklı vebanın, insan aracılığıyla bulaşmadığı biliniyor. Buna karşın Ortaçağ'da vebanın, yukarıda miyasma bağlamında belirttiğimiz üzere, öncelikle hava yoluyla, bulaştığına inanılmış, korunmak için de hastalıklı havayı (miyasma) içindeki şifalı otlarla filitre eden, özel başlıklar takılmış, tüm vücudu saran özel giysiler giyilmiştir. Hastalığın hava yoluyla bulaştığı inancı, vebalılarla doğrudan temas etmemek, giderek aynı havayı solumamak için bulundukları ortamdan kaçmayı beraberinde getirecektir. Salgın bölgelerine giriş çıkışın yasaklanması (*quarantana*) uygulaması 14. yüzyılın sonlarında İtalya'da, yine hastaları tecrit eden özel hastane uygulamaları ise 15. yüzyılın ilk yarısında ilk kez İtalya'da (Venedig, 1423) hayata geçirilmiştir. İlginç olan husus anılan dönemde, insandan insana da dâhil olmak üzere, vebanın nasıl bulaştığına dair en ufak bir bilginin henüz bilinmiyor oluşudur. Rönesans İtalyası'nda hastaneler ve tedavi kültürü üzerine bkz. Henderson, 2004, s. 155-166.

[701] Lucretius *Evrenin Yapısı*'nda, Mısır'dan başlayarak yayılan ve Atina'ya ulaşan 'veba salgını'nı dokunaklı bir üslûpla anlatır. (*Von der Natur,* VI, 1138-1286)

> önce Pire'de görülmesi Peloponnesoslular'ın kuyulara zehir attıkları söylentisinin çıkmasına neden oldu. Çünkü bu sıralar Pire'de çeşmeler yoktu. Ardından kentin yukarı kesimlerine yayılmaya başladı. En büyük kayıplarda burada görüldü. (*Peloponnesos Savaşları*, 2. kitap, XLVII)[702]

Hastalık hiçbir ön belirti göstermeden başlıyor, ancak kısa sürede tablonun ağırlaşmasıyla, hasta ölümle pençeleşir hale geliyordu:

> İnsanlar sağlıklıyken birdenbire ateşleri çıkmaya başlıyor, gözleri yanıyor, boğaz ve dilde kanlanma oluyor, nefes alıp vermede düzensizlik yaşanıyor, ağızda kötü bir koku oluyordu. Daha sonra göğüste şiddetli bir ağrı başlıyordu. Bununla beraber gelen öksürüğü midedeki akıl almaz ağrılar takip ediyordu. (…) Yedi veya dokuz gün içinde hastaların birçoğu ölüyordu. (*Peloponnesos Savaşları*, 2. kitap, XLIX)

Thukydides hastalığı küçük bir ihtimalle de olsa, atlatabilenlerin bir daha bu hastalığa yakalanmadıklarını ve hatta bir daha hiçbir hastalığa yakalanmayacakları söylentisinin yayıldığını belirtir. (*Peloponnesos Savaşları*, 2. Kitap, LI) Kentlerde salgının daha yaygın olması kırsal kesimden göç edenlerin artışıyla hastalığın boyutunu arttırmaktadır. Atinalı tarihçi salgının insanları çok değiştirdiğini ifade eder; örneğin daha önce hiçbir şeyi olmayan bir fakir, hastalıktan ölen bir varlıklının mallarını sahiplenerek birdenbire zenginleşir. Ancak değişim sadece ekonomik anlamda yaşanmaz; insanlar ölümle burun buruna yaşadıkları için günlük yaşamaya, başka bir ifadeyle günlerini gün etmeye başlarlar. Bu sorumsuz yaşam ahlâkî anlamda toplumsal yozlaşmayı da beraberinde getirecektir:

> Hastalığın yaygınlaşması kentte başka bazı sorunların da ortaya çıkmasına neden oldu. Örneğin kısa bir süre için ölen zenginlerin mallarından yararlanan bazı fakirlerin zenginleştikleri görüldü. Zenginleşen insanlar da başka zevklerin ve kazanç kıapılarının peşinden gitmeye başladılar. İnsanlar artık ahlaklı bir yaşam sürmek istemiyorlardı. Çünkü ne kadar süreyle yaşayacakları belli değildi. Böylece insanların hoşlarına gidecek her şeye ulaşma yolları faydalı bir şey olarak görülmeye başladı. Artık insanlar tanrılardan da korkmaz olmuşlardı. Çünkü dindar olanlar da olmayanlar da salgından nasibini almışlardı. Suç işleyenlerin yaptıklarının hesabını verecekleri kadar uzun bir süre hayatta kalamayacaklarına inanılıyordu. İnsanlar yargı kararlarını önemsemeksizin sadece içinde bulundukları anın tadını çıkarmaya çalışıyorlardı. (*Peloponnesos Savaşları*, 2. kitap, LIII)

---

[702] K.–H. Leven (2005b, s. 23), Antikçağ'da kuyu-sarnıç sularını zehirlemenin bir savaş taktiği olarak uygulandığına dair bilgiler olmasına karşın, Thukydides'in savının başka kaynaklarca desteklenmemesi ve salgının su kuyularının mevcut olmadığı Atina'nın yukarı kesimlerinde yayılmaya başlaması nedeniyle doğru kabul edilemeyeceğini belirtiyor.

Kuşkusuz Thukydides'in yukarıdaki satırlarda dillendirdiği, toplumun ahlâkî değerlerinde gözlenen ani çözülme ile sınırlı değildir. Birdenbire yüzleşilmek zorunda kalınan bir yaşam gerçeği teatral bir üslup ile aktarılmaktadır. Bu da bize Thukydides'in sadece bir gözlemci değil, aynı zamanda mükemmel bir *anlatıcı* olduğunu göstermektedir. Sadece Attika Salgını tasviri ile değil, *Peloponnesos Savaşları*'nda kurduğu anlatı retoriği ile yaklaşık ikibin yıl boyunca tarih yazımında daima *taklit* edilmeye çalışılması Thukydides'in tanıklığının ne denli değerli olduğunu ortaya koymaktadır.

Atina salgını, her ne kadar veba hastalığından kaynaklanmadığı bilinse de, Thukydides'in gerçekçi ve ayrıntılı tasvirleri nedeniyle, Antik dünyada yaşanan salgın ve benzeri yıkım getiren felâketlerin insanlar üzerindeki etkilerini anlamamıza yardımcı olabilecek bir *ilkörnek* olmuştur. Gelecek yüzyıllarda farklı coğrafyalarda yaşanan ve 'veba' olduğundan kuşku duyulmayan büyük salgınlarda yaşananların *ilkörnek* ile olan benzerliği ise şaşırtıcıdır. Thukydides'den yapılan yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere, salgınla birlikte insanların davranışlarında önemli bir değişim yaşanmıştır. Toplumsal normlar tümüyle altüst olurken, salgın, 'sağlıklı' ile 'hastalıklı' arasında her zaman var olan görünmez sınırın, tümüyle kalkmasına neden olmuştur. Hiçbir dinî, etik ve toplumsal değerin inandırıcılığı, yasaların yaptırım gücü kalmamıştır. Thukydides adeta ölüm korkusunun (dolayısıyla 'geleceğin') olmadığı bir dünyayı nasıl bir kaosun beklediğine dikkatimizi çeker. Sokaklarda can cekişen, acı içinde kıvranan bedenlerin arasında henüz hayatta olanların umarsız, neşeli ruh hallerini şaşkınlıkla izler.

7.3.2. İstanbul'da Salgın: 'Justinianus Vebası' (541-542)

Bugüne kadar hangi hastalıktan kaynaklandığı anlaşılamayan Atina (Attika) salgınından yaklaşık bin yıl sonra (541/42) bu kez, çok sayıda kaynak tarafından varlığı doğrulanan, tarihin tespit edilebilmiş ilk hıyarcıklı veba salgını İstanbul halkını kırıp geçirecektir.[703]

[703] Bazı tarihçiler tartışmalı Atina Salgını ile 'Justinianus Vebası' olarak da adlandırılan İstanbul'daki salgın arasında yaşanan ölümcül salgına, veba hastalığının neden olduğunu savunmaktadırlar. 165 yılında Anadolu'da başlayan ve bir yıl sonra imparatorluk başkenti Roma'ya uzanan salgının yüksek bir ölüm oranıyla seyrettiği biliyoruz. Ancak hastalığın hıyarcıklı veba olmadığı, büyük bir ihtimalle çiçek salgını olduğuna dair görüşler günümüzde ağır basmaktadır. Salgının Roma'ya ulaştığı günlerde imparatorluk hekimi olarak görev yapan Galenos'un kenti terk ettiği, ancak daha sonra İmparator Marcus Aurelius'un talimatıyla geri döndüğü biliniyor. (Little, 2007, s. 77; Kobes, 2005, s. 66-77; Leven, 2005a, s. 686-687)

‘Justinianus Vebası’ olarak da bilinen salgının o güne kadar görülenlerden farkı şiddeti ve uzunluğundan kaynaklanmaktadır. İstanbul bu salgında nüfusunun %40’nı, yani yaklaşık iki yüz bin kişiyi, kaybedecektir.[704] Mısır’da başlayan ve Akdeniz üzerinden İstanbul’a ulaşan salgının engel tanımadan batıya doğru ilerlediğini, başta Roma İmparatorluğu topraklarında olmak üzere, özellikle Dalmaçya, İtalya, İspanya, İngiltere, Kuzey Afrika ve Güney Fransa’da yaklaşık 760 yılına kadar belirli aralıklarla can almaya devam ettiğini görüyoruz.

Her ne kadar salgın, Kuzey ve Batı Avrupa’yı da etkilemiş olsa da, felâket boyutlarına ulaşan etkisini Doğu Roma İmparatorluğu topraklarında gösterdiğini biliyoruz (Stathakopoulos, 2007, s. 101 vd.; Bergdolt, 2003, s. 14; Meier, 2005, s. 93)[705] 599-600 yıllarında İtalya ve güney Fransa’da yaşayanların %15’i ölürken, 8. yüzyılın ortalarına gelindiğinde salgına maruz kalan bölgelerde nüfusun %50 ila 75’nin kaybedildiği anlaşılıyor. 6. yüzyılın ortalarında başlayan salgının Ortadoğu, Mısır ve kuzey Afrika’da

---

Atina Vebası (İÖ 430-426) ile Justinianus Vebası (541-542) arasında Helenistik Dünya ve Roma’da yaşanan veba salgınları ve diğer büyük salgınlar için bkz. Biraben, 1996, s. 375-387; Groß-Albenhausen, 2005, s. 78-85; Rosen, 2007, s. 167-223; 227-328; Meier, 2004, s. 19-40.

[704] Anılan yıllarda İstanbul’un nüfusu ve dolayısıyla kurban sayısı konusunda farklı rakamlar telaffuz edilmektedir. Naphy ve Spicer’in (2006, s. 16) iki yüz bin kurban sayısından hareketle ulaştığı nüfus beş yüz bin olurken Vasold (2003, s. 97) İstanbul’un 540 yılındaki nüfusunu üç yüz bin olarak tahmin etmektedir. Stathakopoulos, T. H. Hollingsworth’u (*Historical Demography*, 1969, s. 365-367) kaynak göstererek ilk salgın dalgasındaki ölü sayısını iki yüz kırkdört bin, kentin nüfusunu da beş yüz sekiz bin olarak veriyor. (Stathakopoulos, 2007, s. 114) Yine bazı kaynaklarda (Ruddiman, 2010, s. 132) ilk büyük salgında nüfus kaybının %25 civarında olduğunu belirtilerek, 8. yüzyılın ortalarına kadar devam eden salgınlar sonunda Bizans İmparatorluğu’nun nüfusunun yarıya indiği savunulmaktadır. Ancak Mischa Meier’in de dâhil olduğu bazı araştırmacılar (Leven, 2005a, s. 690) Geç Antikçağ ve Erken Ortaçağ’daki nüfus yoğunluğu göz önünde bulundurulduğunda, veba salgını da dâhil olmak üzere, bu denli büyük insan kayıplarının mümkün olamayacağını savunuyorlar. (Meier, 2005, s. 94) Bu araştırmacılar kayıp/kurban sayısındaki büyüklüğü, diğer bir ifadeyle abartıyı, yaşanılan felâketin, kayıpların karşısında duyulan acıyı anlatma çabasına bağlıyorlar. (Meier, 2005, s. 94) Örneğin Efesli Johannes özellikle yoksul kesimlerde, hijyen eksikliği nedeniyle, ölü sayının arttığını, günlük on altı bin ölümlü vakanın söz konusu olduğunu ve hatta İmparatorluk memurlarının kurbanlar iki yüz otuz bine ulaştığında, bu sonu olmayan sayma işini bıraktıklarını yazıyor. (Meier, 2005, s. 94) Kuşkusuz bu türden tanıklıkların abartılı olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Prokopius *Gizli Tarih*’te, 527-565 yılları arasında tahtta oturan İmparator Justinian’ın kötüklerinden, mezalimlerinden bahsetmek için “*Öldürülen insanların toplam sayısını kabaca hesaplayacak olursam, bir milyon kere milyon kadar kişi yaşamından olmuştu.*” gibi abartılı bir tespitte bulunur. (Prokopius, 2002, s. 151) Verilen örnek, bu ve benzeri kroniklerde yer alan bilgilerin sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Yine de, bu alanda çok ayrıntılı incelemelerin yer aldığı literatürde 541-544 arasında, salgın öncesinde nüfusu sınırlarına ulaştığı tahmin olunan İstanbul’da dâhil olmak üzere, tüm Akdeniz havzası için yaklaşık %25’lik bir insan kaybının, çok sayıda araştırmacı tarafından sağlam verilerle desteklenmesi nedeniyle, kabul edilebilir olduğu anlaşılmaktadır.

[705] Stathakopoulos veba salgının başladığı 541 yılından 760 yılına kadar geçen iki yüz on yıl içinde on sekiz kez tekrar ettiğini ve bunun da ortalama her 11,6 yılda bir veba salgınının yeniden ortaya çıktığı anlamına geldiğini belirtiyor. (Stathakopoulos, 2007, s. 105) Salgının yinelenme sıklığı üzerine bkz. Meier, 2005, s. 93.

nüfus üzerindeki tahribatı o denli büyük olacaktır ki, anılan bölgeler 540 yılı öncesindeki nüfuslarına ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru ulaşabileceklerdir. Diğer yandan salgının 6. yüzyılda özellikle yoğun biçimde etkili olduğu bölgelerde kent kültüründe bir değişime giderek zamanla dönüşüme neden olduğu kesindir. (Naphy ve Spicer, 2006, s. 15 vd.; Meier, 2005, s. 95)

Veba'nın İstanbul'da yaptığı tahribatın boyutlarını en iyi aktaran belgelerden birisi Prokopius'un[706] (500-565) 'Gizli Tarih' isimli eseridir.[707] Prokopius İstanbul'da veba salgınının başlangıcını "Bütün insanlığı yok etmek üzere olan bulaşıcı ve tehlikeli bir hastalık peyda olmuştu" sözleriyle anlatır. (Prokopius, 2002, s. 237) Yazar hayatlarına 'kötü bir ruh' gibi çöken salgını anlamanın tek yolunun onun Tanrı'dan geldiğine inanmak olduğunu savunur ve farklılık gözetmeyen, sınır tanımayan doğasını çok güzel tanımlar:

> "Öldürücü felaket eğer dünyanın bir bölgesine, ya da bir bölgede hayat sürdüren insanlara belli bir mevsimde uğrasaydı, salgının nedenlerini hilekâr açıklamalarla bulmak mümkün olabilirdi; ama yaş, cinsiyet ve toplumsal yapının değişik katmanlarını kavuran ve çölleştiren ciddi bir marazla karşı karşıyaydık. İnsanlar ikametgâh ettikleri yerlere göre farklılıklar göstermesine, günlük yaşamlarında değişik yasalara tabii olmalarına, doğal alışkanlıklarında ve toplumsal faaliyetlerinde çeşitlilik sunmalarına karşın, bulaşıcı hastalığın kuşatmasına uğramış ülkenin sosyal, kültürel ve ekonomik bütün değişkenliklerinin hiçbir önemi kalmamıştı. Veba

---

[706] Filistin doğumlu Bizanslı ünlü tarihçi Prokopius'nun oldukça haraketli ve renkli bir yaşam sürdüğü anlaşılıyor. 527-531 yılları arasında Bizanslı komutan Belisarius'un özel yazmanı ve hukuk işlerinden sorumlu danışmanı olarak görev yapan Prokopius 540 yılına kadar İtalya'da kalmış ve daha sonra İstanbul'a dönerek burada yaşamıştır. 562 yılında İstanbul kenti yöneticiliğine getirilen Prokopius'un eserleri üç gruba ayrılır. *Savaşlar* (*Polemoi*), *Yapılar Üzerine* (*Peri Ktismaton*) ve ölümünden sonra yayımlanan *Gizli Tarih* (*Anekdota* ya da *Mystike Historin*). Farklı konular üzerine parçalı bir yapıda ve sivri dilli bir üslüpla yazılmış, *Savaşlar*'ın devamı niteliğinde olan *Gizli Tarih*'de, olup, Justinaus ve Theodora hakkında ağır ifadeler yer alır. Prokopius, Herodotos ve Thukydides'in öncülük ettiği geleneği sürdürmesi nedeniyle tarih yazımında çok önemli bir yere sahiptir.
Prokopius'un yaşamı, eserleri ve 6. yüzyılda Akdeniz Dünyası üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Cameron, 2005.

[707] İstanbul'da 541/542 yıllarında yaşanan veba salgınını ve takip eden diğer dalgalar hakkında bugün sahip olduğumuz ayrıntılı bilgilerin dört temel kaynaktan beslendiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki yukarıda ayrıntılı biçimde yer verdiğimiz Prokopius'un tanıklığıdır. İkinci kaynak Efes piskoposu Johannes'in (6. yüzyıl) Suriye dilinde kaleme aldığı *Kilise Tarihi* isimli eserinin içinde yer alan parçalardır. Bu eserde yer alan parçalar taşrada vebanın seyrini anlatan değerli tanıklıklarla doludur. Diğer kaynak Euagrius tarafından 6. yüzyılın sonuda kaleme alınan altı ciltlik *Kilise Tarihi* içinde veba salgınının anlatıldığı bölümlerdir. Kendisi de küçük yaşta vebaya yakalanan ancak hayatta kalan Euagrius, ancak sonraki salgınlarda tüm aile ve akraba çevresini, kölelerine varıncaya kadar kaybedecektir. Son önemli kaynağın yazarı Myrinalı (Günümüzde İzmir-Aliağa yakınlarında bir Antik yerleşim merkezi) tarihçi kimliği olmayan, hukuk adamı Agathias'ın kaleme aldığı beş ciltlik tarihtir. Bu metinlerin önemi Prokopius'un *Historien*'in devamı niteliğinde olmasıdır. (Meier, 2005, s. 91-92)

> kimilerine yaz sezonunda, kimilerine kışın ve geri kalanlara da yılın geri kalan mevsimlerinde saldırmıştı." (Prokopius, 2002, s. 238)

Prokopius veba salgınlarının her zaman sahil yerleşim bölgelerinde ortaya çıktığını ve buradan iç bölgelere yayıldığını savunur. Bu kez de öyle olmuş, Mısır'dan başlayan salgının iki yıl sonra bahar ayında İstanbul'a ulaştığını söyler. Hastalık başlangıçta teşhis edilememiş bu arada çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir.

> Hastalık semptomlarını anlamakta güçlük çeken hekimler ne yapacaklarından emin değillerdi, kafaları karma karışıktı. Yaralarla ve şişkinliklerle kendini dışa vuran hastalığın ne olduğunun anlaşılması için ölülerin bedenlerini incelemeyi kararlaştırdılar. Cesetlerde bazı şişlikleri yararak açtıklarında içlerinde büyümüş tuhaf bir çıban türüyle karşılaşmışlardı. (Prokopius, 2002, s. 242)

Böylece hastalığın nispeten daha uzun süre yaşama şansı veren (bir hafta) hıyarcıklı veba türüyle karşılaşmış oluyorlardı. Ancak hemen sonra ortaya çıkan akciğer vebası en geç iki gün içinde hastayı öldürüyordu. Prokopius'a göre salgının 'bir çığ gibi çoğaldığı' dönem ilk üç ay içinde olmuş, ikinci aya doğru ölenlerin sayısı günde beş bine, ikinci ayın sonunda bu sayı on bine çıkmıştı. (Prokopius, 2002, s. 243)

Veba'nın toplumsal yaşamda ve kamu düzeninde yarattığı tahribatı ise Prokopius şöyle anlatıyor:

> Vebanın etkisini gösterdiği ilk haftalarda herkes kendi evinden çıkan cenazenin defnedilme törenine katılıyordu. Bazıları fırsatçı davranarak ölülerini başkalarının mezarlarına atıyordu. Bundan dolayı cenaze sahipleri diğer mezarların sahipleriyle sık sık kavga ediyorlardı. Vebanın yoğunluğundaki şiddet çoğaldıkça insanlar ne yapacaklarını şaşırmışlardı; korku ve kaygının eşlik ettiği başıbozuk bir düzensizliğe sürüklenmişlerdi. Köleler efendilerinden mahrum kalmışlardı. Veba öncesinde servet sahibi olmuş kişiler, hizmetçilerinin hasta ya da ölü olmasından ötürü ev işlerinde yalnız bırakılmıştı. Yüzlerce ev tamamıyla insansızlaşmıştı. (Prokopius, 2002, s. 243-244)

Prokopius'un *Gizli Tarih*'te yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla, İmparatorluk topraklarında yaşanan deprem, su baskını gibi tüm doğal felâketlerden İmparator Justinianus'u sorumlu olarak görüyordu:

> İnsanlık soyunun azılı düşmanı, kötü ruhların maşası Justinian ve çevresi bütün felaketlerin sorumlusuydular. Doğada kötü niyetli, karanlıkda kalmış bazı gizli güçlerin bu adam aracılığıyla, bütün toplumda yol açıktıkları ekonomik ve sosyal yaralar, bir sonraki öykümün konusu olacaktır. (Prokopius, 2002, s. 155)

> Daha önce vurguladığım gibi, İmparator'un insan kılığına girmiş şeytanımsı kişiliği, ülkelere bela ettiği korkunç felaketlerin büyüklüğü ile kanıtlanabilir. (…) Bana öyle geliyor ki, bu adamın yok ettiği insan sayısını tahmin etmeye Tanrı'nın dışında kimsenin gücü yetmez. (Prokopius, 2002, s. 151)

Prokopius veba üzerine yazdıklarını, İmparator Justinianus'un da vücudunda şişlikler çıktığı, ancak daha sonra iyileştiği ve vebanın sonraları İran'a ve 'diğer barbarların' yaşadıkları yere sıçradığı haberini vererek bitiriyor.

Kuşkusuz on binlerce insanın öldüğü veba salgınlarında Bizans ve Pers İmparatorlukları'nın ekonomileri de büyük darbe alacaktır. Öncelikle yüksek ölüm oranları kentlerin çökmesine ve ticarî hayatın durmasına neden olurken, kırsal kesimde de durum daha felâket boyutlarındadır. İşgücü kaybı ve kalan köylülerin arazilerini terk etmeleri nedeniyle tarımsal üretim imparatorluk tarihinde olmadığı kadar düşecek ve ciddî boyutta açlık yaşanacaktır. Veba'yı 'Tanrı'nın cezası' olarak gören ve tüm Roma imparatorları arasında en uzun süre (527-565) İmparatorluk koltuğunda oturma şansını elde eden Justinianus (Leven, 2005a, 690; Meier, 2005, s. 87)[708] kaybedilen işgücünü telafi edebilmek için 544 yılının Nisan ayında aldığı bir kararla, aktif hizmette olan askerleri terhis ederek ekonomik hayata canlılık getirmek isteyecektir.

7. yüzyılda imparatorluğun sınır boylarını koruyacak güçler olmadığı için, Arap istilâcılar kolaylıkla iç bölgelere kadar sızabilecektir. Sığınılabilecek tek güvenli liman olarak din salgın günlerinde, sokaktaki insandan İmparator'a, tüm toplumsal kesimler üzerindeki ağırlığını daha fazla hissettirecek, tarihin farklı bunalım dönemlerinde sıkça görülen bu dünyadan kaçış ve öteki dünyada selâmet arayışları bu dönemede damgasını

---

[708] Prokopius *Gizli Tarih*'te, salgından doğrudan sorumlu gördüğü, İmparator Justinianus kişiliği hakkındaki görüşleri de olumsuzdur: "Daha önce vurguladığım gibi, İmparator'un insan kılığına girmiş şeytanımsı kişiliği, ülkelere bela ettiği korkunç felâketlerin büyüklüğü ile kanıtlanabilir. (…) Bana öyle geliyor ki, bu adamın yok ettiği insan sayısını tahmin etmeye Tanrı'nın dışında kimsenin gücü yetmez. (Prokopius, 2002, s. 151)
Meier, Prokopius'un (*Gizli Tarih*'te) dillendirdiği suçlamalara 6. yüzyılda sıkça rastlanıldığına dikkatimizi çekiyor: "Prokop formuliert mit dieser Aussage einen Vorwurf, der im 6. Jahrhundert mehrfach zu greifen ist: Der Kaiser als Verantwortlicher für entsetzliches Leid, das durch Faktoren, die von Menschen nicht beeinflußbar sind, über das Reich gebracht worden ist. Zu den schlimmsten Übeln dieser Art zählte damals die Pest." (Meier, 2005, s. 86)

vuracaktır. Papa Büyük Gregorius, Roma'yı kasıp kavuran salgınla mücadele edebilmek için son çareyi Paskalya'da çok büyük bir ayin düzenlemekte bulacaktır.[709]

Diğer yandan VI. yüzyılın başından itibaren görülen bazı doğa olaylarının (yanardağ patlamaları, kuyruklu yıldız görülmesi, güneş tutulmaları, depremler, su baskınları, yangınlar, deniz yüzeyinde kabarmalar, çekirge sürüsü istilâları) veba felâketinin etkisini attırıp arttırmadığı tartışma konusu olmakla birlikte, şaşırtrıcı biçimde, yapılan araştırmalar tarihteki büyük veba salgınlarına bir dizi doğal felâketin eşlik ettiğini ortaya koymaktadır.

Burada bizi ilgilendiren neden-sonuç ilişkisinden çok, salgınlara eşlik eden eden sıra dışı doğa olayların insanlar ve toplumsal yapı üzerindeki olumsuz etkileridir. İstanbul'daki veba salgını öncesinde ve salgın süresince yaşanan sıra dışı doğa olayları inceleyen Valentin Seibel[710] bunları; yanardağ patlamalarına neden olan yer hareketleri, atmosferde yaşanan gelişmeler, gökyüzünde kuyruklu yıldız geçişleri ve doğal bitki örtüsü-hayvanlar üzerindeki olumsuz etkiler olmak üzere dört gruba ayırır. Kanımızca yer hareketlerini konu alan ilk grupta, ortaya konan bulgular (Seibel, 1857, s. 7-13), salgınlar ile doğal felâketler arasında bir korelasyonunun varlığını açıklamasa da, salgınların pençesindeki insanların dayanma gücünü yok ettiğini ve giderek daha fazla doğüstü güçlerden yardım ister hale getirdiği ortaya koymaktadır.[711]

---

[709] Justinianus Vebası, Papalık kenti Roma'da ilk kurbanını 590 yılında alır. Giderek büyüyen salgın tehlikesi üzerine aynı yıl Papa Büyük Gregorius tarafından üç gün sürecek büyük bir ayin düzenlenir. İlk iki gün çok sayıda kilise mensubunun katılımıyla Mezmurlar söylenip, Tanrı'dan af dilenir. Daha sonra çok geniş katılımlı bir nedamet alayı geçit resmi yapar.
Jacobus De Voragine, *Legenda aurea*'da ayini ve taşınan Bakire Meryem resimleriyle vebanın getirdiği pis havanın nasıl temizlendiğini anlatır: "Da aber die Pest noch in Rom wütete, ordnete er an, es sollte wie gewöhnlich zur Osterzeit in der Stadt eine prozession mit Litaneien abgehalten werden. In dieser Prozession ließ er das Bild der immerwährenden Jungfrau Maria vorangetragen. (…) Und siehe da, die verpestete und verdorbene Luft wich völlig vor dem Bild, wie wenn sie vor ihm geflohen wäre oder seine gegenwart nicht hätte ertragen können, und so bleib die Luft hinter dem Bild in wunderbarer Weise klar und rein." (*Legenda aurea*, s. 119) Aynı konuda bkz. Leppin, 2005, s. 108-116.
Veba salgının dini ve politik alanda neden olduğu değişimin sonuçları üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Meier, 2005, s. 101-107.

[710] Valentin Seibel'in, İstanbul (Justinianus) Veba Salgını (541-542) ve Attika Salgını (İÖ 430-426) öncesinde ve sürdüğü dönemde, salgınların başladığı coğrafyalarda dâhil olmak üzere, beklenmedik doğa olaylarını ve salgınların sonuçlarını inceleyen günümüzde güncelliğini hâlâ koruyan çalışmaları için bkz. (Seibel, 1857; 1868/69). Aynı konuda Seibel'e referans için bkz. Stathakopoulos, 2007, s. 100.

[711] Mischa Meier, yaşanan tüm bu felâketler nedeniyle insanlar arasında, *erken* bir zamanların sonu -İsa Mesih'in dönüşü- beklentisi inancının yayılmış olabileceğine dikkat çekiyor: "Der beginn dieser Desaster fiel mit dem Datum zusammen, an dem nach verbreiteter Auffassung die Endzeit mit der Wiederkehr Christi zu erwarten war (um 500)." (Meier, 2005, s. 89)

Yine 536 yılında Rabaul Yanardağı'nın patlamasıyla ortaya çıkan kül bulutları ve dumanın gökyüzünü aylar boyunca kaplamasıyla güneşin gündüzleri sadece dört saat görülebildiğini gösteriyor. İskandinavya'dan, İngiltere'yi içine alacak şekilde, Akdeniz havzasına kadar çok geniş bir coğrafyada aşırı soğuk kış, alışılmadık serin yaz aylarının yaşandığı anlaşılıyor. Bu durumdan özellikle tarladaki ürünler ve üzüm bağları olumsuz etkilenmiş ve 530'lu yılların sonlarında büyük bir kıtlık dönemi yaşanmıştır. (Behringer, 2011, s. 94-95; Sticker, 1908-1910, s. 25; Meier, 2005, s. 89)

Justinianus Vebası'nın ekonomik, toplumsal ve sosyal anlamda yaptığı tahribatın boyutlarını en güzel ortaya koyan tespitlerden birisi Naphy ve Spicer tarafından yapılmıştır. Yazarlara göre, nasıl 14. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan 'Kara Ölüm'[712] ve devamında gelen veba salgınlarının Ortaçağ ve Erken Yeniçağ Avrupa'sında bir dönüşüme işaret ediyorsa, aynı şekilde Geç Antikçağ'da yaşanan Justinianus Vebası'nın da döneminde benzer önemde sonuçlar doğurduğu aşikârdır. (Naphy ve Spicer, 2006, s. 15)[713]

Justinianus Vebası'nı takip eden yıllarda yinelenen büyük salgınların sonuncusu 717 yılında yaşanacaktır. İlginç bir biçimde 8. yüzyılın ortasından 14. yüzyılın ortalarına kadar bir daha veba salgınlarına anılan coğrafyada rastlamıyoruz. Bu uzun boşluğun yanıtı ancak Büyük Veba Salgını'nın neden ve sonuçları incelendikten sonra verilebilecektir kanısındayız.

---

[712] 1348 yılında Avrupa'yı etkisi altına alan Büyük Veba Salgını'nı tanımlayan 'Kara Ölüm' ifadesi Ortaçağ'da hiçbir zaman kullanılmamıştır. 'Kara Ölüm' ilk kez 16. yüzyılda Danimarkalı ve İsveçli tarih yazıcıları tarafından ve vebanın endişe veren, korkunç yüzünü tanımlamak için kullanacaklardır. Birçok yerde yanlış biçimde yazıldığı şekliyle başlangıçta 'kara' sıfatı, hastalığın ileri aşamasında ciltte görülen koyulaşmayı ve hastalığa ilişkin herhangi başka bir belirtiyi ifade etmek için kullanılmamıştır. Böylece 16. yüzyıldan itibaren 'Kara Ölüm' ifadesi yaygınlık kazanarak edebiyat, güzel sanatlar ve tarih yazınındaki yerini alacaktır. (Herlihy, 2007, s. 10)

[713] İstanbul'daki salgının başladığı yıldan (541) hareketle yaklaşık iki yüz on yıl süren veba salgının Antikçağ'ı sonlandırdığı söylenebilir. Bu bağlamda Lester K. Little'ın editörlüğünü üstlendiği çalışmanın (2007) başlığının *Plague and the End of Antiquity – The Pandemic of 541-750* olduğuna dikkat çekelim.

7.4. ORTAÇAĞ'DA VEBA

7.4.1. Büyük Veba Salgını (1347-1352)

7.4.1.1. Büyük Veba Salgını Öncesinde Avrupa

Avrupa'da 8.-14. yüzyıllar arasında veba salgınları açısından şanslı bir dönemin yaşandığını söyleyebiliriz. J. Le Goff, yaklaşık yedi yüz yıllık bir zaman diliminde Batı Dünyası'nda veba salgınına, en azından bugünkü bilgilerimiz ışığında, rastlanılmadığına dikkat çekiyor.[714] Ancak bu durum Erken ve Yüksek Ortaçağ'da veba dışında, başka bulaşıcı hastalıklar görülmediği, hijyen eksikliği, yanlış ve kötü beslenme nedeniyle yüksek oranlı can kayıpları verilmediği anlamına gelmiyor kuşkusuz. Aşağıda göreceğimiz üzere Avrupa'da yaşanan pandemik karakterli Büyük Veba Salgını, nüfusunun yaklaşık üçte birlik kısmının hayatına malolmuştur. Ancak yapılan son araştırmalar, veba salgının tek başına bu denli büyük bir kıyıma neden olmadığını, öncesinde Avrupa'da yaşanan bir dizi doğal felâket ve sosyo-ekonomik koşullardaki aşırı bozulma neticesinde, tifüs, menenjit gibi başka bulaşıcı hastalıklar ve mantar küfü zehirlenmelerinden çok sayıda insanın yaşamını kaybettiğini ortaya koymaktadır. (Strothmann, 2005, s. 181)

Özellikle 9.–11. yüzyıllar arasında çavdar başağı üzerinde üreyen zehirli mantar nedeniyle ortaya çıkan ve yüksek ateşle seyretmesi nedeniyle kronistler tarafından 'Kutsal Ateş' (*Ignis sacer,* Lat.), daha sanraki yüzyıllarda sadece 'Aziz Antonius Ateşi' olarak adlandırılan hastalık kitlesel ölümlere neden olmuştur.[715] Son tahlilde bir gıda zehirlenmesi olan 'Kutsal Ateş'ten bu denli çok sayıda insanın hayatını kaybetmesi veya uzuvlarının çürüyerek dökülmesi nedeniyle sakat kalması, açlık ile hastalık riski arasında ilişkiyi ortaya koymaktadır. Hastalık hasat dönemlerinin hemen ardından ürünleri çürütmekte ve arkasından sonu yamyamlığa varan büyük kıtlıklar yaşanmaktadır. Yine ağır kış şartları sonucunda hasatın yetersiz veya çok düşük olduğu bölgelerde zehirli üründen elde edilen un tüketiminin, acılı sonuçları bilinmesine

---

[714] Bu bilgi J. Le Goff'un, Marc Bloch'un *Kralın Dokunuşu* başlıklı çalışmasına yazdığı uzun 'Önsöz'den alınmıştır. Bloch, 1998, s. 22 Aynı konuda bkz. Delumeau, 1985, s. 140.

[715] Batı dünyasında hastalıklara azizlerin ismini vermek yaygın kabul görmüştür. J. Delumeau, Batı'da 15.- 17. yüzyıllar arasında korku verici kırk hastalığın aziz ismi taşıdığını belirtir. (Delumeau, 1985, s. 90)

rağmen tüketilmesi nedeniyle, kitlesel ölümler yaşanmıştır. Böylece Ortaçağ'da gıda zehirlenmeleri bile neden oldukları kitlesel ölümler nedeniyle epidemik (bulaşıcı) bir karaktere bürünmüşlerdir. (Schipperges, 1990, s. 84-88; Jankrift, 2005a, s. 129-135; Jankrift, 2003a, s. 126-129; Biraben, 1996, s. 390-391)

Veba salgını öncesinde giderek ağırlaşan bazı sorunlar kendisini hissettirse de, 1300-1340 yılları arasında Batı Avrupa'nın, görece istikrarlı bir dönem yaşadığını savunan araştırmacılara (Naphy ve Spicer, 2006, s. 23; Herlihy, 2007, s. 39) karşın, J. Le Goff gibi tarihçiler, 1270-1330 yılları arasında yaşanan altmış yıllık dönemi Avrupa'da 'Hıristiyanlığın Kriz Dönemi' olarak tanımlıyor.[716] Avrupa'nın 11. yüzyıldan itibaren yaşadığı yükselişin 1300'lerden itibaren yavaşladığını, hatta tersine doğru bir gidişin, yani gerilemenin, söz konusu olduğunu belirten Le Goff'a göre, Avrupa 14. yüzyıla gelindiğinde fizikî, ruhanî, bilimsel-teknik, ekonomik, sosyal ve toplumsal anlamda sınırlarına ulaşmış ve giderek gerilemeye başlamıştır. (Le Goff, 1992, s. 277 vd.)[717]

Benzer biçimde Henri Pirenne 14. yüzyılda yaşanan durgunluğun yaşanan felâketlerden kaynaklandığını belirtiyor:

> Haksızlık etmemek için belirtmek gerekir ki, eğer ondörtdüncü yüzyıl gelişmeyi sürdüremediyse, bu yüzyılı tamamıyla kaplayan felíketlerin bunda büyük ölçüde payı vardır. 1315'ten 1317'ye kadar Avrupa'nın tümünü viranaye çeviren korkunç kıtlık, öncekilerin hepsinden daha çok yıkıma yol açmıştır. Ypres'e ilşkin olarak günümüze kadar gelmiş olan bilgiler bunun kapsamını kestirmemize olanak vermektedir. 1316 yılının mayıs ayı başından ekim ayı ortalarına kadar kent yönetimi 2794 cesedin gömülmesi için emir vermiştir. Kentin sakinlerinin muhtemelen 20.000'i aşmadığı gerçeği dikkate alınırsa, bu muazzam bir sayıdır. Otuz yıl sonra yeni ve çok daha korkunç bir felâket Kara Ölüm (Veba), birinci darbeden henüz kurtulmamış olan bir dünyanın üzerine birdenbire çöktü. Tarihte sözü edilen bütün salgınlardan tartışmamız daha korkunçtu. 1347'den 1350'ye kadar, Avrupa'nın nüfusunun muhtemelen üçte birini kırdığı tahmin edilmektedir. (Pirenne, 2005, s. 216)

---

[716] Bu çalışmada zaman zaman değineceğimiz K. Peter Kankrift'in 'Ortaçağ Dünyası'nda Felâketler-Yangınlar, Fırtınalar, Açlık Krizleri' (*Katastrophen in der Mittelalterlichen Lebenswelt – Brände, Strüme Hungersnöte*- 2003b) başlıklı çalışmasında yaşanan doğal felâketlere ve sonuçlarına ilişkin çok sayıda örnek yer almaktadır.

[717] 1270'den itibaren başlayan 'Krizi' tarımsal üretim kaybı ve hızla gelen açlık bağlamında ele alan çalışma için bkz. Montanari, 1999, s. 85-88.

Avrupa'nın 700 yılında yirmi beş milyon olan nüfusu, 1250 yılında yetmiş beş milyona ulaşacaktır.[718] Artan nüfusu besleyebilmek ve iskân edebilmek için önemli ölçüde orman varlığı yok edilmiş, bataklıklar kurutulmuş, dik dağ yamaçları dahi tarıma açılmış, verimsiz veya az verimli topraklar büyük bir cömertlikle terk edilmiştir.[719] Köylülerin daha çok tahıl ekebilmek için otlakları işgal ederek inek ve koyunları yerinden etmesi gübre üretimini düşürmüştür. İlginç olan husus, tarım adına yapılan yenilikler hasadı arttırmadığı gibi zayıflayan toprak nedeniyle buğday ve arpa üretiminde düşüş olmuştur. Günümüze ulaşan verilerden 1340'lı yıllarda girişimciler arasında büyük bir iflas dalgasının yaşandığı ve çoğu küçük işletmenin yok olduğu anlaşılıyor. (Nikiforuk, 2007, s. 69; Montanari, 1999, s. 85; Geremek, 1991, s. 94; Strothmann, 2005, s. 182)[720]

Avrupa'da 12. yüzyılın başlarından itibaren, artan nüfus ve toplam talebe bağlı olarak yaşanan fiyat artışları 14. yüzyılın ikinci yarısında başlayacak kriz dönemine kadar kesintisiz devam eder. Bu süreçte ekonomik birimlerde önemli kapasite artışları yaşanırken, artan tüketimle ticaret hacmi daha önceki dönemlerde olmadığı kadar büyüyecektir. Ancak 13. yüzyılın ikinci yarısında %10'luk nüfus artışına karşın, tarımsal alanda üretim artışı sağlayacak yeni tekniklerin geliştirilememesi ve tarım alanlarının fiziki sınırlarına ulaşılması tarım ürünü fiyatlarında artışı beraberinde getirecektir. 1287-1303 yılları arasında Paris çevresinde ekmeklik tahıl fiyatları iki katına çıkar. (Geremek, 1991, s. 94 vd.) Bu dönemin bir diğer sorunu nüfus artışı ve ticarî hayatta yaşanan gelişmelere bağlı olarak hızla biçimde yaşanan kentleşme olgusu olacaktır. Çoğu Avrupa kenti bu beklenmedik göç karşısında hazırlıksız yakalanmıştır.

---

[718] Bu artışın, 11.-14. yüzyıllar arasına yaşandığını savunan tarihçilere örnek olarak bkz. (Fossier, 2009, s. 49) Büyük Veba Salgını'nında nüfusunun yaklaşık %30'nu (kimi araştırmacılara göre %40) kaybedecek olan Avrupa, salgın öncesi nüfusuna ancak 1500 yılında ulaşabilecektir. (Romano ve Tenenti, 1993, s. 14). Veba salgının Avrupa'daki nüfus üzerine etkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Byrne, 2004, s. 58-62.

[719] Bu ekolojik vandalizme en iyi örneklerden biri kentleşme alanında görülmektedir. Avrupa'da 1240-1300 yılları arasındaki sürede her on yılda bir üç yüz yeni kent kurulmuş veya mevcut yerleşim merkezleri gösterdikleri gelişme sonucunda kent statüsü kazanmıştır. 1370 yılında bu rakam yüz elli, 1400'lerde yüzden az ve 1450'lerde ise sadece yirmi beştir. (Hergemöller, 1994a, s. 32)

[720] A. Nikiforuk Avrupa'da yaşanan bu kontrolsuz büyümeyi, Philip Ziegler'den yaptığı bir alıntıyla özetler: "Bu açıdan bakıldığında Kara Ölüm, çok uzun süre boyunca çok hızlı üreyen ve böyle bir lüks için gerekli kaynakları önceden sağlamamış bir toplumun ödediği kefarettir." (Nikiforuk, 2007, s. 70) Herlihy, ise 'Kara Ölüm'ün Avrupa'nın gördüğü en büyük çevre felâketi olarak tanımlamaktadır. (Herlihy, 1998, s. 7)

Bu arada feodal sistemin işleyişinde görülen sıkıntılar nedeniyle açığa çıkan köylü nüfusun kentler üzerinde yarattığı baskı da ayrı bir sorun teşkil etmektedir.

Diğer yandan uzun süren bir ılıman dönemden sonra, 14. yüzyılın başlarından itibaren, Avrupa'da iklim koşullarında bir kötüleşme yaşanmaya başladığını görüyoruz.[721] 1312 yılına ait bir Güney Almanya Kroniği'nde felâket şu cümlelerle tarif edilir: "1312 yılında bütün Almaya'da büyük ölümler oldu. Özellikle Ren Vadisi'ndeki insanların üçte birinin yaşamını kaybetmiş olabileceği düşünülüyor."[722] 1315 yılından itibaren soğuk ve nemli yaz ayları giderek sıklaşmaya başlar ve aynı yılın Nisan ayında başlayan sağnak yağmurlar, Kasım ayına kadar fırtınaya dönüşerek kesintisiz olarak devam eder. Yazın yaşanmadığı bu yılı (*Jahr ohne Sommer*) benzer koşullarda 1316 yılı takip edecektir. (Pfister, 2000, s. 24; Behringer, 2011, s. 143)

Ekili alanlarda toprakların aylarca donuk kalması, otlakların buzullarla kaplanması, nehirlerin donması, günlerce yüzünü göstermeyen güneş ve kısa yaz aylarında uzun yağmur dönemleri kırsal kesim insanına hasat yapma fırsatı vermez. Bu dönemde Avrupa'da yaşanan iklim değişikliği ilk etkisini tarımsal ürün üretiminde dramatik düşüşlerle göstermiştir. Bu üretim kaybı, özellikle yükselen tahıl fiyatlarıyla beraber olağandışı bir açlık ve sefalet döneminin ateşleyicisi olur.[723] 1315-1317/18 yıllarını kapsayan yaklaşık dört yıl boyunca, Avrupa topraklarında yaşanan açlık, o güne kadar yaşanmışların en büyüğü olarak tarihe geçecektir. (Le Goff, 1992, s. 285; Geremek, 1991, s. 95)[724] Bu korkunç kıtlıktan Atlantiğe kıyı olan coğrafî bölge başta olmak üzere, Fransa, İngiltere, Hollanda ve Almanya etkilenecektir. (Montanari, 1999, s. 85-86) Kırsal kesimde yoksulların ender öğünlerinde ısırgan otu, güvercin pisliği, kedi, köpek hatta çocuk yemeğe başladıkları biliniyor. (Nikiforuk, 2007, s. 70) Yine Windsheimer

---

[721] Avrupa'da 14. yüzyıl başlarında yağış yoğunluğu ve düşen sıcaklık değerleri (214-217), veba salgını ve Aziz Antonius Ateşi (217-218), 16. ve 17. yüzyılda yaşanan 'Küçük Buzul Çağı' (232-263) üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Lamb, 1989.

[722] "Anno 1312 ist allenthalben in Teutschland ein großer Sterb gewest, sonderlich am Rheinstrom, also daß man dafür gehalten, es wäre der dritte Teil der Menschen gestorben." Aktaran Vasold, 2003, s. 101.

[723] Wolfgang Behringer bu sıra dışı kıtlık döneminin ateşleyci dört ana unsurunu aşırı nüfus artışı, olumsuz hava koşulları nedeniyle tarımsal gıda üretimindeki düşüş, savaşlar ve iç karşıklıklar nedeniyle gıda ürünlerinin taşınma ve dağıtılmasındaki engeller ve kırsal kesim insanındaki tutuculuğun yeni çevre şartlarına uyumun önünde engel oluşturması olarak sıralamaktadır. (Behringer, 2011, s. 142) 1348 yılının politik gelişmeler ve Kilise'nin konumu bağlamında bir analizi için bkz. Bergdoldt, 2003, s. 30-33.

[724] Açlık dönemleri ve hastalıklar arasındaki ilişkinin tahlili için bkz. Behringer, 2011, s. 153-154; Romano ve Tenenti, 1993, s. 26-31.

1315 Kroniğinde yer alan ifadeler, açlığın hangi boyutlarda olduğuna tanıklık eder: "Her şey, köpek, at ve asılmış hırsız bile yendi."[725]

Yukarıda ana hatlarıyla vurgulamaya çalıştığımız hususlardan da anlaşılacağı üzere, veba Avrupa topraklarına ayak basmasından önce, özellikle Batı Avrupa'da yaşam koşullarında ciddî bir bozulmanın varlığı dikkatimizi çekiyor. Nüfus artışı, iklim koşullarında bozulma, gerileyen tarımsal üretim, yükselen fiyatlar, yaygın açlık ve feodalite gibi geleneksel bir örgütlenme modelinde oluşan çatlaklar bu olumsuz tabloyu oluşturan ana unsurlar olarak karşımıza çıkıyor.[726]

7.4.1.2. Salgının Avrupa'ya Girişi ve Yayılması

Yukarıda belirtildiği gibi İstanbul'un 6. yüzyılın ortalarında yaşadığı büyük salgından sonra vebanın Batı dünyasındaki saldırıları dokuz ila on iki yıllık molalarla 8. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür.[727] Daha sonra 14. yüzyıla kadar süren uzun bir sessizlik dönemi yaşanacaktır. Bu sessizlik döneminde, Avrupa topraklarında doğal felâketlerin

---

[725] "*allerleyß, hund, pferd und dieb vom Galgen gefreßen*." Jankrift, 2003b, s. 124.
Dönemin kronistleri, yaşanan açlık felâketinin nedenlerini Tanrı'nın insanlara verdiği ceza olarak yorumlamakta ve doğaüstü nedenlere bağlamaktadırlar. (Behringer, 2011, s. 142)

[726] Avrupa'da yaşanan veba salgını üzerine yapılan çalışmalarda genellikle İngiliz din adamı Thomas R. Malthus'un (1766-1834) nüfus teorisine atıf yapılmaktadır. Bazı yazarlar 13. yüzyılın sonlarından itibaren beliren ekonomik gerilemenin ve devamında yaşanan veba salgınını Malthus'un nüfus teorisiyle açıklama çabası içindedirler. Bilindiği üzere Malthus 1798 kendi adını belirtmeden yayımladığı çalışmasında insanların sınırsız mutlulukla ilgili beklentilerinin temelsiz olduğunu, çünkü nüfusun her zaman üretimden hızlı artacağını öne sürdü. Malthus'a göre nüfus sürekli olarak toplumda yaşam standardını aşan biçimde artıyor ama savaşlar, salgın hastalıklar, kıtlıklar sayesinde kritik sınırın aşılması önlenebiliyordu. Nüfusun aşırı artışını ancak doğum kontrolü, sefalet önleyebilirdi. Malthus'un prensipleri iktisat yazınında uzun bir süre etkili olmakla birlikte giderek önemini kaybetti. Bugün Malthus'un nüfus kuramının geçerli olamayacağı anlaşılmıştır. Bu bağlamda Büyük Veba Salgını, öncesinde ve sonrasında yaşanan kıtlık ve ekonomik krizleri sadece Malthusçu yaklaşımla açıklayabilmenin imkânsızlığı ortadadır. Yine bu çalışmanın ilerleyen aşamalarında Avrupa tarihinde yaşanan köklü değişimleri *sadece* veba salgını ile açıklama çabalarının eksikliğine değinilecektir.
Ortaçağ halklarının ölümcül salgın hastalıklara bu denli hızlı yenik düşmelerinin sebepleri üzerine doktrinde açıklama modeli olarak tartışılan, Malthusçu ve Marksist yaklaşımların eleştirisi için bkz. Herlihy, 2007, s. 28-37.

[727] Tarih boyunca yaşanan veba salgınlarının dönüşüm sıklığı konusunda araştırmacılar arasında farklı görüşler söz konusudur. Bu durum bazı araştırmacıların yöresel düzeyde baş gösteren salgınları göz ardı etmelerinden, sadece kitlesel ölüme neden olan salgınları değerlendirmeye almalarından kaynaklanmaktadır. Bir diğer neden olarak henüz araştırılmamış alanların bilgi eksikliğinin varsayımsal olarak giderilmesidir. Naphy ve Spicer (2006, s. 18), Batı dünyasında vebanın her dokuz ila on iki yılda bir geri döndüğünü, doğu dünyasında ise bu aralığın daha kısa olduğunu (beş ila on yılda bir) belirtiyorlar. A. Nikiforuk'a (2007, s. 68) göre ise veba salgınları 1348'den başlamak üzere 1720 yılına kadar yaklaşık üç yüz yıl boyunca iki ile yirmi yıllık aralarla ancak giderek azalan yoğunlukta, geri dönecektir.

sonucunda ve bizzat insan eliyle, büyük bir salgının ortaya çıkmasına uygun bir ortam yaratıldığını söyleyebiliriz.

Kıta Avrupa'sına 1347 yılının Ekim ayında İtalya'nın Messina Limanı'ndan giriş yapan *Yersinia pestis*'in (Yersin Basili)[728] uzun yolculuğuna Moğolistan ve Gobi Çölü'nden başladığını biliyoruz. Hastalık bu bölgeden doğuya ve batıya doğru iki yönden yayılacaktır. Çin'de 1331-1353 yılları arasında yaşanan salgın büyük olasılıkla nüfusun %65'lik kısmını yok etmiştir. 1393 yılına gelindiğinde Çin'in nüfusu yüz yirmi milyondan doksan milyona gerilemiştir; böylelikle Çin'in altmış yıl içinde salgın nedeniyle nüfusunun %25'ni kaybetmiş olduğunu anlıyoruz. Çin'deki büyük salgın üzerine yayılan söylentiler 1346 yılında Avrupa'ya ulaşır. Batı'ya doğru hareket eden kollardan biri Semerkant üzerinden, Hazar Denizi'nin güneyine ve oradan da Pers İmparatorluğu'na ulaşacaktır.[729] Hastalığın diğer kolu ise 1338-1339 yıllarında Nesturi Hıristiyan toplumların yaşadıkları Balkaş Gölü yakınlarındaki Issık-Kul'da çok sayıda insanı öldürerek, nihayet 1345 yılında Kırım'a ulaşır. Buradan da Avrupa kıyılarından, her gün çok sayıda ticarî geminin yanaştığı Kaffa (günümüzde Feodosiya) Limanı'ndan bir Ceneviz gemisine sıçrayarak Eski Kıta'ya doğru uzun yolculuğuna başlar.

Yersinia pestis 1347 yılında döneminin en önemli ekonomik ve ticarî merkezlerinden biri olan İstanbul'a ulaştığında bu aynı zamanda hastalığın tüm doğu Akdeniz havzasına bulaşacağı anlamına geliyordu. Nitekim İskenderiye, Kahire, 1347 yılında, Kıbrıs, Suriye, Filistin, Arabistan Yarımadası, Anadolu ise 1348 yılında vebayla tanışırken; İstanbul'dan diğer bir kol Polonya'ya doğru yavaşça yola çıkacaktır. (Janktrift, 2005b, s. 232) Ancak burada bizi ilgilendiren husus salgının, İtalya'nın Messina Limanı'na doğru hareket eden güney-batı koludur. Çünkü hastalığın Avrupa topraklarına girişi bu noktadan olacaktır. (Napy ve Spicer, 2006, s. 28-29; Tuchman, 1995, s. 97 vd.)

---

[728] İsviçreli bakteriyolog-hekim Alexandre Yersin 1894 yılında, Japon hekim S. Kitasato ile aynı günlerde sığır vebası basilini bulmuştur. Bu nedenle basil *Yersinia Pestis* olarak anılmaktadır.

[729] Hastalığın Doğu Akdeniz ve Asya ülklereindeki seyri ve verdiği kayıplar üzerine çok sayıda tanıklık söz konusudur. Bunlardan biri de gezgin İbn Battûta'nın *Seyahatnâmesi*'nde yer alır. İbn Battûta, Çin seyahatında İskenderiye ve Kahire'de hergün, aralarında daha önce dostluk kurduğu, binlerce insanın yaşamını yitirdiğini belirtir: "İskenderiye'de veba bir günde binseksen kişiyi alıp götürdükten sonra yavaşlamıştı. Sonra Kahire'ye doğru yola koyuldum. Duyduğuma göre burada veba hâkimken ölenlerin sayısı bir günde yirmibine dayanıyormuş! Daha önce orada tanış olduğum tüm üstadlar ve şeyhler mevtaydı şimdi!" (*İbn Battûta Seyahatnâmesi*, c. II, s. 925) Bu arada kendisi de Fas yolculuğu sırasında annesini vebadan kaybettiğini öğrenecektir. (*İbn Battûta Seyahatnâmesi*, c. II, s. 930)

Sicilya adasındaki Messina'dan başlayan salgın hızlı biçimde ticarî ulaşım rotasını izleyerek Cenova, Floransa, Pisa ve Venedik'e sıçrar. 1348 yılında Marsilya gibi diğer liman kentlerinin yanı sıra İtalya'nın iç kesimlerinde ve Fransa'da Montpellier, Narbonne, Carcassonne, Toulouse, Montabaun, Bordeaux ve Avignon'da salgın baş gösterir. Salgın Fransa'dan, ticaretin yoğun olduğu rota üzerinden, Hollanda ve İngiltere'ye; diğer yandan kuzeye harekette Norveç'e ve 1350 yılında İsveç'e ulaşır. 1350 yılına gelindiğinde hastalık sadece kuzey Avrupa'da değildir artık, batıda, İskoçya, İzlanda, Grönland ve Shetland'ı da etkisi altına almıştır. 1351 yılında güneyden Almanya ve İsviçre topraklarına giriş yapan salgın kuzey ve doğu istikametindeki hızlı hareketiyle 1352 yılında Rusya'ya ulaşacak[730] daha sonra güneye kıvrılarak Ukrayna'yı teslim alacaktır. Böylece veba salgını beş yıl sonra arkasında milyonlarca ölü bırakarak, 1346 yılında başladığı noktaya, Kırım'a geri döner. (Napy ve Spicer, 2006, s. 29-30; Herlihy, 2007, s. 16-18; Vasold, 2003, s. 108 vd; Bulst, 2005, s. 142; Biraben, 1996, s. 399-400)[731]

7.4.1.3. Veba Hastalığı ve Türleri

İnsanlarda iki ile sekiz günlük kuluçka süreleri sonunda ölümle sonuçlanan veba hastalığının Moğolistan bozkırlarında tarla fareleri, dağ sıçanları ve sincap benzeri kemirgenler tarafından yaygın olarak taşınan Yersin Basili'nden kaynaklandığı biliniyor. Bu bağlamda vebanın aslında bir insan hastalığı olmadığını, kemirgenlerde taşınan pireler aracılığıyla insanlara bulaştığını ve hijyen koşullarının hastalığın bulaşması ve yayılmasında hayatî önem taşıdığını söyleyebiliriz. Sadece taşıyıcı kemirgenlerin izledikleri güzergâh salgınlara pandemik karakter kazandırmaz. Aynı zamanda insanlar, bedenlerinde ve giysilerinde taşıdıkları pireler aracılığıyla hastalığın yayılmasına olanak verirler.

Avrupa topraklarında 1347 yılından itibaren görülen veba üç farklı türle karşımıza çıkıyor; hıyarcıklı veba, akciğer vebası ve septisemik veba. Pire ısırığı ile bulaşan ve en

---

[730] Salgın güzergâhı ve merkezlere ulaşma tarihleri üzerine genel bir uzlaşma söz konusu olmakla birlikte, kaynaklar arasında farklılıklar da söz konusudur.

[731] Salgının seyrettiği güzergâhın bölgeler (ülkeler) itibariyle ayrıntılı analizi için bkz. Bergdolt, 2003, s. 33-98; Vasold, 1991, s. 38-51. Yine salgının Almanya'da izlediği seyir üzerine ayrıntılı çalışmalar için bkz. Fößel, 2005, s. 7- 22; Jankrift, 2003a, s. 88-97.

sık görülen veba türü olan hıyarcıklı veba, yüksek ateş, baş dönmesi, bulantı, ışığa duyarlılıkla ortaya çıkar. Yüksek ateşle birlikte hasta hezeyanlar görmeye başlar. Kasıklarda, koltuk altlarında ve boyunda oluşan şişlikler, irin dolu torbalara dönüşür ve nihayet hasta bir hafta içinde ölür. Tüm veba vakalarının dörtte üçünü oluşturan hıyarcıklı veba insandan insana bulaşmaz ve ölüm oranı %20 ile 75 arasında değişir. İnsandan insana bulaşan tek veba türü olan akciğer vebası ise, kana karışan veba basilinin akciğerlere yerleşmesiyle veya hava yoluyla solunmasıyla ortaya çıkar. Zatürre benzeri klinik bir tablo ortaya koyan ve insandan insana bulaşabilme özelliğine sahip olan bu türde üç günün sonunda hasta kaybedilir. Akciğer vebasında ölüm oranı %90-95 civarındadır. Özellikle iklim koşullarının akciğer vebasının yayılmasında etken olduğu düşünülmektedir. Örneğin soğuk havaların akciğer vebasının akciğerlere yerleşmesini kolaylaştırdığı biliniyor. Bakterilerin kanla bütün vücuda yayıldığı septisemik vebanın belirtiler ani yüksek ateş, deride döküntü olarak ortaya çıkar. Ölüm oranının %100'e yakın olduğu bu türde hasta yirmi dört saatte ölür. (Bulst, 2005, s. 146; Herlihy, 2007, s. 13-14; Strothmann, 2005, s. 180)

Veba hastalığı Avrupa topraklarında gerçek yüzünü gösterdiği ilk andan itibaren farklı isimlerle anılmıştır. Çağdaşları tarafından ilk olarak 'En Büyük Veba/Salgın' (*pestilantia maxima*) veya 'Büyük Ölüm' (*mortalitas magna*) olarak tanımlanmıştır. Vebayı, 'Kara Ölüm' olarak ilk kez 16. yüzyılda, İsveçli ve Danimarkalı kronistler yazdıkları metinlerde kullanmışlardır. Ancak 'Kara Ölüm' (*mors nigra*) tanımını ilk kez bir Flaman Astrolog Simon de Covinus bir şiirinde (1350) kullanmış, ancak daha sonra tanım Latince, daha teatral bir ifadeyle, 'Korkunç Ölüm' (*mors atra*)[732] haline dönüşmüştür. Hastalığın ilerleyen yüzyıllarda 'kara'[733] ölüm olarak adlandırılması, derinin altında ortaya çıkan mavi-siyah kanamalardan kaynaklanmaktadır. (Byrne, 2004, s. 1; Schipperges, 1993, s. 104; Bulst, 2005, s. 145; Herlihy, 2007, s. 10)

---

[732] Latince *atra* sıfatı karanlık, korkunç, iflah olmaz, kara anlamlarına gelmekte ve doğrudan kara-siyah (renk) anlamına gelen *nigra*'dan ayrılmaktadır. Latince'de, veba kelimesi için *pestis*, *pestilentia* kullanılmaktadır.

[733] Yaklaşık iki yüz yıldır Batı dillerine yerleşmiş haliyle 'Kara Ölüm'ün (*Der Schwarze Tod*, Alm.; *The Black Death*, İng.) 'kara'sı korkutucu, ürkütücü, irkiltici anlamını taşımaktadır. Kelime İngilizce'de ilk kez 1823 yılında bir din adamının eşi olan Elizabeth C. Penrosa'nin İngiltere tarihini anlattığı okul kitabında, Almanca'da ise, 1832 yılında, hekim J. F. K. Hecker'in *14. yüzyılda Kara Ölüm* (*Der Schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert*) isimli (Bkz. Kaynakça; Hecker, 1832) eserinde kullanılmıştır. Hecker'in kitabı 1833 yılında İngilizce'ye çevrilmiş ve 'kara ölüm' kavramının Avrupa'da tanınması böylece başlamıştır. (Jankrift, 2003a, s. 85; Bryne, 2004, s. 1; Herlihy, 2007, s. 10-11)

7.4.1.4. Kurban Sayısı

Veba salgının boyutları en iyi ortaya koyacak unsurlardan biri kuşkusuz nüfus ve işgücü üzerindeki yok edici etkisidir. Avrupa'nın 13. yüzyıldaki nüfusuna yeniden ancak 16. yüzyılda ulaşabilmesi ne denli büyük bir salgın ve giderek ekolojik felâketin yaşandığına en iyi delilidir.[734] Öncelikle bu dönüşüme zemin oluşturan unsurlara kısaca değinelim. Salgın sonunda ortaya çıkan nüfus kaybı, büyüklüğü itibariyle, araştırmacıların üzerinde hem fikir oldukları konuların başında gelmektedir. Ancak oran ve rakam telafuz edilmeye başlandığında sorunlar ortaya çıkmaktadır. Biz burada bazı araştırmacıların, salgın süresince verilen kayıplar üzerine yaptıkları araştırmalardan elde ettikleri bulgulara değinmekle yetineceğiz. Buna göre Norveçli tarihçi O. J. Benedictow'un yakın tarihli çalışmasına göre bazı ülkelerdeki kayıpların ülke nüfusuna oranı şöyledir: Bugunkü İspanya %60-65, İtalya %50-60, Fransa %60 ve İngiltere %62,5. Bu türden araştırmaların güvenilirliği kuşkusuz salgının yaşandığı şehir veya ülkede tutulan kayıtların varlığıyla doğru orantılıdır. Örneğin çok ayrıntılı belge ve kayıtların günümüze ulaştığı Toskana'da tahmin olunan %50-60 aralığındaki oranın güvenilirlik derecesi çok yüksek iken, Almanya gibi yeterli kayıtların olmadığı ülkelerde güvenilir tahminler yapabilmek mümkün değildir. Benedictow'göre tüm Avrupa göz önünde bulundurulduğunda ise, yaklaşık seksen milyonluk nüfusun elli milyonun, yani %60'nın, vebaya kurban gittiğini söylemek mümkündür. (Jäckel, 2005, s. 163-164)

Salgının bu denli yüksek insan kaybına neden olduğu öngören çalışmalara karşın, tıp tarihçisi Manfred Vasold gibi Avrupa'da bazı bölgelerin salgınla hiç karşılaşmamış olmasından hareketle, üçte bir oranında bir nüfus kaybını öngörmenin büyük abartı olacağını düşünenler de vardır. (Vasold, 2003, s. 123) Ancak salgını konu alan araştırmaların önemli bir bölümünde kayıpların toplam nüfusa oranı %30 civarındadır.

[734] Ekolojik çevrenin tahrip edilmesi, fauna ve floranın yok edilmesi sonucunda yaşanan salgınları, iklim tarihi ve iklim koşullarındaki bozulmanın kültürel çerçevesi bağlamında inceleyen bir çalışmalar için bkz. (Behringer, 2011; Ruddiman, 2010). Özellikle Büyük Veba Salgını için (Behringer, 2011, s. 145-148; 151 vd.) ve Avrupa'da 16. yüzyılda yaşanan Küçük Buzul Çağı'nın dinsel fanatizm, cadı avları ve Yahudi takipleri üzerindeki etkisi için bkz. (Behringer, 2011, s. 165-195). İklim araştırmacısı W. F. Ruddiman'in kitabının, karbondioksit salınımı ve çevresel ısınma nedeniyle iklim şartlarında görülen ani değişimlerin veba ve benzeri salgınları nasıl etkilediği üzerine yapılmış önemli bir inceleme olduğunu belirtelim.

Yaklaşık %30'luk bu oranın[735] alt-üst uç değerleri ise %25 ve %40'tır. Genel kabul gören %30 oranının rakamlarla ifadesi ise yaklaşık otuz milyon kişidir. (Nikiforuk, 2007, s. 68; Jankrift, 2003, s. 182; Naphy ve Spicer, 2006, s. 30) Bu sayıya ulaşmada kullanılan önemli kaynaklardan biri Papa VI. Clemens'in (1291-1352) yaptırdığı hesaptır.[736] Buna göre yetmiş beş milyon nüfuslu[737] Avrupa'nın %31'ne tekabül eden yirmi üç milyon sekiz yüz kırk bin kişi salgın nedeniyle yaşamını yitirmiştir. (Tuchman, 1995, s. 98; Naphy ve Spicer, 2006, s. 30)[738] Veba salgınının kurban sayısı üzerinde yürütülen tartışmalar bu çalışmanın boyutlarını aşan nitelikte olduğu için biz ortalama %30'luk nüfus kaybı oranını veri olarak alacağız.

Bu konuyu sonuçlandırmadan önce üç noktaya dikkat çekmeyi gerekli görüyoruz. Öncelikle belirtilmesi gereken husus, birçok kaynakta anılan nüfus kayıpları doğrudan veba salgınına atfedilmektedir. Aslında salgının dolaylı etkilerinin sonuçları olarak

---

[735] Delumeau, Fransız şair, din adamı ve kronikçi Jean Froissart'a (1333-1405) atfen, %30 can kaybı ortalamasının büyük kayıp veren İtalya, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde tutturulduğunu belirtiyor. (Delumeau, 1985, s. 143; Jäckel, 2005, s. 162) Herlihy ise 14. yüzyılın ikinci yarısında salgından en çok etkilenen ülkelerden İngiltere ve Fransa'da, bazı kentlerde ve kırsal kesimde nüfus azalışının %70-80 oranına ulaştığını belirtiyor. (Herlihy, 2007, s. 7) Bulst (2005, s. 144), İngiltere'de can kaybının nüfusun %40'na ulaştığını, Arno Borst (1995, s. 118) ise 1348/49 yıllarında veba kurbanlarının salgın yaşanan bölgelerde toplam nüfusun 1/8 ila 2/3'nü oluşturduğunu belirtiyor. Ortaçağ İslam ve Katolik tıbbı uzamanı Heinrich Schipperges (1993, s. 105), Avrupa'da veba salgını süresince ölüm oranının %12 ilâ %60 arasında değiştiğini, ortalamanın %30 olduğunu, bu oranın da altmış milyonluk Avrupa nüfusunda yaklaşık on sekiz milyonluk bir insan kaybı anlamına geldiğini belirtiyor. D. Jäckel (2005, s. 162) yerinde bir yaklaşımla, Büyük Veba Salgını'na ilişkin kayıplar söz konusu olduğunda, Froissart gibi dönem kaynaklarında çoğunda yer alan 'nüfusun üçte birinin yok olduğu' tespitinin, Yuhanna'nın *Vahiy Kitabı*'ında yer alan "İnsanların üçte biri bunların ağzından fışkıran ateş, duman ve kükürtten, bu üç beladan öldü" (Va. 9,18) ifadesinden alındığına dikkatimizi çekiyor.
Salgın yıllarında Avrupa nüfusu ve vebadan ölüm oranları üzerine bölgeler (ülkeler) itibariyle ve genel olarak (Avrupa çapında) verilen rakamların farklılığı dikkat çekicidir. İlginç olan husus bu çalışmada alıntı yaptığımız araştırmaların hemen hepsi, ayrıntılı demografik etüdlere dayanan, dönem kroniklerinden, Kilise ve belediyelerin nüfus kayıtlarından derlenerek kestirim yapılan çalışmalara dayanmaktadır. Biz oluşan bu farklılıkların büyük ölçüde, araştırmacılar tarafından model oluşturulurken kullanılan 'varsayım'ların farklılığından kaynaklandığına inanıyoruz.

[736] Kara Ölüm'ün yayılmaya başlamasıyla dönemin tarih yazıcıları ve doktorlar tarafından ayrıntılı biçimde tasvir edildiği metinlerin yazılmaya başladığını görüyoruz. Bu metinlerin en iyi örneklerinden biri Avignon'da ikamet eden Papa VI. Clemens'in hekimi, kendisi de vebaya yakalanan, Guy de Chauliac tarafından kaleme alınan *Chirurgia*'dır (Cerrahî). Ancak kurbanların sayısının merkezî bir otorite tarafından tutulması daha geç bir dönemde başlar. Örneğin Floransa'da defin sayısını kontrol etmek üzere defter tutma (*Libri dei morti*) ve bildirimde bulunma zorunluluğu getirilmesi 1377'ye denk düşer. (Herlihy, 2007, s. 21; Grochol, 1994, s. 128; Vasold, 2003, s. 109)

[737] Romano ve Tenenti nüfusun seyri için örnek aldıkları iki çalışmadaki rakamlara göre, 1300 yılında yetmiş üç milyon olan Avrupa nüfusu 1450 yılında elli bir milyona, 1400 yılında ise kırk beş milyona düşmüştür. Yine başka bir araştırmaya göre 1340 yılında Fransa'nın yirmi bir milyon, Almanya'nın on dört milyon ve İngiltere'nin dört buçuk milyon olan nüfusları, 1470 yılında sırasıyla on dört milyon, on milyon ve üç milyon olarak hesaplanmıştır. (Romano ve Tenenti, 1993, s. 14-15)

[738] Papa VI. Clemens'in yaptırdığı hesapta ölü sayısının kırk iki milyon sekiz yüz otuz altı bin dört yüz seksen altı olduğuna dair görüş için bkz. Bulst, 2005, s. 144.

görülmesi gereken, yaşam standartlarında bozulma, salgın sırasında gerçekleşen diğer doğal felâketlerden kaynaklanan sorunlar, sağlık hizmetlerinin görülmesinde aksama, yoksulluğun artması nedeniyle beslenme eksikliği ve nihayet bağışıklık sistemi zayıflayan bedenleri diğer salgın hastalıklara açık hale gelmesi gibi unsurlar ölüm oranlarını artırmaktadır. Diğer yandan Avrupa'da salgının yaşandığı ülkeler, kentler ve diğer yerleşim merkezleri arasındaki nüfus kayıpları önemli farklılıklar göstermektedir. Örneğin Floransa, Venedik gibi kentler nüfuslarının yarısına yakın kısmını (bazı hesaplara göre %60'nı) kaybederken, İtalya salgının en çok etkilediği ülkelerden biri olacaktır. Yine 1348'in ortalarında İngiltere'ye ulaşan salgın üç milyon yedi yüz binlik nüfusun üçte birini yok edecektir. Bavyera, Bohemya, Silezya ve güney Hollanda gibi şanslı bölgeler hemen hiç kayıp vermeden salgını atlatırken (Vasold, 2003, s. 114); buna karşılık yine Almanya'da, örneğin Magdeburg'da %50, Bremen'de %70, Hamburg'da ise nüfus kaybı %50 ilâ 66 arasında olacaktır. Salgın Norveç için tam bir felâket olurken, İsveç'i önemli ölçüde etkileyecek buna karşın Finlandiya'ya hemen hiç dokunmayacaktır. (Vasold, 2003, s. 115; Delumeau, 1985, s. 143) Bu farklılıklar ülke içindeki bölgeler arasında bile belirgin bir şekilde izlenebilmektedir. Kurban sayılarındaki bu aşırı farklılıklar, Manfred Vasold (2003), ve Klaus Bergdolt'un (2003) çalışmalarında ayrıntılı bir şekilde açıklandığı üzere, henüz daha ayrıntılı biçimde çalışılmamış ülke ve bölgelerin varlığından da kaynaklanmaktadır. Diğer önemli husus, Vasold'un da dikkat çektiği üzere, salgına verilen 'kurban sayısı' en başından itibaren tarih yazıcılarının ve tarihçilerin en çok genelleştirdikleri ve abarttıkları konulardan biri olmuştur. Zaman içinde tarihçiler tarafından veba kurbanlarının sayısı yirmi milyondan otuz milyona, hatta kırk milyona kadar çıkartılmıştır. (Vasold, 2003, s. 118)

7.4.1.5. Salgınla Mücadele ve Tedavi Yöntemleri

Salgının başladığı andan itibaren vebanın, başta hekimler olmak üzere eğitimli kesimlerin ilgi odağı haline geldiğini söylemek abartı olmaz. Yapılan araştırmalar salgının başladığı ilk yıllarda veba üzerine yirmi beş tane incelemenin yayınlamış olması ilginin boyutu hakkında fikir verebilir.[739] Bugüne kadar ayrıntılı dökümü yapılmamış hekim reçeteleri, şehir yönetimlerince kaleme alınan düzenleyici ve

[739] Bulst (2005, s. 148), bu ilk yirmi beş incelemenin sadece ikisinde, yazarların vebaya neden olarak Tanrı'nın öfkesini gördüklerini belirtiyor.

kısıtlayıcı nizamnameler göz önünde bulundurulduğunda, Erken Yeniçağ'a kadar döneme ilişkin, büyük bir yekün oluşturacak malzemenin varlığı söz konusu olacaktır. (Bulst, 2005, s. 147)

Resim 9

Bu alanda ilk çalışmayı yaptıranlardan biri, salgının boyutları ve hızı karşısında dehşete düşen Fransa Kralı VI. Philippe'dir. 1348 yılının Ekim ayında Kral, Paris Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne vebanın nedenlerinin ve tedavi önlemelerinin araştırılması talimatını verir. Hazırlanan rapora göre vebanın birincil nedeni kozmik evrende gezegenlerin dizilimidir: o dönemde Satürn, Jüpiter ve Mars, Kova Burcu'nun etkisi altındadır. Diğer bir neden bozulmuş sular ve zararlı gıdalardır. Yine hastalığın doğrudan bulaşma riskinin kesin olduğu vurgulanır. O halde vebaya karşı korunma yöntemleri nelerdir? Paris Üniversitesi'nde kurulan 'veba komitesi'nin üyesi Üstad Simon de Couvin raporunda öncelikle şu öneride bulunur: her kim besleyici olmayan gıdalarla kötü biçimde beslenirse, en basit rastlaşma da bile hastalığı kapar. Paris Kurulu raporunda hijyen şartlarının ve yaşam tarzının iyileştirilmesi üzerine bazı önerilerde bulunur: evlerde ve umuma açık alanlarda tütsüler yakılmalı, kanatlı hayvan etinden veya çok yağlı etlerden uzak durulmalı, uykuya gün ağardıktan sonra devam edilmemeli, kahvaltıda çok az içilmeli, geceleri dışarı çıkılmamalı, ağır perhizlerden, çalkantılı ruh halinden ve sarhoş olmaktan kaçınılmalıdır. Nihayet ishal kuşku uyandırır, banyolar tehlikelidir, kadınlarla cinsel ilişki ise öldürücüdür. (Schipperges, 1990, s. 81-82; Bulst, 2005, s. 147-148; Tuchman, 1995, s. 106-107; Jankrieft, 2003b, s. 198-202)[740]

Büyük Veba Salgını'ndan yaklaşık iki yüzyıl önce Bingenli Azize Hildegard veba hastasının acılarını azaltmak üzere bitkisel bir reçete önerir: "Büyük acılarla ölüme götüren hıyarcıklı vebaya karşı yılanyastığının (buzağı otu) kök ve yapraklarından vermek suretiyle huzurlu bir son hazırlanabilir."[741]

Büyük Salgın döneminde, şaşırtıcı biçimde, vebalıların toplumdan tecrit edilerek salgının yayılmasının engellenmesine başvurulmadığını görüyoruz. Bu bağlamda istisnalar dışında veba hastalarının özenli bakımı için ilâve tedbirlerin alınmamış olması da dikkat çekicidir. Her ne kadar eski giysi ticaretine yasak getirilmesi, ölenlerin ardından düzenlenen ayin ve ölüm yemeği benzeri etkinliklere kısıtlama getirilmesi,

---

[740] Paris Üniversitesi Tıp Fakültesi'nce hazırlanan Rapor'un (06 Ekim 1348) vebanın nedenlerine ilişkin bölümünün İngilizce çevirisi için John Abert tarafından hazırlanan kaynak derlemelerine bakılabilir. (2005, s. 41-45) Metinde nedenler; "1. Concerning the Universal and Distant Cause, 2. Concerning the Particular and Near Cause, 3. Concerning Prognostications and Sings" olmak üzere üç başlık altında toplanmakla birlikte, 3. neden ilk iki nedeni birleştirmektedir.

[741] "(*De herba Aaron*) Bei der Pest mit schwarzen Beulen, welche mit schmerzhaften Tode, endet, soll man die Blätter und die Wurzel geben, um ein ruhiges Ende zu bewirken." *Naturkunde*, s. 27.

salgın nedeniyle cenaze çıkan evlere girilmemesi gibi önlemler İtalya'da uygulansa da, bunların salgının yayılmasını önlemekten çok uzak olduğu aşikârdır. İlk karantina önleminin salgından yaklaşık yirmi yıl sonra, 1377 yılında, yöresel bir salgın sırasında otuz gün süreyle liman kenti Ragusa'da (Dubrovnik) uygulandığını, sadece veba hastalarının kabul edildiği hastanelerin ise ilk kez 1423 yılında Venedik'de kurulduğunu görüyoruz. Almanya'da daha geç tarihlerde (1473) hayata geçirilen bu sınırlı örnekler (*Pesthäuser*) dışında hastaların sağlıklı olanlardan tecrit edilmesi, giderek kapatılması ve benzeri uygulamaların yaygınlaşmasının uzun zaman aldığı anlaşılıyor. N. Bulst yerinde bir yaklaşımla sadece veba hastalarına özgü bir tedavi ve bakım merkezi oluşturmanın yüksek maliyeti nedeniyle denenmemiş olduğunu, yine karantina uygulamasının anılan dönemde, özellikle Akdenize kıyısı olan Güney Avrupa Ülkeleri'nden yapılan ticareti uzun dönemde olumsuz etkileyeceğinden korkulduğu için başvurulmadığına işaret ediyor. Yine hastalıktan koruyucu ve salgının yayılmasını engelleyen sistematik önlemlerin, muhtemelen hekimlerin bilgisizliklerinden kaynaklanan nedenlerle, hayata geçirilmesinin ancak iki yüzyıl sonra gerçekleştiğini görüyoruz. (Bulst, 2005, s. 156-157; Herlihy, 2007, s. 89; Strothmann, 2005, s. 187-188; Jankrift, 2003b, s. 202-209)

Ortaçağ'ın Dünyası'nda hastalıklarla mücadele sadece hekimlerin ve geleneksel halk tıbbının araçlarıyla yapılmıyordu kuşkusuz. Din, insanların her felâkette olduğu üzere veba salgınında da, sığınacağı son liman konumundaydı. Katolik Kilisesi de Büyük Salgın döneminde, bu felâket karşısında çaresiz olduğunun farkına çok çabuk varsa da, olabildiğince insanlara umut vererek, dirençlerini yüksek tutmaya çalışıyordu. Bu girişimlerin salgın üzerinde etkisi olduğunu söyleyebilmek mümkün değilse de, insanlar üzerinde, en azından Hıristiyanlığın etik değerlerini insanlara anımsatması nedeniyle olumlu etkilerinin olduğu anlaşılabilir. Kilise salgın döneminde başta Bakire Meryem olmak üzere, Azizler Kültü ve Kilise Pederleri'ni kullanarak kararlı bir mücadele yürütmüştür. Düzenlenen geniş katılımlı dualar ve ayinlerde veba salgını, işlenen günahların Hıristiyanlar tarafından ödenmesi gereken bedeli olarak formüle edilecektir. Bu bedel ödenmeden Tanrı'nın öfkesinin dinmeyeceği söylemi Kilise'nin, salgın

karşısında, kendisinden yardım bekleyenlere karşı içinde bulunduğu çaresiz durumu kamufule etmek için kullandığı bir araçtır.[742]

Veba daha önce yaşanmış hiçbir bir salgında veya felâkette olmadığı kadar insanları savunmasız ve korunmasız bırakmıştır. Yaşanan çaresizlik giderek daha fazla insanı Kilise'nin korunmasından medet umar hale getirecektir. Veba'dan korunmak, hastaları tedavi edebilmek için azizlerden yardım istemek gündelik yaşamın bir parçasıdır. Artık kentlerde dualar, ayinler ve dinî geçit alayları doğrudan, Kilise'nin bir insiyatifi olmaktan çok halkın ani gelişen tepkileriyle düzenlenmektedir. Diğer yandan Papa'nın himayesinde, 1348 yılındaki örnekte görüldüğü üzere, çok geniş katılımlı ayinler düzenlenmekte, başta Bakire Meryem olmak üzere, Hıristiyan dünyasının bildik Azizleri ve şehirlerin koruyucu melekleri yardıma çağırılmaktadır. Bulst (2005, s. 150), vebadan kurtuluş için yardıma çağırılan on dört isimlik bir listenin varlığından söz eder. Erken Hıristiyanlığın en ünlü ve en çok tasvir edilen din şehitlerinden biri olan Aziz Sebastian (öl. 288), Justinianus Vebası'ndan itibaren veba hastalığına karşı yardımı istenen ilk azizdir. 7. yüzyıldan itibaren, genellikle bir ağaç veya sütuna bağlanmış bedenine, vebayı temsilen saplanmış çok sayıda okla[743] tasvir edilen Aziz Sebastian, Jacobus de Voragine tarafından Roma ve Pavia'da yaşanan veba salgınını yenen Aziz olarak tanımlanır. Birçok tasvirde İsa'nın çarmıştaki acı çeken bedenini çağrıştıran Aziz Sebastian'ın da Tanrı'nın veba olarak yere inen öfkesini, oklar aracılığıyla bedeninde topladığına ve böylelikle insanlığı vebadan kurtardığına inanılır. (De Voragine, 2006, s. 85; Fichtinger, 1995, s. 344; Bulst, 2005, s. 150-151; Byrne, 2004, s. 94-95; Naphy ve Spicer, 2006, s. 44)

---

[742] Büyük afet dönemlerinde verilen tepkiler ve hastalıkların insanoğlunu sınadığına/kutsadığına dair inanç tek Tanrılı dinlerde büyük ölçüde ortaktır. Bu benzerlik üzerine Dols şu örnekleri veriyor: "Hadisler büyücülük, nazar ve cinleri açık açık hastalık yapan etkenler olarak görürken sonuçta hadis ve hadis yorumcuları hastalık ve rahatsızlıkların sebebi hakkında ne söyler? Genelde Allah müminleri sınamak yahut kutsamak için hastalık verir. Eğer mümin bu sınava sabırla direnirse bunun sonucunda kişi arınır, affolunur hatta mükâfatlandırılabilir ve veba gibi kimi hastalıklar insana şehitlik mefrtebesi ve bunun sonucunda cennetten mekân sağlayabilir." (Dols, 2013, s. 314-415) Yine "Hz. Muhammed şehit olmak için veba gibi tedavisi olmayan bir hastalığa yakalanma, boğulma ve doğum esnasında ölme gibi insanın ansızın öldüğü durumları şart koşmuştur." (Dols, 2013, s. 331)

[743] Antikçağ'dan itibaren ok, öfkelenen tanrılar veya Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilen cezayı (ölümü) temsil eder: bkz. (Kutsal Kitap) Yas. 32,23; Mez. 64,7; 7;12. Diğer yandan özellikle Ortaçağ halk inanışında demonlar, periler, cadılar, tekinsiz tüm doğadışı varlıklar 'ok' atarak kötülüklerini bulaştırırlar. Cadılar büyülerini çoğu kez kimseye görünmeden okları aracılığıyla hedefine ulaştırırlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dinzelbacher, 1996, s. 211-216.

Ancak Ortaçağ'daki bu büyük felâket, kendi azizini yaratmakta gecikmez. Efsaneye göre 1295 yılında Fransa'nın Montpellier kentinde doğan Rochus küçük yaşta ailesini kaybeder ve kendine miras kalan mal varlığını yoksullara hibe ederek Fransisken Tarikatı'na girer. Salgın yıllarında Roma'ya yaptığı haç ziyaretinde yolda ve kentte veba hastalarıyla karşılaşır. Rochus Roma'da bulunduğu süre içinde büyük bir özveriyle vebalılara yardım eder. Yardım ettiği hastalarda mucize kabilinden iyileşmeler sayesinde adı Roma'da yayılır ve üç yıl sürede birçok hastayı iyileştirir. İtalya'da yaptığı seyahatlerin birinde kendisi de vebaya yakalanır ancak bir melek tarafından tedavi edilir. Ülkesi Fransa'ya döndüğünde asılsız bir suçlama nedeniyle hücreye kapatılır ve beş yıl sonra (1327) ölür. Rochus'un vebayı tedavi edebildiğine dair söylentiler hızla yayılır ve 1485 yılında ilk kez Venedik'de Rochus'un veba hastalarını tedavi eden ve kollayan aziz kimliği üzerine girişimlerde bulunulur. (Bergdolt, 2003, s. 160; Bulst, 2005, s. 153; Byrne, 2004, s. 96; Jankrift, 2003a, s. 39; Herlihy, 2007, s. 101-102)

Tüm bu azizlerin varlığına karşın, Batı Dünyası'nda veba ile inancın gücüne dayanarak yapılan mücadelenin temelinde Kutsal Bakire Meryem kültü yer alır. Hıristiyanlık ikonografisinde oldukça geç bir tarihte, 14. yüzyılın sonlarında, ortaya çıkan Meryem figürü, gökten felâket getiren üç oktan, veba, açlık ve savaştan, insanları korumak üzere pelerinini açmış olarak tasvir edilir. İkonografi'de Tanrı (veya İsa Mesih) genellikle üç felâketi temsilen, üç adet okla insanlara, işledikleri günahın bedeli olan cezayı gönderirken, Bakire Meryem, üzerinde taşıdığı pelerinini iki eliyle açarak insanları bu öfke sağnağının sonuçlarından korumaya çalışır. Bazı tasvirlerde, Meryem'in adeta kendini siper ederek göğüs gerdiği felâketlere karşı insanların yakarışlarını iletmek üzere başka azizlerin de yanında yer aldığı görülür. 15. yüzyıldan tüm Hıristiyanlık coğrafyasında Meryem kadın, erkek, ruhban, laik, soylu, köylü, zengin, köylü ayırt etmeden her kesimden insanı kanatlarının altına almış olarak tasvir edilir. (Naphy ve Spicer, 2006, s. 45; Bulst, 2005, s. 154)

Büyük Salgın döneminde yaşanan kıyımın insanların etik değerlerini etkilediğine, giderek bir yozlaşmanın kaçınılmaz olduğuna inanan Kilise, toplumun ortak vicadınını rahatsız eden lüks yaşama tutkusu ve abatılı giyim-kuşam zevkine sınırlama getirmek

üzere girişimlerde bulunacaktır. Özellikle Almanya'nın birçok kentinde salgını takip eden yıllarda yapılan hukuki düzenlemelerde, elbise seçiminde sadelik ve basitliği zorunlu kılan, vaftiz, düğün ve cenaze merasimlerinde aşırı masraf ve israftan kaçınılmasını öngören kararlar alınmıştır. Benzer bir uygulama, 'Kara Ölüm'ü gerekçe göstererek israf ve lüksü önleme düzenlemelerini hayata geçiren Venedik Şehir Yönetimi için de söz konusudur. Dönemin kaynaklarında ahlâkî yozlaşmanın toplumun, yaş, cinsiyet ve sosyal statü ayrımı olmaksızın, tüm kesimlerine yayıldığı israrla vurgulanır.[744] Salgınla ortaya çıkan bu yozlaşmaya karşı yapılan düzenlemelerde, özellikle kadınlar sadece giyim-kuşamlarında değil, hal ve davranışlarında da iffetli olmaya davet edilmektedir. Gerçekten salgın döneminde ve sonrasında bu yönde düzenlemeleri gerektirecek bir 'tüketim çılgınlığı' ve insan davranışlarında aşırı bir *serbestleşme* söz konusu mudur?

Dönemin kaynakları, *Pestilentia Magna*'nın yarattığı ölümcül deneyimin, insanları davranışlarında ve seçimlerinde *garipleştirdiğini* ortaya koymaktadır. Her ne kadar Kilise'nin bu söylemini dünyevî yaşamda insanlar arasında eşitlik-denklik sağlamak amacına dayandırdığı iddia edilse de, asıl niyetinin Hıristiyanlığın bir tevazu dini olduğuna insanlara hatırlatmak ve dahası 'öteki dünya' vurgusu yapmak olduğu açıktır. Ancak sorun, Kilise'nin kaygılarıyla sınırlandırılmayacak denli büyüktür. Bu nedenle yaptırımı olan birçok düzenlemenin arkasında sivil otorite vardır. Hem Kilise hem de şehir yönetimleri açısından amaç, yaşanan felâket karşısında gündelik hayatı organize etmek ve giderek yok olmaya başlayan dayanışmanın arttırılmasıdır.[745] Bir diğer önemli konu, herkesin koşullar ne olursa olsun, eşit konumda olduğuna vurgu yapılmasıdır.[746] Böylece aidiyet ve giderek dayanışma duygusunu kuvvetlendirebilmek, toplumun

---

[744] Boccaccio, *Decameron* (1996) anlatısında toplumun her kesimindeki, ama özellikle ruhban kesimindeki ahlakî yozlaşmayı ele alan çok sayıda örneğe yer verir.

[745] Veba salgının gündelik hayattaki en olumsuz sonuçlarından biri, yaşanan felâketin sonucunda ortaya çıkan acımasızlık ve vurdumduymazlık kadar, insanlar arasındaki dayanışma duygusunu yok etmesidir. İnsanlar geleceğe olan inançlarının kalmaması nedeniyle sadece kendilerini düşünmeye başlamışlar ve yardımlaşmayı anlamsız görür hale gelmişlerdir. Yok olan yardımlaşma ve dayanışma duygusu üzerine salgın dönemine ilişkin kaynaklarda yer tanıklıklar için başta Boccaccio'nun *Decameron*'nu (1996) olmak üzere bkz. Aberth, 2005.
Toplumsal dayanışma duygusunda yaşanan bu zayıflama, Büyük Veba Salgını'nı takip eden dönemde, Hıristiyanlığa özgü *Caritas* düşüncesinin yeniden yükselişe geçişine neden olacaktır.

[746] Son tahlilde tek tipleştirmeyi amaçlayan uniform kıyafet anlayışının en güzel örneği tarikatların kendilerine özgü giyim kültürüdür. John Harvey bu etkiyi, Hıristiyan tarikatları bağlamında şöyle açıklar: "Her halükârda, diğer insanlarla aynı kıyafetleri giyiyor olmak, grupla benzeşip bütünleşmek ve grubun kudretinden haz almaktı: Üniformalar da böyle bir etkiye sahiptir." (Harvey, 2012, s. 70)

direncini arttırabilmek mümkün olacaktır. (Bulst, 2005, s. 154-155; Bergdolt, 2003, s. 155-156)

7.4.1.6. Salgından En Çok Etkilenen Meslek Grupları

Kara Ölüm nedeniyle Avrupa'nın azalan nüfusu ekonomik yapı üzerindeki en önemli etkisini çalışma hayatında yaşanan işgücü kaybıyla kendini gösterecektir. İtalya ve İngiltere gibi vebaya en çok kurban veren ülkelerde 14. yüzyılın ikinci yarısında kentlerde ve köylerde yaşayan nüfusta %70 ilâ 80'lik bir azalma gözlenir. Salgının kısa dönemdeki ilk şoku ekonomik düzeni bozarak kaosa neden olması ve zorunlu hizmet alanlarını felç etmesidir. Veba ile direkt ilişkide bulunan mesleklerde kayıplar %90'lara kadar çıkmaktadır. Öncelikle hekimler görevleri nedeniyle aldıkları risk oranında korunamadıkları için salgından birinci derecede etkilenmekte ve sürekli büyüyen bir hekim ve yardımcı sağlık hizmetlileri açığı oluşmaktadır. Uzman hekimlerin yetişmesinin zaman alması ve yaşanan göçler nedeniyle tedavi hizmetlerinin gerektiği gibi verilmesi salgının ilerleyen dönemlerinde neredeyse imkânsız hale gelmiştir.

Salgının yaşandığı 14. yüzyıl Avrupası'nda sağlık hizmetlerinin sunumuna baktığımızda, oldukça geniş bir yelpazede hizmet verildiği görülecektir. Akademik tıbbı temsil eden meslekten hekimler ile geleneksel yöntemlerle tedavi sunan şifacılar yan yana çalışmaktadır. Kaldı ki, sağlık hizmetini alanlar açısından seküler ya da ruhanî şifacılar arasında ayrım yapabilme lüksü yoktur. Herlihy (2007, s. 88-89), Ortaçağ toplumunda sağlık hizmetlerinin hekimler, cerrahlar, berberler ve yerel şifacılar olmak üzere dört farklı grup tarafından verildiğini belirtiyor. Ancak veba hastalığının nedenleri, bulaşma yolları ve tedavisi üzerine bilinenlerin bu dört grup arasında, sonuca yönelik önemli bir farklılık getirmediğini söyleyebiliriz. Papa VI. Clemens'in hekimi Guy de Chauliac bir yandan mesleğinin gereği olduğu üzere vebayı, beden sıvıları açısından yorumlamakta ve hacamat yaparak, müshil kullanarak, formülü kendisinde saklı şifalı iksirler içerek, kapalı mekânlarda tütsülerle solunan havayı temizleyerek önlemeyi önermekte, diğer yandan ise, gezegenlerin 1345 yılında gökyüzündeki diziliminin salgının nedenini oluşturduğunu açık bir dille savunmaktadır. Guy de Chauliac da, dönemin tüm eğitimli hekimleri gibi salgının nedeninin, gizemli doğa olaylarında aranmasından yanadır. (Bergdoldt, 2003, s. 65-66)

Salgın döneminde doktorların ve diğer sağlık personelinin yaşadıklarını konu alan bilgiler yetersizliği dikkat çekicidir. Bergdolt bu eksikliği ironik bir saptama ile açıklar: "Mesleğini icra ederken veba kapan hekim, sorumluluklarını bırakıp kaçan meslektaşlarına göre, kronistlerin daha az ilgisini çekmiştir."[747] Ancak hekimlerin çalışma yöntemleri ve karşılaştıkları sorunlar üzerine bilgi eksikliğine rağmen, farklı kayıtlardan mesleklerini icra ederken yüksek ölüm riski taşıdıkları anlaşılıyor. Kuşkusuz bu durum veba gibi büyük bir bilinmezin karşısında duyulan âcizlik ile birleşince tam bir umutsuzluğa dönüşmektedir. Diğer yandan Hippokrates ile Batı Dünyası'na yerleşen hekim etiği kavramı, salgın felâketi söz konusu olduğunda unutulabilmektedir.[748]

Ortaçağ'da, özellikle kentlerde hekimlere muayene olmak ve sağlık hizmetlerinden faydalanabilmek varlıklı olmayı gerektirmektedir. Salgın başladıktan sonra en iyi korunma yönteminin hastalıktan kaçmak olduğunun farkına varan zengin ve soylular taşındıkları yere beraberlerinde hekimlerini de götürmekte, böylece geride kalan kitleler için, zaten ulaşılması kolay olmayan hekim desteği imkânsız hale gelmektedir.[749] Avignon'daki Papalık Sarayı hekimlerinden, Guy de Chauliac'ın meslektaşı, Chalin de Vinaro hekimlik yeminini çiğnediğini şu cümlelerle açık açık ilan eder: "Biz (hekimler) kendimizin en yakınlarıyız. İçimizden hiç birinden, böylesi hızlı ve bulaşıcı bir hastalık söz konusu olduğunda, kendisini düşünmektense, başkasını kurtarması gibi bir çılgınlığa göz yumması beklenemez."[750] Bu ifade salgının tüm hızıyla sürdüğü dönemde, tedavi adına yapacak bir şeyi kalmadığına inanan hekimlerin çareyi kaçmakta bulmalarını anlaşılır hale getirmektedir. Fransa'nın en saygın hekimi olan Guy de Chauliac'ın, çevreye rezil olmaktan korkmasa Avignon'u terk edeceği söyletileri

---

[747] "(…), daß ein Artz, der in Ausübung seines Berufes Pest erlag, weit weniger das Interesse der Chronisten erregte als diejenigen seiner Kollegen, die sich durch Flucht Verantwortung entzogen." Bergdolt, 2003, s. 172.

[748] Bergdolt (2003, s. 175), 13. yüzyıla kadar Avrupa'lı hekimlerin, 'Hippokrates Yemini' olarak bilinen hekimlik etiği kuralları dizgesinden sorumlu olmadıklarını, bir başka ifadeyle 'Hippokrates Yemini' etmeleri yönünde bir zorunluluğun olmadığını belirtiyor.

[749] Büyük Veba Salgını sırasında Fransa'da toplam bin yedi yüz civarında hekim olduğu ve bunun da bin tanesinin Paris'te çalıştığı (Byrne, 2004, s. 35), 1240 yılında Fransa'nın nüfusunun yirmi bir milyon civarında olduğu (Romano ve Tenenti, 1993, s. 15) düşünüldüğünde, sıradan insanlar için hekime ulaşabilme gerçeğinin ne denli zor, giderek imkânsız olduğu daha iyi ortaya çıkacaktır.

[750] "Wir (Ärzte) sind uns selbst die Nächsten. Keiner von uns ist von solchem Wahnsinn geblendet, daß er sich mehr um die Rettung der anderen als um die eigene kümmert, zumal bei einer so raschen und ansteckenden Krankheit." (Bergdolt, 2003, s. 173-174)

yayılır. Kaldı ki, yüzlerce yıl önce yaşanan bir salgında gelmiş geçmiş en büyük hekim olarak anılan Galenos bile çaresiz kalarak hastalarını bırakıp Roma'yı terk etmemiş midir? (Bergdoldt, 2003, s. 173-174)[751]

Günden güne bilinçonun ağırlaşmasına karşın hastalığı tedavi yönünde hiç yol katedilememesi hekimlere olan güveni azaltacak ve ağır eleştirilerin yapılmasına neden olacaktır. Boccaccio da, vebaya bir türlü çare bulunamaması ve sözde hekimler karşısında duyduğu şaşkınlığını şu cümlelerle ifade ediyor:

> İyileşme bir yana, biraz düzelme sağlayan hiçbir ilaç, hiçbir çare yoktu. Belki hastalığın yapısı engeldi buna. Belki de hekimler bilgisizdi (diplomalıların yanı sıra, hiçbir tıp bilgisi edinmeden hekimlik yapan kadınların erkeklerin sayısında büyük artış olmuştu). Bilgileri hastalığın kökenine inmeye, gerekli ilaçları bulmaya yetmiyordu. (*Decameron*, s. 26-27)

Yine diğer riskli bir görev, hastaların son anlarında yanıbaşlarında bulunan, daha sonra mezarlığa kadar eşlik eden din adamları tarafından yerine getirilmektedir. Ruhban sınıfında kayıplar ülkeden ülkeye değişmekle birlikte örneğin İngiltere'de %50 civarında seyretmiştir.[752] Aynı ülkede salgının yoğun olarak görüldüğü bazı bölgelerdeki manastırlar, personelinin tamamını kaybetmiştir. (Bulst, 2005, s. 144) Salgının her gün yüzlerce, binlerce can aldığı dönemlerde yaşanan rahip sıkıntısı nedeniyle 'son görev' çoğu kez yerine getirilememiş ve ölü bedenler toplu biçimde törensiz gömülmek zorunda kalınmıştır. Ruhunu teslim ederken yanı başında bir din adamından mahrum olmak, dahası ayinsiz gömülmek ve nihayet dolup taşan mezarlıklarda yer bulunamaması nedeniyle toplu mezarlara gömülmek dönem insanını en çok tedirgin eden konulardan biridir:

> Bu kadar çok ölüye yer bulmak kolay iş değildi, özellikle de şehir mezarlıklarında. Üst üste yığılan cesetlerden çıkan koku, yerel yetkilileri şehir dışında yeni mezarlıklar açmaya zorladı. Siena gibi birçok şehirde işçiler, ölülere yetişecek kadar hızlı çukur kazamıyordu. Bazı çukurlara neredeyse 15 bin ceset yığılmıştı. Yoksul ölüleri on metre derinliğindeki isimsiz çukurlara gömme ihtiyacı 18. yüzyıla kadar sürdü (…) Toplu mezarların mucizevî çürütme gücü kısa sürede ünlendi. Paris'teki Les Innocents mezarlığının toprağı o kadar hızlı çürütüyordu ki bir cesedi dokuz

[751] Büyük Veba Salgını sırasında hekimlerin toplumdaki konumu ve hekimlik etiği üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Bergdolt, 2003, s. 172-178.

[752] Barbara Tuchman (1995, s. 104-105), ruhban sınıfının geneli için daha düşük ölüm oranlarının söz konusu olduğunu belirterek, ülkeden ülkeye değişmekle birlikte ortalama %30'luk ölüm oranının din adamları içinde geçerli olduğunu belirtiyor.

> günde tüketiyordu. Kurtlar ve bakteriler eti yok ettikten sonra mezar kazıcılara yeni veba kurbanlarına yer açmak için kemikleri toplamak kalıyordu. (Nikiforuk, 2007, s. 77-78)

Ortaçağ'ın en eğitimli sınıfı olarak ruhban mensupları zorlu ve nitelikli bir eğitimden geçmekte, yetişmeleri uzun yıllar sürmektedir. Rahip ve rahibelerin salgından bu derece etkilenmelerinin nedeni, salgının tüm hızıyla sürdüğü çoğu bölgede asli görevlerine ilâveten, adeta birer sağlık görevlisi olarak çalışmak zorunda kalmalarıdır. Henüz organize bir tedavi kurumu olarak hastaneler bu boyutta bir salgınla baş edebilmekten çok uzaktır. Kaldı ki, özellikle kırsal kesimde manastırların güçlenmeye ve yaygınlaşmaya başladığı 9. yüzyıldan itibaren manastır revirleri adeta birer sivil hastane gibi çalışmakta ve şifa bulmak için hastalar manastırlara akın etmektedirler. Avrupa çapında vebadan hekimlerle birlikte en büyük darbeyi yiyen din adamlarının salgından önceki sayılarına ulaşamaları ancak 15. yüzyılın başında gerçekleşecektir.

Büyük Veba Salgını'nın Avrupa'da yaşamın her alanında neden olduğu köklü değişimlere çok sayıda örnek verilebilir. Biz burada önemli gördüğümüz bazılarını anmakla yetineceğiz. Salgın eğitim alanındaki etkisini, özellikle teoloji, hukuk ve tıp eğitimi veren üniversitelerdeki öğrenci kaybıyla kendini gösterir. Örneğin Oxford Üniversitesi'nde 14. yüzyılın sonlarına doğru, öğrenci sayısı salgın öncesinde maksimum kapasite olan otuz binden altı bine gerilemiştir. John Wyclif ise daha kötümserdir; öğrenci sayısının üç bine kadar düştüğünü belirtir. Yine Montpellier Üniversitesi'nin veba salgını öncesinde bin olan öğrenci sayısı salgın sonrasında iki yüze düşecektir. 1348 öncesinde Avrupa'da sayıları otuza yaklaşan üniversitelerden beş tanesi salgın nedeniyle kapanmıştır. Diğer yandan salgın sırasında ruhban eğitmen kaybına uğrayan üniversitelerde eğitim aksamış ve ortaya çıkan seyahat zorlukları nedeniyle bölgesel yüksek okullar kurulması yoluna gidilmiştir. Böylece Avrupa'da birçok yeni üniversitenin kurulması[753] 14. yüzyılın sonuna kadar gerçekleşecektir. (Herlihy, 2007, s. 86-87; Bergdolt, 2003, s. 179 vd.) [754]

---

[753] Prag, Floransa, Krakov, Cenevre ve Viyana üniversiteleri 1348 ile 1370 yılları arasında kurulacaktır. (Bergdolt, 2003, s. 179)

[754] Herlihy, veba salgının Avrupa'da, kültürel anlamda ulusalcı bir çağın (*Zeitalter des kulturellen Nationalismus*) başlangıcına olanak sağladığını belirterek, Latince eğitim veren eğitmen sayısının azalırken, yerel dillerde (*Volkssprachen*) eğitimin filizlenmeye başladığına dikkat çeker. (Herlihy, 2007, s. 88)

Yukarıda andığımız iki meslek grubuna ilâveten üçüncü riskli meslek ölü kaldırıcılar/mezar kazıcıları olmuştur. Veba salgını döneminde mezar kazıcıları, doktorlar ve din adamları ile birlikte ölüm oranının en yüksek olduğu meslek grubunu oluşturmuşlardır. (Herlihy, 2007, s. 42 vd.; Naphy ve Spicer, 2006, s. 35 vd.) Bu meslek normal dönemlerde bile halkın en yoksul kesimlerinden bireylerin bile tercih etmekte zorlandığı bir iş iken, veba salgını döneminde bu denli yüksek ölüm riskine rağmen mezar kazıcısı bulmakta zorluk çekilmediğini anlıyoruz. Bu da bize salgın döneminde açlık ve sefaletin hangi boyutlarda yaşandığını anlatıyor.

Nüfus azalışının en dramatik etkileri çalışma yaşamında kendisini gösterecektir. Marangozluk, demircilik, deri işlemeciliği, dokumacılık, kunduracılık ve benzeri zanaatkârlık gerektiren alanlarında önemli bir işgücü açığı ortaya çıkmıştır. İşgücündeki bu hızlı kayıp kimi alanlarda o güne kadar Hıristiyanlık Dünyası'nda akla gelmeyecek, getirilemeyecek, çözümlerin yaşama geçirilmesine olanak sağlayacaktır. Salgın nedeniyle ortaya çıkan din adamı açığını kadınlarla karşılanması yolunda çözümler bulunmasının yanı sıra, yine bu dönemde kadınların mahkemelerde daha fazla tanıklık yapmaya başladığı görülecektir. (Herlihy, 2007, s. 45; Naphy ve Spicer, 2006, s. 36)

Salgının Avrupa'da özellikle düşük gelir grubunda yer alan yoksulların ortalama yaşam beklentisine ağır bir darbe vurduğunu görüyoruz. Ancak salgın zengin-yoksul ayrımı yapmamış çok sayıda soylu, zengin ve ünlü isim, Kastilya Kralı XI. Alfons ve Aragon Kralı Peter'in eşi, Sienalı ressamlar Pietro ve Ambrogio Lorenzetti, İngiliz teolog ve felsefeci Ockhamlı William, örneklerinde olduğu üzere, yaşamını yirtirmiştir. 13. yüzyılın sorunsuz dönemlerinde ortalama yaşam beklentisi otuz bei ilâ kırk yıl iken salgın döneminde bu süre yirmi yıla kadar düşecektir. Salgını takip eden dönemde İtalya'da yapılan araştırmalar yaşlı nüfusun salgına karşı daha dayanıklı olduğunu gösteriyor. Hekimler bu durumun genç yaşlarında bir salgından kurtulan kişinin yaşı ilerledikçe diğer salgınlar karşısında yaşamda kalma şansının arttığı biçiminde yorumluyorlar. Tabiatıyla bu durum zaten bozuk olan demografik yapıyı iyice dengesiz

---

Ortaçağ Avrupası'nda entelektüeller, eğitim ve üniversitelerin kuruluşuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bu alanda standartlaşmış bir eser olan J. Le Goff'un *Ortaçağ'da Entellektüeller*'e (1994) bakılabilir. Aynı konuda bkz. Borst, 2007, s. 377-393; Brocchieri, 1998, s. 198-231.

hale getirecek ve kaybedilen genç işgücünün yerine konulmasını kısa dönemde imkânsız hale gelecektir. (Herlihy, 2007, s. 45; Tuchman, 1995, s. 103-104)

7.4.1.7. Tanıkların Gözünden 'Kara Ölüm'

Kara Ölüm'ün bin yılda bir yaşanacak bir felâket olduğunun tanıklık eden isimlerden biri Ortaçağ'ın saygın kişiliklerinden biri olan Azize İsveçli Brigitta'dır (1303-1373). Büyük Veba Salgını'nın hüküm sürdüğü yıllarda İtalya'da olan Azize Brigitta, vebayı şöyle tanımlar:

> Bin yıldır dünya üzerinde böylesi, Tanrı'nın şimdiki öfkesi gibi bir öfke olmamıştı, dünya daha önce de sık sık Tanrı'nın öfkesiyle karşılaşsa da… savaşlarla, veba ve açlıkla ve benzerleriyle. (Dinzelbacher, 1996, s. 244)[755]

Hıyarcıklı vebanın nasıl bir hastalık olduğu ve hastasının nasıl göründüğü üzerine salgın yıllarının İtalyası üzerine yapılmış en etkili tasvirlerden biri Giovanni Boccaccio'nun (1313-1375) *Decameron* isimli eserine yazdığı 'Giriş' bölümünde yer alır:[756]

> Doğuda, hastanın burnundan kan gelmesi, ölümün kaçınılmazlığının belirtisi sayılıyordu. Bizde ise, salgının başlangıcında erkeklerde de, kadınlarda da, kasıkta, koltuk altlarında yumrular ortaya çıkıyordu; kimisi elma, kimisi yumurta büyüklüğüne ulaşıyor, kimisi daha iri, kimisi daha ufak oluyordu. Halk dilinde hıyarcık deniyordu bunlara. Önceden ortaya çıktıkları yerden sonra, hıyarcıklar, ölüm tohumları ekmek için vücudun her yerine yayılıyorlardı. Daha sonra, hastalığın belirtisi kara ya da mor lekelere dönüşüyor, lekeler kollarda, bacaklarda, vücudun başka yerlerinde görülüyor, kimi kez iri, aralıklı, kimi kez küçük, yan yana oluyorlardı. Hıyarcığın kaçınılmaz bir ölüm belirtisi olması gibi, leke de taşıyıcı için aynı anlama geliyordu. (*Decameron*, s. 26)

Bu kadar büyük ölçekte tahribat yapan salgının toplumsal ilişkiler yanında akrabalık ve aile içi ilişkilere de zarar vermesi kaçınılmazdı. Ölüm ile yaşam arasında tercih yapmak insanları seçimlerinde bencil ve katı yürekli olmaya itiyordu. Boccaccio, *Decameron Öyküleri*'nin girişinde bu durumu çok güzel tasvir eder:

---

[755] "In tausend Jahren gab es keinen solchen Gotteszorn über der Welt wie jetzt, wie sehr auch vorher oft großer Gotteszorn über die Welt troff… mit dem Schwert, der Pest und dem Hunger, usw…"

[756] M. Vasold (2003, s. 107), Geç Ortaçağ'da yaşanan ilk veba salgının, dönemin kaynaklarında, hiçbir yerde İtalya'da olduğu kadar eksiksiz ve ayrıntılı tasvir olunmadığını belirtiyor. Salgının İtalya için belirleyici konumunun, Apenin yarımadasının uzun sahil şeridi ve aşırı sıcak iklimden kaynaklandığını belirtiyor.
Salgının yaşandığı dönemin İtalya'sı üzerine başka tanıklıklar için bkz. Vasold, 2003, s. 103-108.

> Herkes birbirinden kaçıyor, komşu koşuya sırt çeviriyordu. Akrabalar görüşmüyor, birbirlerinden uzak duruyorlardı. Salgın erkeklerin, kadınların yüreklerine öyle bir korku salmıştı ki, erkek kardeş erkek kardeşten, amca yeğenden, kız kardeş erkek kardeşten, dahası koca karısından kaçar olmuştu. En önemlisi, belki inanmayacaksınız, analar babalar çocukları sanki kendilerinin değilmiş gibi davranıyor, onları görmeye gitmiyor, yardım ellerini uzatmıyorlardı. Bu nedenle erkekli kadınlı birçok hasta, yalnızca dostlarının (eğer dostları kalmışsa) sevecenliğinden, hizmetçilerinin açgözlülüğünden başka bir dayanağa sahip olamıyordu. (*Decameron*, s. 29)

> Gelenektir, ölenin kadın akrabaları, kadın komşuları ölü evinde toplanıp, ölenin akrabalarıyla birlikte ağlaşır. Evin önünde de ölenin yakınları, komşuları, mahalleli toplanır. Ölenin toplumsal konumuna göre din adamları da katılır onlara. Ölenle aynı toplumsal konumdaki insanlar tabutu omuzlarına alırlar, cenaze alayı mumlar, ilahiler eşliğinde, ölenin ölmeden önce seçtiği kiliseye doğru yola çıkar. Salgının yoğunluğu artınca, bu gelenek büyük ölçüde bir yana bırakıldı. Yeni bir uygulama aldı yerini. Birçok kişinin, ölürken yanında çok sayıda kadın olmuyordu. Çoğu insan, tek başına bu dünyadan gçöüyordu. (*Decameron*, s. 30)

Boccaccio'nun anlatıklarının benzeri bir tanıklık da, 1348 yılında Avignon'da yapılmıştır:

> Ona (hasta) akrabaları adeta bir köpek muamelesi yapıyorlardı. Yemeğini ve içeceğini yatağına fırlatıp, hemen evden sıvışılıyordu. Daha sonra onlar öldüklerinde, Provence'in dağlık bölgesinden, sefil, yoksul ve keyifsiz, *gavots* olarak tanınan kuvvetli köylü delikanlıları geliyordu. Yüksek ücret karşılığında cenazeleri gömmek için taşıyorlardı. Akrabalar, arkadaşlar olan bitene dâhil olmak istemiyorlardı. Ölmek üzere olanın günah çıkarmasını dinlemek veya takdis merasimi yapmak üzere rahip gelmiyordu. İnsanlar sadece kendi (ve ailelerinin) sağlıklarından endişe duyuyorlardı. Hatta gün be gün zengin bir adam küçük bir ışıkla kaba saba adamlar tarafından mezara taşındı, hiç kimse cenazesininin ardından yürümedi.[757]

Salgının ilerleyen aşamalarında kurulan veba-evi büyük ihtimalle Boccaccio'nun anlattığı yanlızlığı gidermek, kimsesi kalmayanlara rahat bir ölüm sağlayabilmek için düşünülmüştü. Ancak büyük ölçüde yoksullar için düşünülmüş bu mekânların zamanla birer tecrit-evi haline dönüşmesi kaçınılmazdı. Nitekim zenginlerin oturdukları villalarda son anlarına kadar hizmetçileri bakıcıları yanlarındaydı. Bir halk sağlığı

---

[757] Um [Kranke] Verwandte kümmerte man sich nicht anders als um Hunde. Man warf ihnen Speise und Trank ans Bett, und dann floh man aus dem Haus. Waren sie dann gestorben, kamen starke Bauernburschen aus dem Bergland der Provence, elend und arm und übellaunig, die man *gavots* nennt. Gegen hohe Bezahlung trugen sie die Toten zum Begräbnis. Keine Verwandten, keine Freunde zeigten Anteilnahme daran, was mit ihnen geschehen mochte. Kein Priester kam, um die Beichte der Sterbenden zu hören oder ihnen die Sakramente zu spenden. Die Menschen sorgten sich nur um ihre eigene Gesundheit [und die ihrer Familien]. Es geschah sogar, daß Tag für Tag ein reicher Mann mit einem kleinen Licht von Rüpeln zu Grabe getragen wurde ─ niemand als sie folgte dem Leichnam. (Herlihy, 2007, s. 75)

kurumu olarak veba evleri, hastanelerin mevcut kapasitelerinin yeterli olmaması nedeniyle sadece vebalı hastalar ve hasta olma ihtimali olan hastalar için açılmıştı.

Boccaccio'nun salgın sürecinde değişen, zıtlıklara yönelen insan davranışları üzerine gözlemleri, Prokopius'un, İstanbul'daki Veba Salgını sırasında yaptığı değerlendirmelere benzer:

> Böylesine büyük bir tehlikeye karşı koyabilmek için, düzenli yaşamak, her türlü aşırılıktan kaçınmak gerektiğini öne sürenler oluyordu. Bunlar bir araya gelip, başkalarıyla ilşkilerini kesiyorlardı. İçinde hiç hasta bulunmayan, daha rahat yaşanabilecek evlere kapanıyor, lezzetli yemekler yiyor, iyi şaraplar içiyor, eğlencenin her türlüsünden kaçınıyorlardı; kimsenin kendileriyle konuşmasına izin vermiyor, ölüm ve hastalık konusunda dışarıdan gelebilecek haberlere kulaklarını tıkıyor, müzik dinlemekle, ellerinin altında ne varsa onunla yetiniyorlardı.
>
> Kimileri ise tam tersini yapıyordu bunların. Kendini içkiye, eğlenceye vermenin, şarkı söyleyip sokaklarda avarelik etmenin, canlarının istediği her şeyi yapmanın, olup bitenleri alaya almanın böyle bir yıkıma karşı en iyi çare olduğuna inanıyorlardı. Dediklerini uygulamak için de, gece demeden, gündüz demeden meyhane meyhane dolaşıyor, içip içip sızarak kendilerini avutuyorlardı. İnsanlar yaşama umudunu yitiriyordu, canından da, malından mülkünden de bezmeyen kalmamıştı. Evlerin çoğu sahipsizdi; buralara yerleşen yabancılar eve sahip çıkıyor, onlarda ellerinden geldiğince hastalıktan kaçıyorlardı. Kenti saran bunca acı, bunca sıkıntı karşısında Tanrı'nın yasalarının da, insanların koydukları yasaların da geçerliliği kalmamıştı. Yasaları koyanlar, uygulayanlar, tıpkı öteki insanlar gibi ölmüşler, hastalığın pençesine düşmüşler ya da yardımcısız kaldıkları için çalışamaz duruma gelmişlerdi. Bu nedenle herkes her aklına geleni yapabiliyordu. (*Decameron*, s. 28)

Yukarıdaki uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Boccaccio salgın günlerinde ortak yaşamın temel unsurlarının birdenbire unutulduğunu, giderek bir kaosun, kaçınılmaz bir şekilde, topluma hâkim geldiğini gözler önüne seriyor.

Avrupa'da nüfusun üçte birini yok eden Kara Ölüm'ün ünlü tanıklarından bir diğeri Petrarca'dır. Eğitimli, hümanist ve entelektüel kişiliğiyle dönem Avrupası'nda ayrıcalıklı bir yere sahip olan şairin okudukları ve yaşadıklarını yazması nedeniyle dönemin çok önemli bir tanığı olarak karşımıza çıkar. Ünlü şairin vebanın karanlık yüzüyle, kendi olmasa da, aile çevresi nedeniyle ve yakın arkadaşları aracılığıyla karşılaştığı biliniyor. Petrarca'nın veba karşısındaki çaresizliği, sadece skolastik tıbba olan güvensizliğinden[758] ve melankolik kişiliğinden kaynaklanmaz. Gizli bilimlere olan

[758] Petrarca veba salgını öncesinde de, hekimlere ve tedavi yöntemlerine olan güvensizliğini sık sık dillendirmiştir. Ancak salgın süresince şahit oldukları onu yaşadığı çağın hekimlerinden ve tıbbi

düşkünlüğü, varoluşun boşunalığına olan inancı onu *Vanitas* (Hiçlik) felsefesine bağlar.[759]

İlkgençliğini geçirdiği Avignon'daki bütün arkadaşlarını kaybeder. Papa'nın özel ulağı olarak yaptığı seyahatlerde süresince, veba salgınının dehşet verici sonuçlarına bizzat şahit olur. Verona'da olduğu günlerde, 25 Ocak 1348'de, gelecek salgın felâketinin adeta habercisi olan depremi yaşar. Mayıs ayında hayatındaki en önemli insan Laura'nın vebadan hayatını kaybettiğini öğrenir. Salgının sevdiği insanları birer birer elinden alması, Petrarca'nın yaşama direncini azaltır. Bu dönemin (1348) ürünü olan *Utku Şiirleri*'nin (*Triumphi*) 'Ölümün Utkusu' (*Triumphus Mortis*) başlıklı iki bölümünde, vebanın yaşamdan aldığı Laura'nın ölümü üzerine yazdığı dizeler, ölüm (veba) karşısında duyduğu çaresizliği çok güzel ifade eder.[760] Veba 1352'den sonra pandemik özelliğini kaybetse de can almaya devam eder. Petrarca, 1361 yılında vebanın biricik oğlunu elinden almasıyla bir kez daha yıkılır. (Bergdolt, 2003, s. 98-107; Byrne, 2004, s. 145-147)

---

yaklaşımlarından bütünüyle uzaklaştırır. Dostlarına yazdığı mektuplarda, sık sık hekimlerin veba salgını karşısında hiçbir şey yapamadıklarından yakınır. Kaldı ki, ona göre, aldıkları yetersiz, eski, eğitim hekimlere bu olanağı zaten vermez. Ancak diğer yandan, o dönemde astrolojiyi vebadan kurtuluş için bir araç olarak gören Padua, Bologna ve Montpellier Tıp Okulları'nı da eleştirmeyi ihmal etmez. (Bergdoldt, 1992, s. 72; Bergdolt, 2003, s. 105-106)

Büyük Veba Salgını sırasında tıbbın olanakları ve hekimlerin hastalığı tedavi edebilme şansları üzerine yapılan çalışmalar bize aydınlatıcı bilgi vermekten uzaktır. 14. yüzyılın ilk yarısında bazı önemli değişiklikler içermekle birlikte, hâlâ Hippokrates geleneği üzerine inşa olunmuş, Galenos Tıbbı'nın ilkeleri geçerlidir. Veba'ya neden olan basilin varlığını tespit edebilmenin çok gerisinde olan tıp bilimi, Antikçağ'ın, beden sıvılarının dengesizliği üzerine inşa ettiği tedavi yöntemlerini kullanmaktadır. Papa VI. Clemens'in hekimi Guy de Chauliac, Papa'yı vebadan korumak için yaz sıcağında papalık sarayının bahçesinde yaktırdığı iki büyük ateşin arasında oturtur. (Tuchman, 1995, s. 109) Bu önlemin başarılı olup olmadığını söyleyebilmek mümkün değildir. Ancak anılan dönemde, vebaya karşı hacamat, terletme, civa buharı solutma, tütsü koklatma ve benzeri geleneksel şifa yöntemleri dışında, tıbbi bir müdahaleden, söz edebilmek mümkün değildir. İsviçreli hekim-biyolog Alexandre Yersin'in vebaya neden olan basili 1894 yılında keşfettiği göz önünde bulundurulursa, 14. yüzyıldaki hekimlerin çaresizliği kanımızca daha iyi anlaşılır. Bu konuda yapılan yapılan araştırmaların kısa bir değerlendirmesi ve Ortaçağ'da hastalık olarak vebaya bakış için bkz. Byrne, 2004, s. 51-52; Byrne, 2006, s. 21-25.

[759] Petrarca'nın Laura'ya olan aşkından yola çıkarak, *aşk*ı ölümsüzleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Canzoniere*'nin (2002) ikinci bölümü (264-366 numaralı şiirler), bir *Vanitas* şiiri olarak tanımlanabilir. Aynı konuda bkz. Bergdolt, 2003, s. 101.

[760] "O zaman o sarışın baştan kopardı
Ölüm eliyle altın bir teli:
Böyle seçti dünyadaki en güzel çiçeği,
nefret yüzünden değil, göstermek için
açıkça en seçkin şeylerden üstün olduğunu." (*Utku Şiirleri, Ölümün Utkusu* I,113-117)

Avrupa'da yaşanan Büyük Veba Salgı'nın ne denli geniş bir coğrafyada yankı bulduğuna güzel bir örnek İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin 'Bölgesel ve Evrensel Tarih' başlıklı bölümünde yazdıklarıdır. Kanımızca İbn Haldun'un bu kısa tasviri, Avrupa'da veba salgını boyunca yaşananları ne denli doğru algıladığını gözler önüne seriyor.[761]

> "Doğuda ve Batıda şu 8. [miladi 14.] yüzyılın yarısında bayındırlığın, yeryüzü güzelliklerinin üzerine inan veba gelinceye dek o durum sürdü. Her şeyi yerle bir eden veba. Bu veba salgını, çok yazık etti toplumlara. Halklarını alıp götürdü. Yeryüzü güzelliklerini dürdü-büktü, yok etti. Devletlerin başına, tam kocadıkları, yaşamlarının gösterişli süresini doldurdukları sırada geldi. Gelir-gelmez, gölgelerini küçülttü, kılıçlarını tam keskin olduğu yerinden kırdı. Egemenliklerine güçsüzlük saldı. Mallarını-mülklerini paramparça olmaya, yokluğa götürdü. İnsanların azalmasıyla yeryüzünün bayındırlığı da azaldı. Kentler, yapıtlar yıkıldı. Yollar, beller silindi. Ülkeler, konutlar boş kaldı. Devletler, beylikler güçlerini yitirdiler. Ülkelerinde yer değiştirdiler, değişikliklere uğradılar. Batıda olup biten bunca oluşumun benzerlerinin, doğuda da meydana gelmiş olacağını sanırım. Ama kendi çapında ve bayındırlık ölçüsüne göre."(*Mukaddime*, s. 116-117)

7.4.1.8. Büyük Veba Salgını Yıllarında Yaşanan Doğal Felâketlere Örnek Olarak '1338 Depremi'

Veba salgını Avrupa'da ortalama yaşam beklentisinin düşmesinde en önemli etken olmakla birlikte, aynı yıllarda yaşanan diğer doğal felâketlerin etkisini göz ardı edemeyiz. Daha önce kısaca değindiğimiz üzere, 14. yüzyılın tarihçiler tarafından 'Felâketler Yüzyılı' olarak tanımlanmasının nedeni, veba salgınları kadar ağır sonuçları olmamakla beraber, yaşanan doğal felâketlerdir. Bu felâketlerden biri olan 1348 depremi, çok sayıda insanın yaşamına mal olmakla birlikte, insanlık tarihinin yaşadığı en büyük en büyük felâketlerden biriyle aynı döneme denk gelmesi nedeniyle genellikle göz ardı edilmiştir.[762]

Arno Borst dönemin kayıtlarına dayanarak analiz ettiği depremin 25 Ocak 1348'de öğleden sonra saat dört sularında gerçekleştiğini ve merkezinin Avusturya'nın güneyindeki Kärnten Eyaleti'nin Villach kenti olduğunu belirtiyor. Başta Kuzey

---

[761] Hıristiyan Batı Dünyası'nda ve İslam âleminde veba algısı üzerine bir değelendirme için bkz. Naphy ve Spicer, 2006, s. 20-21. Yine daha önce İslam inancında veba konusundaki tesbitlerine yer verdiğimiz İslam Tıbbı uzmanı M. W. Dols'a bakılabilir: 2013, s. 314-315; 331.

[762] Genel olarak depremlerin oluşumu ve 1348 Depremi üzerine Megenberg'li Konrad'ın yorumları için bkz. *Das Buch der Natur*, II,33.

İtalya'da, Alplerin kıyısındaki Firuli olmak üzere, Fransa ve İtalya'da da hissedilen ve can kaybına neden olan depremin artçı sarsıntılarının Mart ayı başına kadar devam ettiği biliniyor. Depremin en yoğun hissedildiği Güney Avusturya ve Kuzey İtalya şeridinde binlerle ifade edilen can kayıplarının olduğu; Kärnten'de deprem nedeniyle toprak kaymaları yaşandığı, su setlerinin çökerek sel oluştuğu anlaşılıyor. Su baskınlarının tarladaki ürünleri çürütmesi nedeniyle kıtlık sorunu yaşandığını belirten Borst, aynı aylarda başlayan veba salgını ile deprem bölgesinde yaşam şartlarının iyice ağırlaştığını ve yaşanan çaresizlik nedeniyle halk arasında felâketlerin sorumlusunu bulma çabalarının artığına dikkat çekiyor. 1339 yılından başlamak üzere, depremin yaşandığı 1348 yılı Ocak ayına kadar olan dönemde yaşanan, çekirge sürüsü istilası, güneş tutulması, su baskınları ve aşırı soğuklar sonucu oluşan don olayları gibi felâketler süreklilik kazanıyor. Borst, adeta 'dört temel element'in saldırısı[763] olarak formüle ettiği bu felâketlerin 1342 yılında ilk zirvesine ulaştığını belirtiyor: "Şehirleri harabeye çeviren büyük yangınlar, yerleşim yerlerini yıkan tayfunlar, su baskınlarının tarlalardaki ürünleri silip süpürmesi ve bir deprem."(Borst, 2007, s. 537)[764]

7.4.1.9. Salgın Yıllarında Avrupa Topraklarında Yaşanan Toplumsal Histeri ve Sonuçları

Büyük Veba Salgı'nın yaşandığı yüzyıla damgasını vuran çok önemli sonuçları olmuştur. Bunlardan en önemlileri Kamçıcılar Hareketi'nin önlenemez yükselişi ve asılsız suçlamalarla hedef haline gelen Yahudi cemaatine karşı başlatılan insan avıdır. Daha önceki bölümlerde, "Ortaçağ'da Bedeni Öldürme Projesi" başlığı altında, Hıristiyan dünyasında İsa'nın acılarına ortak olma anlamında ruhban dışı bir insiyatif

---

[763] N. Bulst benzer biçimde 14. yüzyılda kaleme alınan başka bir metinde, başta veba salgının kozmik nedenlere bağlamanın yanı sıra, yaşanan olumsuzluklar ile temel elementler arasındaki ilişkiden, diğer bir ifadeyle elementlerin gücünden, kaynaklanan felâketlere olan inanışın yaygınlığına dikkat çekiyor. Çok sayıda metinde yer alan bu neden-sonuç ilişkisinin, Ortaçağ insanı için tesadüften öte bir anlam taşıdığını belirtiyor. "Hinter dieser scheinbaren Evidenz materieller Einbußen vergibt sich eine Einordnung der Pestkatastrophe in ein kosmisches Geschehen. Jede der genannten Ursachen läßt sich einem der vier Elemente zuordnen: Feuer, Erde (Raub), Luft (Pest) und Wasser, wodurch auch deutlich wird, daß es sich hier keineswegs um bloße Zufälligkeiten handelt, sondern um ein Geschehen mit tiferer Bedeutung. Gemeint ist die immer wieder implizit oder explizit in literarischen Texten ebenso wie in Chroniken, in Hymnen oder Messen sowie in der Ordnungsgesetzgebung anzutreffende Deutung, wonach die Pest als Strafe Gottes über die Menscheit gekommen ist." (Bulst, 2005, s. 149-150)

[764] Das nächste Jahr 1342 brachte den ersten Höhepunkt, einen Aufruhr aller vier Elemente, Großfeuer in mehreren Städten, Orkane mit Gebäudeschäden, Überschwemmungen mit Flurschäden und ein Erdbeben." (Borst, 2007, s. 537) Arno Borst'un 1348 Depremi üzerine ayrıntılı analizi için bkz. Borst, 2007, s. 528-563. 1348 Depremi ile Yahudiler arasında kurulan ilişki için bkz. Frey, 2011, s. 241-253.

olarak, Kamçılama Hareketi'nin (*Flagellation*) geleneğinin ortaya çıkışını, 12. yüzyıldan itibaren Kamçıcılar Alayları'nın halkın gözünde nasıl itibar kazandığı ve nihayet hareketin sonunu getiren sürece dair ayrıntılı bilgi verilmişti. Her ne kadar, Büyük Veba Salgını sırasında Kamçıcıların bazı bölgelerde Yahudi karşıtlığı konusunda provakatif bir söylem içine girseler de, son tahlilde doğrudan Yahudilere karşı bir pogrom hareketinin başlatıcısı veya sürdürücüsü olmadıklarını belirtmiştik. Bu bölümde Kamçıcılar Hareketi'nin Büyük Salgın Dönemi'ndeki konumlarına değinip, daha sonra Yahudi takibi konusunu incelemek istiyoruz.

Kamçıcılar Hareketi'nin de, Yahudi cemaatine karşı başlatılan av sürecinin de, son tahlilde veba salgını ve benzeri büyük felâket dönemlerinde, toplumun farklı kesimlerini ortak kaygı[765] temelinde bir araya gelmesini kolaylaştıran ve irrasyonel davranışlara zorlayan endişenin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Büyük Salgın Dönemi'ne damgasını vuran farklı irrasyonel davranışlardan özellikle bu ikisinin seçilmesi, sonuçları itibariyle diğerlerinden daha fazla öne çıkmalarından ve temsil ettikleri değerler açısından çalışmamızın bağlamına uygun düşmelerinden kaynaklanmaktadır.

Kamçıcılar Hareketi zirve noktasına 14. yüzyılda ulaşmış olmakla birlikte, *Flagellation*'un veba salgını döneminde 'moda' olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Büyük salgından yaklaşık yüz yıl önce, 1260 yılında İtalya'da, ruhban dışından oluşan Kamçıcılar Alayları çıplak ayakla kiliselere giriyor, bir yandan sırtlarını kırbaçlarken bir yandan da nedamet getirerek yaşlı gözlerle Tanrı'ya günahkâr kullarını affetmeleri için yalvarıyorlardı. Bu küçük çaplı, Haçlı Seferler benzeri girişimler, veba salgınıyla birlikte rotasını değiştirecek ve giderek daha yüksek sesle, yaşanan tüm bu felâketlerin, dünyanın sonuna işaret ettiğini haykırır hale gelecektir.

Vahiy Kitabı'nda yer alan 'binyıl'a ilişkin bekleyişin korkuları beslediğini giderek toplumsal bir ortak bilicin oluşmasını olanak sağladığı söylenebilir. Jean Delumeau binyıl korkusunun, 14. yüzyıldan başlayarak Avrupa'da yaşanan felâketlerden nasıl beslendiğini şöyle açıklıyor:

---

[765] Burada toplumsal bağlamda 'ortak kaygı' olarak tanımladığımız husus Batı yazınında *Kollektivangst, collektive fear* olarak ifade edilmektedir.

> Bunun, [yeniden gündeme gelen öte dünya korkuları] XIV. yüzyıldan başlayarak Batı'yı etkisi altına alan bir dizi felaketten kaynaklandığını düşünüyorum. Bunları saymak gerekir. Tartışmasız en önemlisi, 1348'de halkı kırıp geçiren kara vebadır. Avrupa nüfusunun dörtte biri, hattâ üçte biri üç dört yıllık bir süre içinde yok oldu. Akıl almaz bir şey. İkinci olarak, bir süre sonra iki, hattâ üç Papa arasında Büyük Böünme (1378-1417) başlar. Fransız Tanrıbilimci Jean Gerson (1363-1429), bunun günahkâr Hıristiyanlığın cezalandırılmasından başka bir şey olmadığını düşünüyordu ve Büyük Bölünme son bulmadan kimsenin Cennet'e giremeyeceğini ekliyordu. (…) bütün bu felaketler yaşandığına göre suçluların aranıp bulunması gerekirdi. Gereğinden fazla suçlu bulundu! (…) Batı üzerine bu denli çok fealketin çöktüğü bu iki yüz elli yıl boyunca durmadan günah keçileri arandı: Türkler, Yahudiler (bu dönemde Yahudi karşıtlığı doruğa çıkmıştı), sapkınlar, cadılar. En çok cadı avına çıkılan dönemin, genellikle sanıldığı gibi Orta Çağ değil de XV. yy'ın sonundan XVII. yy'ın başına değin uzanan dönem, daha açık bir söyleyişle Rönesans olduğunu iyi bilmek gerekir. (Delumeau, 2001, s. 107-108)

Bir yandan yandan Apokaliptik mitlerden beslenen Kamçıcı Alayları, diğer yandan tüm hızıyla devam eden salgının yavaşlatılmasına yönelik hiçbir tedbirin alınaması, vebanın Tanrı'nın cezası olarak gönderildiği inancını kuvvetlendirmektedir.

Büyük Veba Salgını'nın toplum yaşamında neden olduğu en önemli olumsuzluk hastalığın nedeni olarak yaratılan düşmanlara[766] karşı acımasızca yürütülen takip ve av sürecidir.[767] Erken Hıristiyanlıktan itibaren etnik kimlikleri ve inançları nedeniyle olağan şüpheli konumunda olan Yahudiler ilerleyen yüzyıllarda en önemli hedef haline

---

[766] Günümüz Batı yazınında, Büyük veba Salgını'nı veya toplumsal, sosyal ve ekonomik yaşamda çok ağır sonuçları olan diğer büyük felâketleri konu alan araştırmaların büyük bölümünde, geleneksel hale gelmiş bir 'günah keçisi' tasarımından söz etmek mümkündür. Büyük Veba Salgını özelinde yapılan çalışmaların büyük bir bölümünde, yukarıda değinildiği üzere, Yahudilere karşı yürütülen takip ve av sürecinin, veba salgını sırasında yaşanan toplumsal histeriden kaynaklandığına dair bir görüş birliği söz konusudur. Ancak, azınlıkta yer almakla birlikte, bazı araştırmacılar, Avrupa'da özellikle Yahudiler üzerinde kurulan baskı ve uygulanan şiddeti açıklamak için, veba salgını veya başka felâketlerin *neden* olarak gösterilemeyeceğini savunmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle Yahudi düşmanlığı, Büyük Veba Salgını'nın doğrudan bir sonucu olmaktan çok, kökleri Hıristiyanlığın doğuşuna uzanan bir olgudur ve veba salgını benzeri süreçler sadece bu düşmanlığın *yeniden* suyüzüne çıkmasına olanak sağlar. Kuşkusuz her iki model de kendi içinde tutarlılık taşımakla birlikte, son tahlilde bu yaklaşımlar, toplumsal düzeyde ortaya çıkan, genel kabul görmüş aidiyet duygusuna dâhil olamamış veya edilmemiş gruplara karşı ortak takınılan dışlayıcı, aşağılayıcı ve nihayet yok edici tavrın niteliğini değiştirmez.

[767] J. Delumeau (1985, s. 182) Büyük Veba Salgını'nın yaşandığı yüzyılda ve sonrasında vebanın nedenini açıklamak üzere üç faklı görüşün olduğunu belirtiyor. İlk görüşün temsilcileri olan âlimlerin (*Die Gelehrten*) vebanın kuyruklu yıldızlar, gezengenlerin dizilişi ve benzeri göksel olgular nedeniyle ortaya çıkan kötü-çürümüş havadan veya oluşan zararlı buharlardan ya da her ikisinden birden kaynaklandığına inandıklarını belirtiyor. İkinci grupta yer alan, sokaktaki insanlar (*Die anonyme Masse*) olarak tanımlayabileceğimiz grup ise, salgının bilinçli taşıyıcıları olduğunu, bunların hastalığa neden olduklarına inanıyor ve yakalanarak, cezalandırılmaları gerektiğini savunuyordu. Üçüncü grubu oluşturan Kilise ise, Tanrı'nın günahkâr insanları cezalandırmak üzere böyle bir yol seçtiği kanaatindedir. Delumeau bu üç farklı yaklaşımın, olguların dönem insanının dünya görüşü çerçevesinde nasıl şekillendiğine örnek oluşturduğunu belirtiyor.

geleceklerdir.[768] İsa'yı Mesih olarak tanımayan, Yeni Ahit'in ve dolayısıyla Kilise'nin varlığını kabul etmeyen Yahudilerin inatçı tavırları, Hıristiyan dünyasının ilk Kilise Pederleri tarafından eleştirilmiştir. 4. yüzyıldan itibaren Yahudilerin vatandaşlık haklarına karşı, Kilise fermanlarında yer alan olumsuz görüşler, Hıristiyanlığın devlet dini olarak kabul edilmesiyle iyice derinleşir. (Tuchman, 1995, s. 111)

Saksonya Yıllıkları'nda yer alan bilgilere göre 1096 yılında Haçlılar Mainz'da aralarında kadın ve çocuklarında olduğu dokuz yüz Yahudiyi öldürmüşlerdir. (Le Goff, 1992, s. 182) Ancak farklı yaşam tarzları ve çalışma alanları nedeniyle Yahudilere karşı mesafeli durma geleneği 12. yüzyıla gelindiğinde ciddî bir toplumsal bir sorun olarak kendini hissettirmektedir. 1179 yılında toplanan III. Lateran Konsili'nde alınan kararlarla Hıristiyanlar ile Yahudilerin bir arada yaşamalarına yasaklar getirilir. (Meier, 2009, s. 153) Böylece, "Londra, Frankfurt ve Roma gibi Yahudi kolonileri barındıran bütün Avrupa şehirlerinde Yahudiler ayrı yaşamaya zorlanmışlardır." (Sennett, 2002, s. 193) 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, birçok Avrupa kentinde Yahudi cemaati *Ghetto*'larda[769] yaşamak zorundadır.[770] Yahudi hizmetçi almama, Yahudi doktora gitmeme, Yahudilerin sattığı unu, ekmeği, şarabı, yağı, elbiseyi almama, dokumacılık, demircilik, kunduracılık, madencilik, terzilik, değirmencilik gibi işlerle iştigalerine izin vermeme gibi daha birçok kısıtlayıcı önleme Yahudilerin yaşadığı bölgelerde rastlanmaktadır. Çalışma yasağının olmadığı alanlar ise tefecilik, lağım çukuru kazıcılığı, rehincilik ya da mezar kazıcılığı gibi 'kirli' işlerdir. 1215 yılında toplanan IV.

---

[768] 14. yüzyılda veba salgının Yahudi düşmanlığına etkileri üzerine bkz. Graus, 2002a, s. 289-301. Geç Ortaçağ'da Orta Avrupa'da yaşayan Yahudi cemaatleri üzerine bir analiz için bkz. Graus, 2002d, s. 261-287. J. Delumeau'nun (1985) Yahudi karşıtlığı üzerine ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. s. 412-455.

[769] Richard Sennett ilk kez 16. yüzyılda Venedik'te kullanılmaya başlanan *Ghetto* kelimesinin İtalyanca 'dökümhane' anlamına geldiğini belirtiyor. Venedik'teki Yahudi gettosu üzerine ayrınlı bir analiz üzerine bkz. Sennett, 2002, s. 190-225.

[770]Sennett, Venedik örneğinden hareketle, Hıristiyanların Yahudileri tecrit etme nedenlerine ilişkin şunları söylüyor: "Venedikliler Yahudiler'i Getto'ya kapattıklarında Hıristiyan cemaatine bulaşan bir hastalığı tecrit ettiklerini iddia ediyorlar ve buna inanıyorlardı çünkü Yahudiler'i özellikle bedeni zayıf düşüren illetlerle özdeşleştiriyorlardı. Hıristiyanlar Yahudiler'e dokunmaktan korkuyorlardı: Yahudi bedenlerin bulaşıcı hastalıklar taşımalarının yanı sıra daha gizemli kirletici güçleri de barındırdığını düşünüyorlardı. İş ritüellerinden küçük bir ayrıntı, bu dokunma tedirginliğini gayet iyi gösteriyordu. Hıristiyanlar arasındaki sözleşmeler bir öpüşme ya da el sıkışma ile mühürlenirken Yahudiler'le yapılan sözleşmeler tarafların bedenlerinin birbirine dokunması gerekmesin diye bir baş selamıyla mühürleniyordu." (Sennett, 2002, s. 193) Ancak Venedik devleti söz konusu olduğunda tecrit uygulamasının sadece Yahudilerle sınırlı olmadığı özellikle dinsel-etnik kökeni itibariyle 'yabancı' olan herkese uygulandığı anlaşılıyor: "Yahudiler Venedikliler'in koruyu mekânlara kapadıkları ilk yabancılar grubu değillerdi. Yunanlılar, Türkler ve diğer etnik gruplar da tecrit edilmişlerdi. Daha önce tecrit edilen yabancıların belki de en az ihtilaf yaratanı Almanlardı, ne de olsa onlar da Hıristiyandı." (Sennett, 2002, s. 205)

Lateran Konsili'nde, Yahudileri (etnik kimliklerini) tanımayı kolaylaştıran giysi düzenlemesinin temeli atılır:

> Bazı yerlerde Yahudiler ve Hıristiyanlar elbiselerinden ayırt edilebilmektedir; ancak alışkanlıkların öyle kuralsızlıkla ortaya çıktığı bazı ülkelerde, bu ayırımı yapabilmek kolay değildir. Bu nedenle zaman zaman Hıristiyanlar, farkında olmadan, Yahudi veya Müslüman kadınlarla cinsel ilişkiye girebilmektedirler.[771]

Daha sonra bu düzenlemeden hareketle Papa III. Innocentius, Yahudilerin toplum içinde kolaylıkla tanınmasına olanak veren, üzerinde metal parayı simgeleyen küçük bir yamanın yer aldığı sivri sarı şapkayı takma zorunluluğu getirmiştir. Yahudi şapkası olarak da anılan bu simgenin, Yahudi cemaati üyelerince yedi yaşından itibaren (istisnaî durumlarda on dört yaşından itibaren) kafada taşınması gereklidir. (Tuchman, 1995, s. 114)[772]

13. yüzyıldan itibaren artarak süren Yahudi düşmanlığının izlerini mimarî ve resim sanatındaki çok sayıda örnek üzerinden sürmek mümkündür. Özellikle 'domuz' veya 'iffetsiz kadın'[773] olarak tasvir olunan Yahudiler, Kilise süslemelerinin, ağaç baskıların vazgeçilmez figürleridir. Bu tasvirlerde domuzla sapkın ilişkiler içindeki Yahudi giderek domuzla (*Judensau*) özdeşleşirken, diğer yandan yazılı metinlerde Yahudi'yi tanımlamak için sadakatsiz, vefasız ve hain anlamlarına gelen *perfidus* kelimesi kullanılmaktadır. (Meier, 2009, s. 163)

Yahudi cemaatine karşı, 12. yüzyıldan itibaren geliştirilen bu söylemin başlıca amacı, Yahudi kimliğini olabildiğince değersizleştirmek, giderek istisnaî bir statü

---

[771] "In einigen gegenden kann man Juden und Christen an der Kleidung unterscheiden; aber in anderen Ländern ist eine solche Regellosigkeit der Gewohnheiten eingetreten, daß man sie nicht gleich unterschieden kann. Es kommt daher bisweilen vor, daß irrtümlich Christen mit jüdischen oder islamischen Frauen Geschlechtsverkehr haben." (Meier, 2009, s. 159)

[772] Toplum içinde Yahudileri kolay tanımak için bazı bölgelerde, Yahudi Şapkası'na ilâveten, getirilen bir diğer zorunluluk 'sarı' renk giyinme zorunluluğudur. (Seibt, 1987, s. 432) Sennett (2002, s. 216), Venedik'te Yahudiler'in sarı bir rozet takmalarının ilk kez 1397 yılında zorunlu hale getirildiğini belirtiyor.

[773] İffetsiz Kadın olarak Yahudi tasarımların temelinde, Yahudilerin tefecilikle uğraşmaları yatmaktadır. Sosyolog Benjamin Nelson'a göre 13. ve 14. yüzyıllarda tefecilik genellikle iffetsiz kadınla analoji yapılarak tanımlanıyordu. "Borç veren Yahudiler'in hepsinin tefecilik yaptıkları, bu yüzden de oprospulara benzedikleri düşünülüyordu." (Sennett, 2002, s. 202)

(*Sonderstatus*)[774] olarak tanımlamak ve nihayet bu cemaatin mesuplarının insan olup olmadıklarını dahi tartışılır hale getirmektir. Bu istinai statü yaratma girişimlerinin, Yahudi kimliğini kolay tanımlamaya olanak veren giysi düzenlemesiyle başladığını söyleyebiliriz. İsa'nın katili olduklarına inanılan Yahudilerin de yaşama hakkı olmadığı Hıristiyan ruhbanın sık başvurduğu Yahudi karşıtlıklarından biridir. Bu inancın yerleşmesinde Hıristiyan Dünyası'nın mimarı, en önemli kişiliklerinden biri olan Havari Paulus'un Selaniklilere yazdığı 1. mektubun önemli bir payı vardır.

> (14). Çünkü kardeşler, siz Ttanrı'nın Yahudiye'de bulunan ve Mesih İsa'ya bağlı olan kiliselerini örnek aldınız. Onların Yahudilerden çektiği sıkıntıların aynısını siz de kendi yurttaşlarınızdan çektiniz. (15-16) Rab İsa'yı ve peygamberleri öldüren, bize de zulmeden Yahudiler'dir. Öteki uluslardan olanlarla konuşmamızı ve böylece onların kurtulmasını engelmekle Tanrı'nın hoşnutsuzluğuna yol açıyor ve bütün insanlara karşı geliyorlar. Böylece durmadan günahlarına günah katıyorlar. Sonunda Tanrı'nın gazabına uğradılar. (1Se. 2,14-16)

Paulus açtığı yoldan giden çok sayıda Kilise büyüğü ve ruhban mensubu Yahudi karşıtı söylemi sürdürür. 12. yüzyılda yaşamış Benedikten Cluny Manastırı başkeşişi Petrus Venerabilis, "Yahudilerin, ne insanî akıla, ne de Tanrı'nın sözlerine baş eğmek yerine, sadece kedisini dinlediği için insan olup olmadıkları gerçekten bilmediğini"[775] 'samimi' bir ifadeyle itiraf eder.

Diğer yandan Yahudiler'e 'istisnaî statü' verilmesini, Almanya, Fransa ve başta Venedik olmakla üzere, İtalyan şehir devletlerinde sahip oldukları ekonomik güçle açıklama çabaları bir noktaya kadar anlaşılır olmakla birlikte, son tahlilde, resmin bütününü açıklamaktan uzaktır. Her ne kadar 11. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da insanların çok önemli bir bölümü kırsal kesimde oturuyor olsa da, ticaretle uğraşan tüccarların ekonomik düzende önemli rol üstlendiklerini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, Yüksek Ortaçağ'dan itibaren ekonomik alanda yaşanan gelişmeler ticareti

---

[774] Frank Meier (2009, s. 156), Ortaçağ'da Yahudilerin toplumdaki konumunu *Sonderstatus* olarak tanımlıyor. Almanca ayrı, özel anlamlarına gelen *sonder* kelimesini, Türkçe'de olumsuz anlamda kabul etmek koşuluyla, 'istisnaî' olarak karşıladık.

[775] "Ich weiß wirklich nicht, ob der Jude ein Mensch ist, denn weder weicht er der menschlichen vernunft, noch dem Worte Gottes, sondern er hört nur auf sich selbst." (Meier, 2009, s. 163)

meslek edinmiş tacir tipinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve artan mal ticaretine paralel olarak para ekonomisinin gelişmesiyle tefecilik rağbet görür hale gelmiştir.[776]

Le Goff (2008, s. 10), tefeciliğin 13. yüzyıl Avrupası'nda en önemli problemlerden biri olarak ortaya çıktığına işaret ederken, Henri Pirenne, Ortaçağ'da Yahudilerin ekonomik faaliyetlerde ve kredi ekonomisinin gelişmesindeki rolünün abartıldığına dikkat çekiyor.[777]

> İtalyan kredisinin aynı anda her yerde var olma özelliği ve gelişkinliği ile karşılaştırılınca Yahudilerinki çok ufak bir olay olarak görülür. Bunların Ortaçağlarda oynamış oldukları rol kuşkusuz çok abartılmıştır. Gerçek olgu odur ki, bir ülke ekonomik bakımdan ne kadar gelişmişse, Yahudi faizciler orada o kadar azdır. (Pirenne, 2005, s. 151)

Bu bağlamda Yahudilerin, Venedik örneğinde olduğu üzere İtalyan şehir devletlerindeki, tefecilikten kaynaklandığı düşünülen, ekonomik güçlerinin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.[778] Diğer önemli bir husus, Hıristiyan girişimcilere

---

[776] Yüksek Ortaçağ'da tefecilik bir suç (hırsızlık) olmanın yanında, günah olarak da görülüyordu. Özellikle Kilise çevrelerinde tefecilik, yedi ölümcül günahtan biri olan açgözlülük (*avaritia*) ile özdeşleştirilmiş ve tembelliği teşvik ettiğine inanıldığı için lanetlenmiştir.
Tefeciliğin Katolik inancındaki yeri ve Ortaçağ'da Kilise'nin tefecilere ve Yahudilere karşı tavrı üzerine Jacques Le Goff'un (2008) aydınlatıcı çalışmasına bakılabilir.

[777] Le Goff (2008, s. 46 vd.) 12. yüzyıla kadar faizle para satma ekonomisinin bütünüyle Yahudiler'in elinde olduğuna dikkat çekiyor. Bu özel duruma, hekimlik gibi bazı serbest mesleklerde getirilen çalışma yasağı nedeniyle Yahudiler'e 'para' ticareti dışında çalışılacak çok az alanın kalmasının da etkili olduğunu, ancak 12. yüzyıldan itibaren ekonomik aktivitelerde yaşanan hızlanmanın, yeni ekonomik unsurların da (yeni kredi imkânları ve benzeri olanaklar) devreye girmesiyleYahudi tefecilerin ikinci plana düştüklerini belirtiyor. Bu durumun sonucu olarak da Yahudilerin gelirlerinde önemli düşüşler yaşandığını belirtiyor.
J. P. Byrne Geç Ortaçağ Avrupa'sında Yahudi varlığının toplam nüfusun oranının %1 civarında olduğunun sanıldığını belirtiyor. (Byrne, 2004, s. 81)

[778] Erken Yeniçağ Avrupası'nda Yahudilere karşı takınılan aşağılayıcı ve dışlayıcı tavrın edebiyat alanında en güzel örneklerinden biri Shakespeare'in *Venedik Taciri* isimli oyunudur. 1596 ile 1597 yıllarında yazıldığı sanılan oyundaki Venedikli tacir Shylock karakteri dönemin Kıta Avrupası'nda ve İngiltere'de Yahudilere olan bakışı çok güzel ortaya koyar. Oyunda Yahudi tefeci Shylock, biçimde saygın Venedikli tüccar Antonio tarafından toplum içinde, kirli iş yaptığı nedeniyle sürekli aşağılandığını ve kendisine köpek muamelesi yapıldığını söyler. Ancak gün gelir tüccar Antonio'un aşağıladığı Yahudi tefecinin vereceği paraya ihtiyacı olur. Genç tüccara borç vermeyi kabul eden tefeci Shylock, verdiği borca karşılık senete, Antonio'nun da kabul etmesiyle, borcunun zamanında kendisine ödenmemesi durumunda borçlunun bedeninden yarım kilo etini keseceğine dair bir madde yazar. Bu ana eksende gelişen oyunda olaylar, Venedikli tüccar ve arkadaşlarının Hıristiyanların Yahudi tefeciye karşı kazandığı zaferle sonuçlanır. Sonuçta olaylar bütünüyle tersine döner ve Shylock içine düştüğü açmazdan, ancak din değiştirme, Hıristiyan olma şartını da kabul ederek kurtulabilecektir. Shakespeare oyunda, Shylock'un ağzından Hıristiyanların Yahudilere olan bakışını ve önyargıları şöyle dillendirir: "Peki, bütün bunlara sebep neydi? Ben Yahudiyim de ondan. Yahudinin gözleri yok mu? Yahudinin elleri, organları, bedeni, duyguları, sevgileri, tutkuları yok mu? Aynı yiyeceklerle beslenmiyor mu? Silahla yararlanınca aynı acıyı duymuyor mu? Aynı hastalıklara yakalanmıyor mu? Aynı ilâçlarlarla iyileşmiyor mu? Kışın soğunu,

dinî gerekçelerle getirilen tefecilik yasağının, bizzat Kilise tarafından delinmiş olmasıdır. Pirenne'nin (2005, s. 138) ifadesiyle Kilise "dönemin kaçınılmaz faizcisi"dir. Sahip olduğu ve hergün büyüyen taşınır ve taşınmazlar ile dönemin en varlıklı kurumu olarak Kilise devletlere borç verir hale gelmiştir.[779]

Kilise'nin en büyük tefeci olduğu savı, sıradan Hıristiyanlar için 'kirli' bir iş olarak görülen tefeciliğin yasaklanması ve bu alandaki boşluğun Yahudiler tarafından doldurulmasına olanak vermiş olması gerçeğini değiştirmez kuşkusuz. 14. yüzyılda Yahudi kimliği, ona atfedilen birçok başka olumsuz kişilik özelliğine ilâveten, bu 'kirli' işle anılır hale gelmiştir.

Avrupa'da 14. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Hıristiyan dünyasındaki Büyük Bölünme öncesinde yaşanan huzursuzluklar ve Kilise'nin aşırı muhafazakâr tutumu, Kutsal topraklara düzenlenen Haçlı Seferler'de arzulanan başarıların elde edilememesi, Heretik oluşumların mevzi kazanması, İngiltere ve Fransa arasında 1337'de patlak veren Yüzyıl Savaşları ve yukarıda ayrıntılı biçimde değindiğimiz doğal felâketler gibi nedenlerin de etkisiyle giderek çok daha fazla Hıristiyan, Yahudileri 'İsa'nın Katili'[780] olarak görmektedir. Avrupa üzerinde kara bulutlar arttıkça alınan önlemler de sıkılaşacak nihayet iş, Yahudileri Hıristiyan toplumundan bütünüyle silmek için sürek avları başlatılmasına kadar varacaktır.

Yukarıda değindiğimiz unsurlar bir araya getirildiğinde, Avrupa çapında Yahudilere karşı başlatılan av sürecinin sadece mezhepsel (dinî) nedenlerle açıklanamayacağı, çok

---

yazın sıcağını bir Hıristiyan gibi duyamaz mıyız? Etimizi kesseniz bizim de kanımız akmaz mı? Gıdıklarsanız, gülmez miyiz? Bizi zehirleseniz ölmez miyiz? Bize haksızlık yaparsanız öcümüzü almayacak mıyız? Her şeyde benzediğimize göre, bunda da benzeyeceğiz elbette. Bir Yahudi, bir Hıristiya'a haksızlık ederse, karşısında göreceği hoşgörü ne? İntikam. Bir Hıristiyan bir Yahudiye haksızlık ederse, Hıristiyan töresine göre karşılığı ne olmalı? Elbette intikam! Bunu sizlerden öğrendim, sizlere uygulayacağım. Zarar verici bir şey, ama öğrettiklerinizden daha iyisini yapacağım." (Venedik Taciri, 2013, s. 53)
Kuşkusuz yukarıda yaptığımız alıntının amacı, Shakespeare gibi bir dehanın eserini yorumlamak ve/veya eserin semitik bir karakteri olup olmadığını tahlil etmek değildir. Bilâkis, bizce eşsiz kurgulanmış bu yapıttan hareketle Yahudi cemaatine karşı artan önyargıların 16. yüzyılda ulaştığı noktaya, edebî bir eserden hareketle, dikkat çekmektir. Venedik Taciri üzerine yararlı bir tahlil için, oyunu Türkçe'ye çeviren Özdemir Nutku'nun yazdığı girişe (v-xxi) bakılabilir.

[779] Ortaçağ Avrupa ekonomilerinde kredi ekonomisi ve tefecilik üzerinde ayrıntılı bilgi için bkz. Pirenne, 2005, s. 136-160. Geç Ortaçağ ekonomisinin en saygın aktörü olarak 'tacir' üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Gurjewitsch, 1998, s. 268-311.

[780] '*Christ-killers'* (Byrne, 2006, s. 81)

daha köklü nedenleri olduğu anlaşılır. Kaldı ki 12. yüzyıldan itibaren Yahudi cemaatinin yaşadığı bölgelerin sivil otoriteleri, Yahudileri baskı altına alabilmek için düzenleme yapmakta adeta Kilise ile yarış içine girmişlerdir. Şehir yönetimlerinin anî gelişen yağma, linç hukukuna destek vermelerine ilâveten, sürgüne gönderilen Yahudiler'in mallarının müsaadere edilmesinden aktif rol üstlendikleri ve bu faaliyetlerden çıkar sağladıklarına ilişkin somut bilgiler mevcuttur. (Bergdolt, 2003, s. 132)

Veba salgınının 14. yüzyılın ortalarında Avrupa topraklarını kasıp kavurduğu ve insanlarını yaşamını adeta dünyada bir cehenneme çevirdiği bir ortamda, Fransa'da Yahudilere karşı yürütülen avlar, bu alandaki en çarpıcı örneklerden biridir. Fransa'da yaşayan Yahudiler *sabıkalı* geçmişleriyle olağan şüpheli konumundadırlar.[781] Kaldı ki, Fransa'da Yahudilerin veba hastalığını halk arasında yaymak amacıyla kuyuları zehirledikleri inancı yeni değildir. Veba salgını baş göstermeden yaklaşık yirmi beş yıl önce (1321) kadar önce benzer biçimde cüzzam hastalarının Yahudiler tarafından su kuyularını zehirlemeleri için görevlendirildikleri iddiaları ortaya atılmıştır. (Ginzburg, 1993, s. 76; Collard, 2005, s. 183; Bergdolt, 2003, s. 127; Jäckel, 2005, s. 168)[782]

1348'de Fransa'da Yahudi bir hekim, su kuyularına zehir atmak üzere Toledolu bir Yahudi'den zehir torbaları aldığını işkence altında itiraf eder. Yahudiler çoğunlukla Hıristiyanlara karşı saldırılarında kolayca satın alıp, kullanabilecekleri yoksul, düşkün ve dilencileri seçmektedirler. Örneğin Narbonne ve diğer bazı merkezlerdeki şüpheli dilenci ve işsiz güçsüzlerin üzerinde çok etkili bir toz zehir bulunur. Bu kişiler su kaynaklarına, evlere, yiyeceklere ve hatta kiliselere bu öldürücü zehiri atacaklarını işkence altında, bazıları ise zorlamaya gerek kalmadan, itiraf ederler. Ancak itirafların can alıcı noktasını zehirli tozun temin edildiği kaynak oluşturur. Bu kişiler zehirli tozları kullanmak için aralarında Yahudilerin de olduğu, bazı düşman güçlerden para aldıklarını itiraf ederler. (Ginzburg, 1993, s. 76 vd.; Tuchman, 1995, s. 114-115) Diğer

---

[781] Fransa'da Yahudilerin veba hastalığını halk arasında yaymak amacıyla kuyuları zehirledikleri inancı yeni değildir. Veba salgını baş göstermeden otuz yıl önce benzer biçimde cüzzam hastaları ile Yahudiler arasında benzer bir ilişki kurulmuştur (Ginzburg, 1993, s. 76; Collard, 2005, s. 183)

[782] Cüzzamlıların işverini konumundaki Yahudilerin verdikleri zehrin terkibi bile tesbit edilmiştir. Buna göre zehir, insan kanı, idrar, toz haline getirilmiş mayasız ekmek (*Hostie*) ve iksir yapımında kullanılan, menşei çözülememiş bitki özlerinden oluşmaktadır. (Bergdolt, 2003, s. 127)

yandan Savoyen Dükü Yahudileri işkence altında sorgulatmayı sürdürürken, salgın tüm hızıyla Fransa'da yayılmakta ve her gün çok sayıda can almaktadır. Salgın yayıldıkça tutuklama ve sorgulamalar Fransa dışına da taşar; Zürich, Bern ve Bodensee çevresindeki kentlerde yaşayan Yahudiler de takibe alınır. Ancak İsviçre ve Güney Almanya topraklarında takipler tam bir kitle histerisine dönüşür. (Bergdolt, 2003, s. 128)

Böylece salgının başlangıç döneminden itibaren takibe alınan Yahudi cemaatine ilk düşmanca saldırıların Toulon gettolarına yapılan baskınlarla 13-14 Nisan 1348'de başlar. Şehrin veba salgınıyla mücadele ettiği günlerde yapılan saldırılarda aralarında çocuklarında olduğu kırk kişi uykularında katledilir. Bu saldırının failleri yakalanmakla birlikte, yaşanan yoğun işgücü sıkıntısı nedeniyle üç yıl sonra serbest bırakılırlar. Takip eden günlerde benzer saldırılar tüm Provence'de sürer. Ancak en kanlı saldırı 16 Mayıs günü La Baume'de yapılır. Kentte yaşayan tüm Yahudiler, o sırada tesadüf eseri Avignon'da olan biri hariç, öldürülür. Fransa'da 1349 yılındaki saldırıların en büyüklerinden biri ise 14 Şubat'ta Strassburg'da yaşanır. Toplumsal panik histeriyle galeyana gelen halk kentte yaşayan Yahudi cemaatinin yaklaşık yarısını oluşturan dokuz yüzün üzerinde kişiyi Yahudi Mezarlığı'nda yakarak öldürür. (Herlihy, 2007, s. 81 vd.) Daha başka dramlara da sahne olan yirmi bin nüfuslu İmparatorluk kenti Strassburg, Alsas bölgesinin en önemli yerleşim yeridir. Şehir kadetrali, Yahudilerle görüşen piskopos ve belediye yetkililerini baskı altına almak için silahlanmış kasap ve tabakçıların baskınına uğrar. Yetkililerin Yahudilere karşı tutumlarını yeteri kadar sert bulmayan gözü dönmüş ekip, orada olanları azlederek kendi aralarından yenilerini seçer. Yeni şehir yöneticileri Yahudileri bir evde toplar ve evi ateşe verirler. Yaklaşık iki bin Yahudi yaşamını kaybederken, bazıları vaftiz edilmek kaydıyla hayatta kalırlar. Ancak onlar da daha sonra işkence altında zehir dağıtımı çetesinin üyesi olduklarını itiraf ettikleri için idam edilirler. (Bergdolt, 2003, s. 131) Saldırılar, salgının bilançosu ağırlaştıkça, Fransa dışına taşar, bu kez Barselona'da ve Kuzey İspanya'da başlar. Veba salgını su kaynaklarının zehirlenmesi dışında, Yahudilere karşı geçmişte yapılmış başka ağır suçlamaların da yeniden ortaya atılmasına neden olur; sodomi yanında ve çocuk yamyamlığı suçlaması bunların en ağırlarından biridir. (Akın, 2010, s. 141 vd.)

Salgının tüm hızıyla sürdüğü günlerde Papa VI. Clemens, Yahudi cemaati üzerindeki baskıyı azaltabilmek amacıyla bir ferman (26 Eylül 1348) yayınlar. Buna göre, Yahudilerin yargı önüne çıkarılmadan, mallarının müsadere edilmesi, din değiştirmeye zorlanması ve idam edilmeleri yasaklanır. Yine fermanda, 'Yahudiler arasında vebadan ölüm oranlarının, Hıristiyanlara oranla düşük olduğu' yolunda çıkan söylentilerin doğru olmadığı kesin ifadeyle yalanlanır. Yasaklar, salgının kente giriş yaptığı ilk üç günde bin sekiz yüz hemşerisini kaybeden Papalık kenti Avignon ve çevresinde sınırlı ölçüde faydalı olmakla birlikte, ülkeninin kuzeyinde ve Almanca konuşan bölgelerde hemen hiç etkili olmaz; takipler aynı hızla devam eder. (Tuchman, 1995, s. 114; Bergdolt, 2003, s. 124; Jankrift, 2003a, s. 88)

Yahudi avı 1349 yılı başından itibaren Basel,[783] Freiburg, Straßburg, Koblenz, Mainz, Köln ve Trier gibi kentlere yayılarak sürer.[784] Takiplerin yoğunlaştığı bu dönemde Papa VI. Clemens Avignon'dan bir ferman daha yayınlar. 6 Temmuz 1349 tarihli bu fermanla Papa, vebanın ortaya çıkışında ve yayılmasında insanların bir marifeti olmadığını, aksine salgının yıldızların diziliminden ya da Tanrı'nın verdiği bir cezadan kaynaklandığına hükmeder. Ferman, Yahudi avcıları üzerinde etkili olmadığı için, 16 Ekim'de kâfirlerin ve Yahudilerin salgınla hiçbir ilişkileri olmadığını açıklamaya yönelik yeni bir ferman yayınlanır. Bu arada Papa çevrelerine vebayı yaymakla suçlanan Yahudilerin de hastalığın kurbanları olduğunu anımsatmayı ihmal etmez. (Ginzburg, 1993, s. 80; Jankrift, 2003b, s. 183; Tuchman, 1995, s. 110 vd.; Herlihy, 2007, s. 81)

Bu denli güçlü bir histeri dalgasına yakalanmış Avrupa topraklarında, sağduyusunu kaybetmemiş, yaşananları soğukkanlılıkla değerlendirebilecek insanlar hâlâ mevcuttur. Bunlardan biri de doğabilimleri üzerine yazdığı kitabı 'Doğa'nın Kitabı' (*Buch der Natur*) ünlenmiş Alman âlim Megenbergli Konrad'tır (1309-1374). Konrad Yahudilerin su kuyularını ve çeşmeleri zehirledikleri iddialarının ne denli anlamsız göründüğünü ve yaşanan vahşeti şöyle anlatır.

---

[783] Basel'de avların bütün hızla sürdüğü günlerde (9 Ocak 1349) Hıristiyanların 'kuyu zehirleyici' olarak gördükleri Yahudiler'den birkaç yüzü, tahtadan, özel olarak bu amaçla yapılmış, bir eve kapatılarak yakılır. (Nikiforuk 2007, s. 73; Tuchman, 1995, s. 115)

[784] Almanca konuşulan bölgelerde veba salgınları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jankrift 2003:184-196; Vasold, 2003, s. 110-118; Bergdolt, 2003, s. 78-84; 146-151.

> Çok sayıda çeşmede içinde zehir olan torbalar bulundu. Bu nedenle Ren bölgesinde, Franken'de ve bütün Alman eyaletlerinde tespit edilemeyen sayıda Yahudi öldürüldü. Bununla birlikte bu işi Yahudilerin yapıp yapmadıkları gerçekten bilmiyorum. Gerçekten öyle olsaydı, bu şüphesiz felâketi daha kötüleştirirdi. Ama diğer yandan, Viyana'da başka hiçbir kentte olmadığı kadar Yahudi olduğunu biliyorum. Orada salgın nedeniyle hayatını kaybeden Yahudilerin sayısı o kadar yüksek ki, defin için mezarlıkları büyütüldü ve iki arazi parçası alınmak zorunda kalındı. Bu insanların kendi kendilerini zehirlediklerini söyleyebilmek için aptal olmak gerekir.[785]

Diğer yandan yaşanan veba salgını, halkın Kilise'ye olan güveninin sarsılmasına neden olur. Bunun en belirgin örneği salgın döneminde kendiliğinden ortaya çıkan birçok yeni dinsel harekettir. Bunların bir kısmı Kilise kontrolünde gelişirken, bazıları ise Kilise'nin tekeline karşı çıkmakta ve sokaklarda bunu ifade eden dinî alaylar düzenlemektedirler. Ölüm korkusu ve çaresizlik insanları aşırı taassuba, hac yolculuğuna çıkmaya, kutsal sayılan mekânları daha sık ziyarete yöneltmektedir. Kilise'de olsun sokakta olsun daha çok ibadete, öbür dünya ülküsüne sığınan halk, diğer yandan kendinden olmayan 'öteki'ne karşı derin bir nefret duymakta ve tereddütsüz Yahudi avına katılabilmektedir.

Salgın günlerinde tevekkül ve fanatizm hiçbir dönemde olmadığı kadar iç içedir. David Herlihy (2007, s. 82) veba döneminde yaşanan bu durumun aslında önemli bir paradoksa işaret ettiğine vurgu yapıyor. Kilise'den sokağa taşan taşkınlıkların farkında olan Papa VI. Clemens 1350 yılını 'Kutsal Yıl' ilân ederek, günahlarından arınmak için tüm Hıristiyanları Roma'ya Haç ziyaretinde bulunmaya çağırır. Beklenenin çok üstünde bir insan kalabalığı Paskalya öncesinin oruç günlerinde Roma sokaklarını doldurur. Kaynaklar yaklaşık bir milyon iki yüz bin hacıdan söz etmektedir. (Herlihy, 2007, s. 83; Tuchman, 1995, s. 121)

Avrupa'da yaşanan veba salgını gerçekten insanların dini hassasiyetlerini arttırmış Kilise'nin değerlerine sarılarak daha tutucu mu yapmıştır, yoksa geleneksel halk kültürünün doğaüstü değerlerine beklenmedik bir geri dönüş mü yaşanmıştır. Kuşkusuz bu sorunun yanıtını vermek kolay değildir ancak, tarihin farklı dönemlerinde yaşanan

---

[785] "Man fand in zahlreichen Brunnen mit Gift gefüllt Säckhen. Deshalb wurde eine nicht festzustellende Zahl von Juden im Rheinland, in Franken und in allen deutschen Landen ermordet. Dabei weiß ich wahrhaftig nicht, ob dies einige Juden überhaupt getan haben. Wäre dies so gewesen, so hätte dies gewiß das Unheil verschlimmert. Andererseits weiß ich aber sehr wohl, daß keine andere Stadt mehr Juden zählte als Wien. Dort waren aber unter den Juden die der Seuche erliegenden Opfer so zahlreich, daß sie ihren Friedhof in großem Umfange erweiterten und zwei Grundstücke kaufen mußten. Sie wären also recht dumm gewesen, sich selbst zu vergiften." (Meier, 2007, s. 69-70)

büyük felâketlerde benzer örnekleri görüldüğü üzere, incelenen dönemde dinsel taassubun arttığına dair çok sayıda emare söz konusudur. Bizce bu eğilime ilişkin verilebilecek ilginç örneklerden biri, tarihçi David Herlihy tarafından yapılan çalışmadır. Herlihy, Floransa ve çevresinde, Büyük Veba Salgını'nın yeni doğan çocuklara verilen isimleri nasıl etkilediğini incelemiştir. Salgın öncesi dönem (13. yy.) ile sonrasında çocuklara verilen isimleri karşılaştıran Herlihy, salgının isim seçiminde belirleyici olduğu sonucuna varır. Buna göre, Hıristiyanlık dünyasının kutsal saydığı isimlere yöneliş açık biçimde izlenmektedir. Yenidoğan çocuklara Kilise Büyükleri, aziz ve azizelerin isimlerinin verilişinde belirgin bir artışın söz konusudur. (Herlihy, 2007, s. 92-100) Kuşkusuz bu inceleme dinsel taassubun artışına tek başına bir örnek teşkil etmemekle birlikte daha önceki bölümlerde belirttiğimiz hususlarla birlikte düşünüldüğünde anlamlı ve giderek açıklayıcı hale gelmektedir.

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, İnsanlık tarihinde hiçbir salgın hastalık, veba kadar yıkıcı sonuçlarıyla anılmamıştır. Veba hastalığının ayırtedici özelliği, çok kısa sürede binlerce insanın yaşamına malolacak bir salgına dönüşmesidir. Veba salgını sınır tanımaz; zengin, soylu, şehirli gibi sıfatlarla, toplumda ayrıcalıklı bir konumda olmak kişilere ayrıcalık sağlamaz. Salgın ortaya çıktığı andan itibaren insanların ruh haline tedirginlik, umutsuzluk ve kötümserlik hali egemen olur. Salgın başladıktan sonra korunmak veya hastalıktan kurtulmak ancak kaçmakla mümkündür. Bu kaçış aynı zamanda her şeyden, aileden, mal ve mülkünden, yaşadığı çevreden vazgeçmek anlamına geldiği için, süreç, kaçan insan başka bir belirsizliğin başlangıcı anlamına gelir.[786]

Salgına çare bulunamaması, hergün insanların göz göre göre ölmesi, hastalığın Tanrı'nın bir cezası olduğuna dair inancı kuvvetlendirir. Salgın öncesinde yaşanan doğal felâketler salgının habercisi olarak yorumlanırken, salgın sırasında ortaya çıkanlara ise bizzat salgının neden olduğuna inanılır. Yıkımın boyutları salgın sonrasında kendini göstermekle birlikte, salgını yaşayanlar tarafından bu gerçeğin ayrımına varılması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, bireylerin tek tek *hasta* olmaları yaşadıkları felâketin boyutlarını kavramalarına olanak vermez. Çoğu yaşanan

[786] Salgın ortamından kaçışın etik olarak anlamı ve sonuçlarının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Bulst, 2005, s. 148.

felâketin büyüklüğünü ayırt edebilecek kadar yaşayamaz. Ancak hastalanıp hayatta kalanlar, ne denli büyük bir felâketin yaşandığının ayrımına varabilirler.

7.4.1.10. Eşit Olma İdeali:'Ölüm Dansı' ve Veba

Hollandalı kültür tarihçisi Johan Huizinga, *Ortaçağ'ın Günbatımı* isimli çalışmasında (1997, s. 198), "Hiçbir dönem, Orta Çağın sonunda olduğu kadar ölüm fikrine bu kadar vurgu ve tumturak yüklememiştir." yorumunu yapar. Farklı araştırmacıların da ortaya koyduğu üzere Ortaçağ, 'ölüm'ü insanoğlunun yeryüzündeki geçici varolma halinin kaçınılmaz sonu olarak görür. Ama ondan da önemlisi ölümün 'eşitlik' sağladığına dair inançtır. Erken Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan asetik yaşam kavrayışı, bu dünyada her şeyin geçici olduğunu, birgün herkesin toprağa döneceğini ve bu nedenle dünya işlerinden olabildiğince el-etek çekilmesini telkin eder. Geçicilik, bu dünyadaki misafirlik, her türlü saltanatın 'son'lu olduğu konusunda insanoğluna yapılmış en önemli uyarıdır. Şan, şöhret, zenginlik peşinde koşmanın nihaî sonu etkilemesi mümkün değildir; çünkü bugün var olanlar yarın olmayacaklardır. Huizinga, bunun Ortaçağ'da şu temel soruyla dillendirildiğini belirtir: "Dünyayı bir gün ünleriyle doldurmuş olanlar neredeler?" (Huizinga, 1997, s. 199)

Ölümün, ölümle gelen son duygusunun Ortaçağ'da bu denli baskın, giderek belirleyici olmasında yaşanılan felâketlerin önemli etkisinin olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Özellikle Geç Ortaçağ'da ölümle bu denli yüzyüze yaşamak ölümün kaçınılmazlığına olan inancı canlı tutar. Salgınlar, doğal felâketler, savaşlar, kıtlıklar, hiçbir dönemde olmadığı kadar insanları ölüme gerçeğiyle *birlikte* yaşamak zorunda bırakmıştır. Bu gerçeğin en önemli dışa vurumlarından biri 'Ölüm Dansı' (*Dance macabre*)[787] tasvirleridir. Huizinga, 'Ölüm Dansı' kavramının Geç Ortaçağ'daki belirleyici rolünü şöyle belirtiyor:

---

[787] Ölüm Dansı (*Dance macabre*) açıklama girişimlerinin en çok kabul görenlerinden biri kavramın Arapça mezar anlamına gelen *makber* kelimesinden türetildiğidir. (Kaiser, 1983, s. 53) Huizinga kavramın etimolojisine ilişkin olarak şunları söyler: "XIV. yüzyılda, acayip bir bir kelime olan 'macabre' veya başlangıçta telâffuz edildiği haliyle 'macabré' (ölümsel, ölüme ilişkin) çıkmıştır. Şair Le Fèvre, 1376'da 'Je fis de Macabré la danse' (ölüm dansı yaptım) diyecektir. Çok tartışmalı etimolojisi her ne olursa olsun, bu kelime özel addır. 'Danse Macabré' (Ölüm Dansı) daha sonraları türetilecektir. (Huizinga, 1997, s. 208)
Ölüm Dansı üzerine daha fazla bilgi için bkz. Bringmann, 1998, s. 311-324; Wilhelm-Schaffer, 1999, s. 249-281.

> Bu [Ölüm Dansı] türetilmiş sıfat, bizim açımızdan öylesine karakteristik bir nüansa sahiptir ki, Ortaçağın sonuncu yüzyıllarındaki ölüme bakışı bu kelimeyle niteleyebiliyoruz. Sonuncu kalıntılarını köy mezar kitabelerinde bulduğumuz bu "macabre" ölüm kavrayışı, Orta Çağın sonunda bütün bir dönemin düşüncesinin ifadesi olmuştur. Ölümün temsilin, sanrılı ve fantastik olan yeni bir unsur, müthiş hayalet korkularından kaynaklanan bir titreme eklenmiştir. Egemen dinsel düşünce, bu unsuru ahlâkileştirmiş, onu *memento mori* [ölümünü hatırla] haline dönüştürmüş, ama bu temsilin hayalet karakteri tarafından üretilen dehşeti hatırlama özelliğini memnuniyetle kullanmıştır. (Huizinga, 1997, s. 208-209)

Bilinen Ölüm Dansı tasvirlerinin en eskisi, 1424'ten beri Paris'teki Masumlar (*Innocents*) Mezarlığı'nın duvarlarında yer alan *La Dance Macabre*'dir. 1529 yılında tahrip olan tasvirlere ilişkin en önemli belge, Parisli yayıncı Guyot Marchant'ın günümüze ancak bir örneği ulaşabilen, 1485 tarihli ahşap baskısıdır. Canlıları almak üzere gelen ve herkes için sekiz dizelik bir şiiri olan iskelet dansçı, Ölüm (*La Mort*) değil, ölüdür (*Le mort*).

Başlangıçta 'ölü'nün dansı olarak başlayan ancak zaman içinde 'ölüm' dansına evrilen bu süreci Huizinga şöyle tanımlar:

> Canlıları aramak üzere kırk kere gelen dansçı, başlangıçta Ölüm değil, ölüdür. Altta yazılı kıtalar, erkeklerin veya kadınların söz konusu olmasına göre, bu kişiyi 'erke veya kadın ölü' olarak adlandırmaktadırlar. Bu bir Ölüm dansı değil ölüler dansıdır. Ve dans eden henüz bir iskelet değil de, etleri dökülmemiş, karnı oyuk ve çökük bir cesettir. Büyük dansçı, ancak 1500 yılına doğru, Holbein'ın gravüründen tanıdığımız iskelet haline gelecektir. Bu aradaki sürede, canlı insanın bulanık benzeri olan olan ölü'nün yerine, faal, bireysel insan hayatlarını yok eden Ölüm geçmiştir. (Huizinga, 1997, s. 211)

Diğer örneklerde olduğu üzere *La Dance Macabre*[788] de, hiyerarşik bütünlüğü bozmandan Papa ile başlar ve imparator, kardinal, kral, patrik ile devam ederek, sırayla herkese ölüm karşısında unvan ve şöhretinin hiç işe yaramayacağı ironik bir biçimde anlatılır. Ölünün almaya geldiği canların verdiği sekiz dizelik yanıtlarda, çaresizlik ve beyhude dünyevî zevklerden duyulan pişmanlık hâkimdir. (Kaiser, 1983, s. 70-73; Gernig, 2001, s. 407-409) Ölü, hekime muhatap dizelerinde, her kese şifa veren kendisinin de, başkaları gibi ölümlü olduğunu hatırlatır. Buna karşılık hekim verdiği yanıtta şöyle der:

---

[788] *La Dance Macabre*'nin, 1485 ve 1486 yılında Guyot Marchant tarafından yapılan baskılarını esas alan faksimilelerin Almanca'ya çevirisi için bkz. Kaiser, 1983, s. 70-107.

Tıp sanatını benim tutkum olalı uzun zaman oldu.
Bazı hastalıkların tedavisi için,
teori ve pratiği hatmettim.
Ama ne yapacağımı bilmiyorum,
her zamanki otlar ve bitkiler,
ne de başka bir şifalı veren ilâç,
faydalı olmuyor artık.
Ölüme karşı duracak bir bitki yok[789]

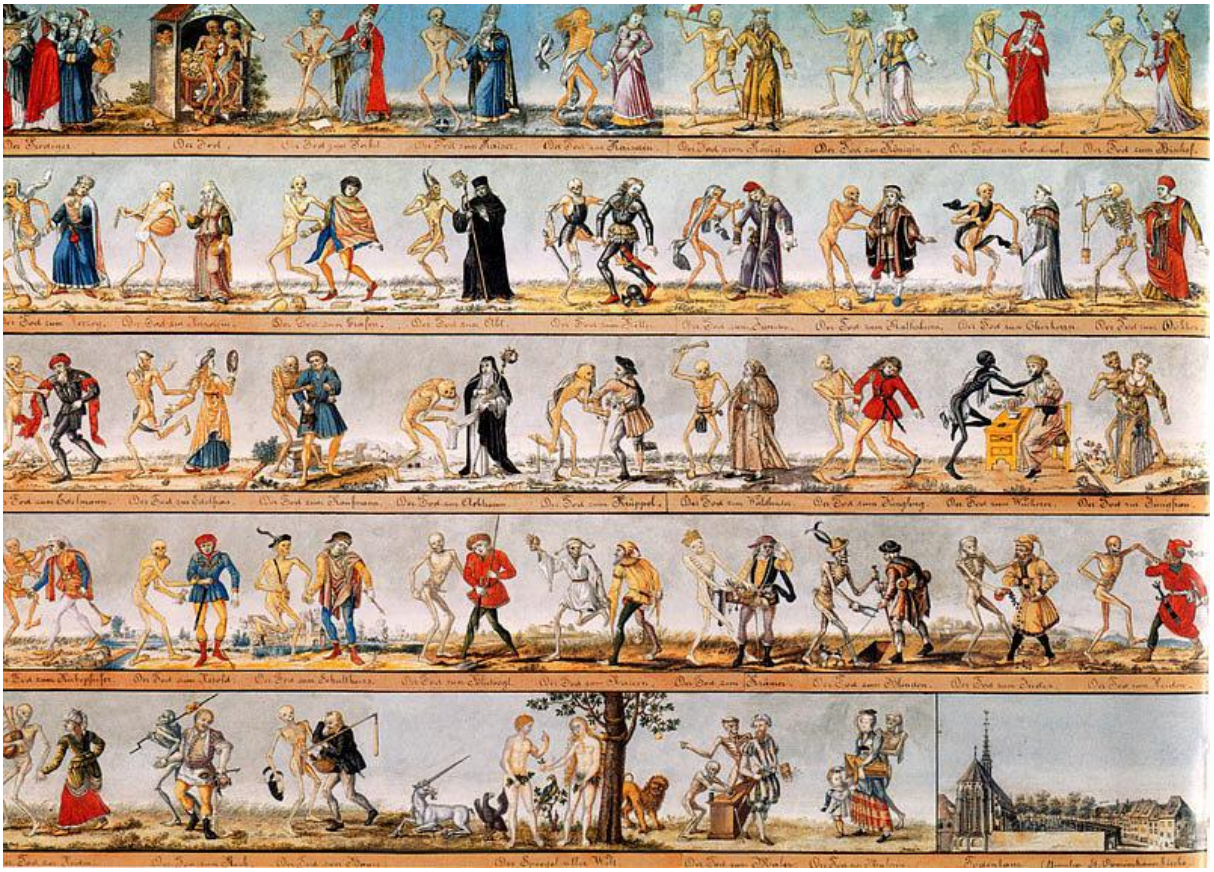
Daha sonra ortaya çıkan Ölüm Dansı tasvirlerinin en ünlüleri, Figürlerle Ölüm Dansı (*doten dantz mit figuren*), Basel Ölüm Dansı, Dört Mısralı Yukarı Almanya Ölüm Dansı ve metin ve tasvirleri ünlü ressam Niklaus Manuel Deutsch'a ait olan Bern Ölüm Dansı'dır.[790] Tasvirlerin hepsinde bir iskelet olarak görünen ölüm, yanına almaya geldiği canlı ile fiziksel temas halindedir. 'Basel Ölüm Dansı' serisinde, Papa, imparator, imparatoriçe, kral, kraliçe, kardinali başpiskopos, dük, kont, başkeşiş, şövalye, hukukçu, meclis üyesi, hekim, soylu, tacir, dilenci, gezgin, tefeci, soytarı, çercici, kör, Yahudi, putperest, ahçı, çiftçi gibi çok sayıda ölümlü toplum içinde kendilerini tanımlayan kıyafetleri ve statülerini belirleyen sembolleri (asa, kılıç, ayna, para çantası, baston) ile tasvir edilmiştir.

Ölüm'ün (ölünün) insanlarla yaptığı, dörtlük veya sekizlik olarak kaleme alınan, diyaloglar kısa ve anlaşılabilir nietlikte olup, ölümün dili olabildiğince keskin ve iğneleyici, yanıtlayan ölümlünün ki ise, çaresiz ve pişmanlık doludur. Ölüm yaklaştığı insanı bir muhasebe yapmaya da zorlar; hep daha fazlasını isteyen, daha fazla şan, şöhret, ünvan ve zenginlik peşinde geçen hayatının şu anda ona ne faydası olduğunu düşündürür. Bu bağlamda 'Ölüm Dansı' tasvirlerinin insanları ölüm üzerine daha fazla

---

[789] "Lange ist es her, daß ich auf Physica
meinen ganzen Eifer hab' gelegt.
Ich beherrschte Theorie und Praxis
zur Heilung mancher Krankheit.
Ich weiß nicht, was ich entgegen soll,
Kräter und Wurzeln helfen nicht mehr,
noch andre Medizin, was immer man auch sagt.
Gegen den Tod gibt es kein Kraut." (Kaiser, 1983, s. 97)

[790] Söz tasvirlerin Almanca çevrilerine ve günümüz Almancası'na uyarlanmış halleri için bkz. Kaiser, 1983. Yine Gert Kaiser söz konusu tasvirleri açıklayıcı mahiyetteki 'Giriş'ine bakılabilir. (Kaiser, 1983, s. 9-69)



Resim 10

düşünmeye (*memento mori*) yönelttiğini söyleyebiliriz. Ancak daha da önemlisi, Ölüm Dansı'nın yeryüzündeki insanlar arasındaki eşitsizliklerin son bulduğu 'an'a yaptığı vurgudur.

Diğer yandan vebanın yıkıcı gücünü anlatmak amacıyla verilmiş eserlerin arasında, 14. yüzyılın ruhuna uygun düşen ve genellikle 'ölümün zaferi' olarak adlandırılan tasvirlerin varlığı dikkat özellikle çekicidir. Bu tasvirler, Ölüm Dansı'da olduğu üzere, yaşanılan yüzyılın içinde bulunduğu patolojik ruh halini anlamamıza olanak tanır. Bunlardan biri 1355 yılında tamamlanan Pisa'daki *Trionfo della morte* isimli fresktir.[791]

Sonuç itibariyle, ölüm karşısında herkesin eşit olduğu inancının yerleşmesinde, Büyük Veba Salgını'nın önemli etkisi olmuştur. İnsanlar, sahip oldukları olanaklar ne olursa

[791] Freski yapan ressam üzerine tam bir fikir birliği olmamakla birlikte genel kabul F. Trani (1321-1365) tarafından yapıldığıdır. Bazı araştırmacılar B. Buffalmacco (1290-1341) yapıldığını kabul etmektedir. Ölümün zaferi temasına bir diğer önemli örnek ise Bruegel'in 1562 tarihli 'Ölümün Zaferi' isimli resmidir.

olsun, bir kralın, papanın veya soylunun da, bir dinlenci gibi can çekişerek öldüğünü duymuşlar veya bizzat şahit olmuşlardır.

7.4.1.11. Büyük Veba Salgını Sonrasında Avrupa'nın Değişen Yüzü

Avrupa'da 14. yüzyılın ortalarında yaşanan veba salgını sonrasında toplumsal, ekonomik ve sosyal alanlarda gerçekten büyük değişim yaşanmış mıdır? Kara Ölüm Avrupa'ya ayak basmadan önceki dönemde kıtanın durumu ile salgın sona erdikten sonra karşımıza çıkan tabloyu yan yana koyduğumuzda değişiminde ötesinde bir dönüşümün yaşandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kültür tarihçisi Egon Friedell vebanın Avrupa tarihinde bir dönemi sonlandırmasından çok, yeni bir dönemin (Yeniçağ) başlamasıyla ortaya çıkan hastalık olarak görülmesi gerektiğine inanır.[792] Ancak değerlendirmenin sağlıklı olabilmesi için Kara Ölüm, Avrupa'ya ayak basmadan önce nasıl bir dönemin yaşanmakta olduğunu anımsamamız gerekiyor. Avrupa'da yaşamın tüm alanlarında 11. yüzyıldan itibaren başlayan yükseliş döneminin yerini 12. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bir gerilemeye bıraktığını biliyoruz. Le Goff'un tanımıyla 1270-1330 yıllarını kapsayan 'Hıristiyanlığın Kriz Dönemi' daha büyük bir felâketin ön hazırlık dönemi haline geliyor. Bu durumun en önemli işaretinin 1315 ve 1318 de yaşanan açlık krizleri olduğunu ve açlığın geri döndüğünü belirtiyor. (Le Goff, 1992, s. 285 vd.)

Veba salgını süresince nüfus azalması, işgücünde de azalmaya neden olduğu için ücretler hızla yükselişe geçer. Çalışabilecek nitelikli işgücü açığı ve yükselen ücretlerin maliyetler üzerinde baskı oluşturması nedeniyle Geç Ortaçağ'ın en uzun süreli enflasyonist dönemi başlar. Bu genel enflasyonist dönem 14. yüzyılın sonuna kadar sürecektir. Diğer malların fiyatlarının teşekkülünde hâlâ büyük bir öneme sahip olan buğday fiyatlarının 1395 yılına kadar veba salgını nedeniyle çok yüksek seyrettiği görülür. Tahıl fiyatlarındaki yükselişin yanında, küçük ve büyük baş hayvaların bakımsızlık nedeniyle telef olması et ve süt ürünlerinin fiyatlarını da aşırı biçimde arttıracaktır. Mal fiyatlarlarındaki bu dramatik yükselişler diğer klasik üretim faktörlerinin (işgücü, toprak ve sermaye) fiyatlarını da arttırır. Bu faktör fiyatlarından

[792] Friedell 1982: s. 96.

özellikle işgücündeki artış Avrupa'da Yüksek Ortaçağ boyunca kurulmuş dengeleri altüst edecektir. Bu süreçte köylülerin toprak sahipleriyle pazarlık güçleri hiç olmadığı kadar artar ve kendilerine daha fazla ihtiyaç olduğu konusunda inançları pekişir. Nikiforuk'un ifadesiyle, "Veba sonrası emek pazarı, köylüler ile toprak sahipleri arsındaki geleneksel saygı bağını kopardı." (Nikiforuk, 2007, s. 78) Bu noktadan hareketle veba salgınının en önemli sonuçlarından biri olarak sayılan 'feodalitenin yıkılışına imkân verdi' ifadesi yerine (Nikiforuk, 2007, s. 78), 'feodal üretim ilişkilerinin tasfiye sürecini hızlandırdı' demek bizce daha anlamlı olacaktır. Son olarak toprak fiyatlarındaki değer kayıplarının diğer olumsuz faktörlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Son faktörün (sermaye) fiyatları hakkında bilgimiz olmadığı için yorum yapamıyoruz. (Herlihy, 2007, s. 55)

Veba salgını sırasında birçok iş kolunda talep olmadığı için üretim durur. Buna en iyi örnek daha önce tahıl öğüten değirmenlerin, öğütecek tahıl bulunamaması nedeniyle, ağaçtan tabut yapmak veya körük imalatı gibi alanlara kaymalarıdır. (Herlihy, 2007, s. 52) Salgının Avrupa'da ekolojik çevrenin korunmasına bir dizi olumlu etkisinin olduğu da söylenebilir. 14. yüzyıl öncesinde yaşanan hızlı nüfus artışı ekonomik genişleme döneminde talana uğrayan orman alanlarında yağma duracak, meraların ve otlakların tarıma açılması süreci kesintiye uğradığı için koyun ve sığır sayısında artış olacaktır. Bu aynı zamanda yün ve deri üretimdeki artışa paralel biçimde yün sanayinde de bir gelişmeye imkân sağlayacaktır. Bizce veba tarihçisi Robert Gottfried'in "Kara Ölüm olmasaydı, Avrupa tozlu ve ağaçsız bir Etiyopya'ya dönüşürdü." (Nikiforuk, 2007, s. 80) ifadesi biraz abartılı olsa da, salgının ekolojik çevrenin korunmasına katkıda bulunduğu kesindir.

Büyük Veba Salgını sonrasında değişen şeylerden biri de 'zaman algısı' olacaktır. Hıristiyanlığın bin beş yüz yıllık 'durağan' manastır zamanı yerini gelişen ticaret ile 'Tüccar Zamanı'na bırakacaktır. Zaman algısındaki bu değişimde feodalizmin çöküşü kuşkusuz önemli rol oynamıştır. Yine bu dönemde halk arasında Kilise'ye karşı bir güvensizlik duygusunun oluşmaya başladığını söyleyebiliriz; Kilise her gün binlerce insanı sevdiklerinin yanından çekip alan vebaya karşı gerekli direnci neden göstereememiş, salgını yenememiştir? Bu soruyu 15. yüzyıla on yıllar kala vebayı

"günahkârların ödemeleri gereken zorlu bir kefaret" ülküsüyle yanıtlayabilmek de artık mümkün değildir. Avrupa çapında yaşanan veba salgının insanların Kilise Kurumu'na olan inançlarını sarstığını ve bu kuruma olan güvenlerinde hatırı sayılır bir gedik açtığını söyleyebiliriz. (Nikiforuk, 2007, s. 79 vd.)

7.5. BİREYSEL PATALOJİ VE CÜZZAM

7.5.1. Tarih Boyunca Cüzzam Hastalığı

Cüzzam (*Lepra*)[793] adı verilen hastalığa neden olan mikrobakteri 1873 yılında Norveçli hekim G. A. Hansen (1841-1912) tarafından keşfedilmiştir. Çoğunlukla deri ve yüzeysel sinirlerde neden olduğu lezyonlarla tanımlanan cüzzam mikrobakterisi, vücuda girişinden itibaren üç aydan yirmi yıla kadar uzayabilen bir kuluçka döneminden sonra ortaya çıkar. Günümüzde hastalığın bulaşıcı (enfeksiyonel) olup olmadığı tartışmalı olup, bulaşma yolları konusunda farklı bilimsel görüşler mevcuttur. Tartışmalara burada girilmeyecek olmakla beraber, tıp dünyasında hastalığın bulaşıcı olduğuna dair yaygın bir inanç söz konusudur.[794] Ancak kronik bir hastalık olan cüzzam tarih boyunca ve özellikle Ortaçağ'da, bedende ortaya çıkan deformasyon ve biçim bozukluklarından kaynaklanan itici, dışlayıcı karakteri nedeniyle biyolojik olmaktan çok kültürel bir fenomen haline gelmiştir. Kuşkusuz bu algıyla örtüşen bir patoloji zaman içinde hastalığın etiyolojisinde belirleyici olmuştur.[795]

Mycobacterium leprae olarak tanımlanan mikrobakterinin neden olduğu bilinen cüzzamın tarihinin günümüzden yaklaşık üç bin beşyüz yıl[796] kadar geriye gittiği tahmin

---

[793] Cüzzam (Lepra), veba kadar olmasa da, son yarım yüzyıldır özellikle tarihçiler tarafından fenomen olma özelliğini korumaktadır. Biz çalışmamızda özellikle Schelberg, 2000; Irsigler ve Lassotta, 1995, s. 69-86 ve Nikiforuk, 2007, s. 49-66'dan önemli ölçüde faydalandık. Kaynakça'da yeralan diğer çalışmaları ise burada toplu olarak vermek istiyoruz: Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006; Parker ve Parker, 2004; Gurlt, 1898; Grochol, 1994; Roeck, 1993; Krug, 1993; Belker, 1994; Porter, 2007; Schipperges, 1990; Schipperges, 1993; Bechler, 2009; Borst, 1995; Rheinheimer, 2000, Demaitre, 2007; Le Goff, 2007.

[794] Cüzzamla Savaş Derneği web sitesinde (www. cuzzam.org.tr) cüzzam "bir mikrobun yaptığı ve ancak doğal bağışıklığı olmayan kişilerde ortaya çıkan bir hastalık" olarak tanımlanmaktadır.

[795] Modern lepra patolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Schelberg, 2000, s. 39-47. Lepra üzerine basılı ve dijital kaynakların toplu bir sunumu için bkz. Parker ve Parker, 2004.

[796] Cüzzam hastalığı üzerine sahip olunan en eski bilgilerin kaynağını Mısır'ın Teb Kenti'nde bulunan ve Leipzig Üniversitesi Mısırbilim profesörü Georg Ebers (1837-1898) tarafından dünyaya tanıtılan bu nedenle 'Ebers Papirüsü' olarak adlandırılan 18,6 metrelik rulo oluşturmaktadır. Ebers Papirüsü eski

olunmaktadır.[797] Mısırlılar beden yüzeyinde yavaş yavaş ortaya çıkan şekil bozuklukları ve organ kayıpları nedeniyle 'ölümden önceki ölüm'[798] adını taktıkları cüzzam, Antikçağ'da sıradan bir deri hastalığı olarak görülmüştür.[799] Geç Antikçağ'dan itibaren Fil Hastalığı (*Elephantiasis*) olarak tanımlanan cüzzam üzerine çok sayıda hekim düşünüp yazmıştır.[800] Bunlardan biri de Kapadokyalı Aretaeus'dur. Kapadokyalı hekim cüzzam hastalarının toplumdan izole edilmesi gerektiğine inanır. (Schipperges, 1990, s. 69) Cüzzam hastalığı geç Antikçağ'da doğudan[801] Akdeniz havzasına yönelmiş ve erken Ortaçağ'da itibaren tüm batı dünyasını hâkimiyeti altına almıştır. Ortaçağ sonlarında yayılma hızı iyice yavaşlayan hastalık Yeniçağ'da etkisini bütünüyle yitirmiştir. (Schipperges, 1993, s. 101)

Hastalığın Ortadoğu coğrafyasında izinin sürebileceği önemli bir kaynak ise Kitabı Mukkades'tir.[802] Eski Ahit'in farklı bölümlerinde[803] bir deri hastalığından söz edilmekle birlikte her anlatılan vakanın cüzzam olduğu sonucuna varabilmek mümkün değildir. Cüzzam'ın egzama ve iltihaplı yaralar dâhil tüm deri hastalıklarını tanımlayan genel bir kavram olma ihtimali yüksektir. (Krug, 1993, s. 20) Kitabı Mukaddes çevirisinde (1981)

Mısır'daki hekimlik sanatı, hastalıklar ve tedavi bilgisi üzerine günümüze ulaşabilmiş en önemli kaynaklardan biri olma özelliğine sahiptir. Halen Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen, Ebers Papirüsü'nün içeriği üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 16-24; Gurlt, 1898, s. 8-15.

[797] Günümüzün bilim adamları ve tarihçileri cüzzam hastalığının tarihin kaydettiği en eski hastalıklardan biri olduğu konusunda hemfikirler. R. Porter Eski Mısır medeniyetine ilişkin İÖ 2400'lü yıllardan kalma kaynaklarda cüzzam olarak tanımlanabilecek bir tür deri hastalığından bahsedilmekle birlikte, dokuz yüz yıl sonra yazılmış Ebers Papirüsü nde (İÖ 1550) tasvir edilen hastalığın cüzzam olduğunun, arkeolojik bulgularda yapılan incelemelerle, kesin olarak belirlendiğini belirtiyor. (Porter, 2007, s. 122). Yine Antalya'nın Karataş ilçesinde Tunç Çağı'yla yaşıt bir cüzzamlının iskeletine rastlanılmasının yanı sıra, Filistin'deki eski yerleşim merkezi Beth-Shan'da bulunan ve İÖ 1411-1314 yıllarına tarihlendirilen çömlek üzerindeki insan figürü cüzzam hastalığının izlerini taşımaktadır. (Özbek, 2007a, s. 507)
A. Schelberg (2000, s. 12), cüzzam hastalığının çok eskilere giden tarihinden hareketle *longue durée* karakterine vurgu yapar.

[798] Nikiforuk, 2007, s. 52.

[799] A. Krug Antikçağ'a ilişkin palepatolojik bulguların günümüzün cüzzam hastalığı tanımına uymadığına işaret ediyor. (Krug, 1993, s. 20)

[800] Antikçağ'da kara safra fazlalığının delilik, kuduz dışında cüzzama da neden olduğunu inanılmıştır. (Dols, 2013, s. 37)

[801] Hastalık doğuda ilk kez İÖ 7. yüzyılda Hindistan'da görülmüş, daha sonra Çin, Asya ve Güney Afrika'da ortaya çıkmıştır. Avrupa topraklarında ancak 5. yüzyıldan itibaren etkili olmaya başlayacaktır.

[802] Çalışma boyunca Kutsal Kitab'a (Eski ve Yeni Antlaşma) yapılan atıflarda, aksi belirtilmedikçe, yeni çeviri (2003) esas alınmıştır.

[803] Bilindiği gibi Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahit (Antlaşma) İbranice ve Aramice olarak yazılmıştır. Genel olarak üç ana bölüme ayrılabilir. Musa'nın beş kitabı olarak bilinen Yasa Kitapları birinci bölümü, Peygamberlerin ve tarihsel olayların anlatıldığı bölümler ikinci bölümü, *Mezmurlar*, şiirsel ve düz metinler üçüncü bölümü oluşturur. Deri hastalıkları farklı boyutlarıyla anlatıldığı bölümler ise şunlardır: Lev. (13, 1-46), (14, 1-32); Say. (5, 1-4), (12, 9-12); 2Kr. (5, 1-27); 2Ta. (26, 16-23); Yşa. (53, 4).

‘cüzzam’ olarak anılan hastalık, yeni çeviride (Kutsal Kitap, 2003), daha genel bir ifadeyle ‘deri hastalıkları’ olarak yer almıştır.[804] Orijinal metinlerin kaleme alındığı dönemin iklim koşulları ve coğrafî yapı göz önüne alındığında farklı deri hastalıklarının varlığı olasılık dâhilindedir. Diğer yandan İbranice metinlerde *Saraath* olarak tanımlanan cüzzam, 4. yüzyılda Kilise Pederi Hieronymus (347-420) tarafından Latinceye *lepra* ve *leprosus* sıfatıyla çevrilmiştir. 1960’lı yıllardan itibaren başlayan tartışmalar kavramın çevrilmesinde ve yorumlanmasında hata yapıldığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. (Schelberg, 2000, s. 116)[805]

Eski Ahit’in farklı bölümlerinde, deri hastalıklarına karşı uygulanacak yasa, hastalığın gözle görülebilen belirtileri ve kâhinler tarafından ‘kirli’ (murdar) olarak teşhisi, karantina dönemi, arınma (tedavi) yöntemi ve hastanın sağlığına kavuşup kavuşmadığının kontrolü anlatılmaktadır. Metinlerde geçen ‘kirli’ kelimesinin ilk planda biyolojik olarak hastalıklı olma halini tanımladığı ve etik bir boyut içermediği söylenebilir.

---

[804] Eski Ahit’in bizim esas aldığımız Almanca çevirisinde http://www.bibel-suche.de/altes-testament/ ‘cüzzam’ (Lev. 13,1-46) kullanılmıştır. Yeni uluslararası İngilizce edisyonda ise http://www.biblegateway.com/ deri hastalığı (Lev. 13,1-46) olarak çevrilmiştir. Erişim: 12 Haziran 2009.

[805] Antje Schelberg’in ‘Ortaçağ Toplumunda Cüzzamlılar’ (*Leprosen in der Mittelalterlichen Gesellschaft*) başlıklı doktora tezi (2000) Almanca konuşulan ülkeler için, genel olarak hastalık algısı ve kültürel bir fenomen olarak cüzzam hastalığı üzerine yeni düşünsel açılımlar yapan, çok kapsamlı başvuru kaynakçasıyla bu alanda yapılmış en iyi çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Schelberg, Eski Ahit’in Levililer bölümünde (Lev. 13) tasvir edilen hastalığın modern anlamda cüzzam hastalığı ile örtüşmediğini belirterek bu savını üç temele dayandırıyor: 1. Eski Ahit’te yer alan *cüzzam* betimlemeleri hastalığın teşhis edilmesine olanak vermez; başta yüz ve uzuvlarda hastalık nedeniyle ortaya çıkmış çürüme ve deformasyonlara rastlanmaz. 2. Hastalara kâhin tarafından tanınan yedi günlük karantina süresi, cüzzam söz konusu olduğunda hastalığın seyrine ve iyileşmesine yetemeyecek denli kısadır. 3. Levililer’in 13. ve 14. bölümlerinde (Lev. 13,47-59; 14,33-53) ‘küf’ kaynaklı sorunlar ve hastalıklardan korunma hakkında ayrıntılı bilgilerin varlığı göz önünde bulundurulduğunda, cüzzamdan çok küf mantarının neden olduğu bir hastalığın varlığı anlam kazanır. (Schelberg, 2000, s. 118)
Kuşkusuz Schelberg tarafından referans verilerek ortaya konan bu tartışmadan, İÖ 5. yüzyıl dolaylarında Ortadoğu coğrafyasında cüzzam hastalığına rastlanmadığı sonucu çıkartılamaz. Ancak Eskiçağlar’a ilişkin olgularının doğruluklarının araştırılmasında, günümüze anılan dönemlerden intikal eden kişisel tanıklıklar yeterli olmayabilir. Bu bağlamda konumuzla ilgili bir örneği, Lucretius’un Fil Hastalığı (cüzzam) üzerine gözlemlerinden hareketle verebiliriz. Lucretius (İÖ 97-55) *Şeylerin Doğası Üzerine* (*Von der Natur)* adlı yapıtında halklara musallat olan hastalık türlerinin insan ırklarına göre belirlendiği ve fil hastalığının sadece Nil Nehri’ne kıyısı olan orta Mısır’da görüleceği yolunda bir saptama yapar. (*Von der Natur*, VI, 1113-1115). Kuşkusuz yaklaşık iki bin yıl öncesinden, o dönemde Fil Hastalığı olarak tanınan cüzzam üzerine, her türlü tanıklık günümüz tarihçileri için çok büyük bir önem taşısa da, cüzzam hastalığının tarihsel bir geçeklik olarak *yeniden* inşa edilebilmesine beklendiği kadar bir katkı sağlamayabilir.

7.5.2 Ortaçağ'da Toplumdan Dışlanma ve Dinsel Hoşgörünün Simgesi Olarak Cüzzam Hastalığı

4. yüzyılda Nazianuslu Gregor ve meslektaşı Nyssalı Gregor vaazlarında cüzzam hastalarının yoksulluklarını öne çıkaran bir söylem geliştirmişlerdir. Hıristiyan etiğinin kimsesiz ve muhtaç yoksullara yardım eli uzatılmasını zorunlu görmesi Ortaçağ boyunca Kilise'nin cüzzamlılara *ölçülü* bir şefkatle yaklaşmasına olanak verecektir.

Cüzzam hastalarının yaşam alanlarının daraltılmasıyla başlayan, giderek özel hayatlarına müdahale ve temel haklarının ellerinden alınarak bütünüyle tecrit edilmeleriyle sonuçlanan süreçte, Kilise'nin yanında, daha katı önlemleriyle sivil otorite de saf tutmakta gecikmemiştir: Kral Rothar'ın 634 yılında çıkardığı kararname ile ilk kez sivil bir 'Cüzzam Hukuku'nun temeli atılmıştır. Kararnameye göre hastalıkları kesinleşen cüzzamlılar bir daha dönmemek üzere evlerinden çıkarılıyor ve tüm vatandaşlık ve medenî hakları ellerinden alınıyordu. Daha sonraki yüzyıllarda yapılan bir dizi düzenlemeyle sağlam eşlere evlilikten doğan haklar konusunda ayrıcalık sağlanacaktır. Ancak 1179 yılında 3. Lateran Konsil'inde alınan kararlar, o güne kadarkiler içinde getirdiği kısıtlamalar nedeniyle en önemlisi olacaktır. Alınan Konsil kararıyla cüzzamlı hastaların sağlıklı insanlarla birlikte, Kilise ve mezarlıkta dâhil olmak üzere, aynı ortam ve mekânları paylaşma imkânı kalmamıştır. Hastalar hep bir arada kendilerine gösterilecek yerde yaşayacaklardır; kendilerine ait ibadet mekânları ve mezarlıklar buralarda tesis edilecektir. 12. yüzyılda yapılan bu yasal düzenleme malumun ilânından başka bir şey değildir aslında; 6. yüzyıldan beri başta bugünkü Fransa coğrafyası olmak üzere[806] hastalığın görüldüğü birçok ülkede cüzzamlılar, yerleşim merkezlerinin dışında derme çatma kulübelerde her türlü imkândan uzak toplu halde yaşamaya mecbur edilmişlerdir. Kuşkusuz yapılan bu yasal düzenleme, 'miskinhaneler'in kuruluşu ve işleyişine yeni bir *düzen* getirmesi bakımından önemlidir.

Cüzzam'ın Haçlı Seferler ile Doğu'dan taşındığına inanan Ortaçağ insanı, hastalığı cinsellikle ilişkilendirmekten geri durmamıştır.[807] Özel evlerde ikamete tabi tutulan

---

[806] Cüzzam hastaları için ayrılmış alanlardaki toplu yerleşimlere bilinen ilk örnekler Fransa'dan Châlons-sur-Saône (550), Metz (636) ve Verdun'dur (656). (Schipperges, 1990, s. 70)

[807] Foucault (1992a, s. 22) her ne kadar daha sonra akıl hastalıklarına kaptırsa da, cüzzamdan bayrağı cinsel yolla bulaşan hastalıkların devraldığını belirtir.

lepralılara şehir yönetimlerince (Lübeck, 13. yy.)[808] getirilen çok sayıdaki kısıtlama içinde, sadece cüzzamlılarla değil, sağlıklı (yasal) eşlerle cinsel ilişki yasağı da yer alır.

Kişiyi yakalandıktan kısa bir süre sonra öldüren vebanın tersine, kronik seyreden bir enfeksiyon hastalığı olmakla birlikte kolay kolay can almayan ancak toplum içinde yaşamayı imkânsız hale getiren cüzzamın, Ortaçağ'daki patolojisi büyük ölçüde Hippokrates'un *Corpus*'na ve Galenos'un öğretisine dayanır. Kara veya sarı safranın olduğu kadar sümüksü sıvının da fazlalılığı cüzzama neden olabilir. Anılan beden sıvılarının miktarını arttırdığına inanılan salyangoz ve eşek etinin tüketilmesi önerilmez.

Cüzzam'ın toplumsal bağlamda kavranışı diğer bulaşıcı fiziksel hastalıklardan daha çok akıl hastalıkları ile benzerlik gösterir. Ancak Ortaçağ'da özellikle kırsal kesimde çevresi tarafından *meczup* olarak görülmeye hazır 'Köyün Delisi'ne gösterilen asgarî hoşgörü cüzzam hastasına gösterilmez. Cüzzamlı'nın işlediği günahların bedeli olarak diğer insanları bu dünyada çektiği cezalara ortak etme isteğinde olduğu şüphe götürmez; ancak vücudundaki lekeler, çürümüş irinli organları, kokulu nefesi hastalığı (günahını) göz göre göre bulaştırmasına (yaymasına) engel olur. Cüzzamlı'nın *sağlıklı* insanlardan başka bir mekânda, mümkünse hiç görülmeyecek bir yerde, *tecrit* edilmiş olarak yaşamaları tercih edilir. Hastalığın patolojisi, diğer hiçbir fiziksel hastalıkta olmadığı kadar toplumsal bağlamda itici, giderek farklılaştırıcıdır. Kuşkusuz veba, sıtma gibi diğer salgın hastalıklarla karşılaştırıldığında daha yavaş yayılan, çok daha az ölümcül olan cüzzamın kişiyi 'yaşayan bir ölü' haline getirerek izole eden özelliği, hastalığın *bireysel* karakterinden kaynaklanır. Cüzzamı bu denli kişiselleştiren 'biyolojik hastalık – din – etik' üçgeninin tam ortasında konumlanmasıdır.

Cüzzama yakalandığından şüphe duyulan, hastalığı kesin olarak *teşhis* edildikten sonra, ayak bileğine bağlanan zili, vücudunun her tarafını örten giysileri, elinde sadaka çanağıyla Miskinler Tekkesi'nde yaşamaya mahkûm edilmiş olur.[809] Bir Hıristiyan için

---

[808] 13. yüzyılda Lübeck şehir yönetimince getirilen otuz beş maddelik yasaklar listesi, cüzzamlıları tarif etmek için kullanılan 'yaşayan ölüler' (*Die lebenden Toten*) tanımına uygun düşer. Çalışmak, kentte dolaşmak, ibadet yapmak, miras bırakmak, şahitlik yapmak gibi temel hakları ellerinden alınan cüzzamlıların, kapatıldıkları evlerden çıkışları izine bağlandığı gibi, içerde adeta bir cezaevi düzeni kurulmuştur. (Irsigler ve Lassotta, 1995, s. 74-75)

[809] Ortaçağ boyunca takibe alınan farklı gruplara (Yahudiler, cadılar, Heretikler ve benzerleri) uygulandığı üzere, cüzzam hastalarının kontrolü için sivil otorite tarafından geliştirilmiş bir denetim ve izleme mekanizması kurulacaktır. Hastalığın tespit edilmesiyle başlayan süreçte, hastaların sürgün

cüzzam bu dünyada yaşanabilecek en büyük talihsizlik olarak görülür. Hastalığa yakalandığı anlaşılan kişinin *yeni* hayatı Kilise'de yapılan *temsili* cenaze töreniyle (*separatio leprosarum*) başlar. Şayet parası varsa Miskinler Tekkesi'nde[810] kendisine bir yatak bulabilir, yoksa insanlardan uzakta 'lanetli bir yerde' çadır kurarak yaşamak zorundadır. Yeni hayatında kiliseye adım atması, çocuklara dokunması, halka açık kuyulardan su içmesi, sağlıklı kadınlarla birlikte olması, yanına cüzzamlı eşyalarını olmaksızın seyahat etmesi yasaktır.[811]

Cüzzamlılar her ne kadar şehir surlarının dışında, gözlerden uzak, ıssız bölgelerde kendileri için inşa edilen 'evlerde' ikamete zorlanmış olsalar da, bakım ve iaşeleri daima sorun teşkil etmiştir. Yöredeki rahipler kişisel girişimleriyle varlıklı hayırseverlerden elde ettikleri bağışlarla cüzzamlılara yardım edebilmişlerse de, bu destek yetersiz kalmıştır. Ancak 13. yüzyılda cüzzamlılara yardım etmek amacıyla kurulan Aziz Lazarus Tarikatı bu eksikliği büyük ölçüde giderecektir.[812]

Cüzzam hastalığının deride ortaya çıkan kızarıklık ve lekelerle ilk belirtilerini göstermesi, giderek şişen, moraran, deforme olarak çürümeye başlayan organlarla ilerlemesi ve tüm bu sürecin uzun bir zaman dilimine yayılması nedeniyle, sağlıklı insanların acıma duygusu yanında, seyir merakını da körükler. Daha önce belirttiğimiz üzere cüzzam, sadece biyolojik korkuların (bulaşma) değil, aynı zamanda dinsel kaygıların ve geçerli etik normların dayatmasıyla ortaya çıkan eksiksiz bir ayrıştırma

---

edilmesi imkânı olmadığı durumlarda, yerleşim merkezlerinde ancak giymeleri zorunlu tutulan gri-beyaz yünlü üniformaları, eldivenleriyle dolaşmalarına izin verilecektir. Hastalığın önünü kesmeye kararlı kimi şehir yönetimleri hastaların maske takmalarını ve elbiselerine büyük bir **L**(epra) harfi işlenmesini zorunlu hale getirmiştir.

[810] Tarihçilere göre cüzzam salgınlarının Avrupa'nın sağlık kültürüne en önemli katkısı hastanelerin kurulmasını çabuklaştırmasında görülür. Fransa, İtalya ve İngiltere'deki en eski hastaneler (Cüzzamlı Evleri - Miskinler Tekkesi) olarak kurulan yapılardan dönüştürülmüştür.
Foucault (1992a, s. 17), Mathieu de Paris'iyi kaynak alarak, Hıristiyan dünyasındaki miskinhane sayısının on dokuz bin civarında olduğunu belirtiyor. Porter (2007, s. 123) ise, Avrupa çapında lepralılara özgü hastane sayısının hızlı artışına dikkat çekiyor ve Fransa'da 1226 yılında yaklaşık iki bin, İngiltere'de yüz otuz olmak üzere Avrupa çapında 1325 yılına gelindiğinde on dokuz bin miskinhane olduğunun tahmin edildiğini yazıyor. Schipperges (1990, s. 74 vd.) Almanya'da Kilise tarafından veya hayırseverler tarafından vakfedilen miskinhanelerin Eternach (992), Münster (1249), Koblenz (1267) ve Dortmund'da (1319) kurulduğunu ve 13. yüzyılın ortasında bu evlerden yaklaşık yirmi bin tane olduğuna dikkat çekiyor. Köln kentinin batısında, 12. yüzyıldan beri varlığı bilinen ve 13. yüzyılda hastaneye dönüştürülen yerleşke, *campus leprosorum* hakkında bilgi için bkz. Irsigler ve Lassotta, 1995, s. 71.

[811] 6. ve 7. yüzyıllarda alınan Konsil Kararları'nın yanında, ilerleyen yüzyıllarda cüzzam salgınlarının toplumda yarattığı tedirginlik, sivil yönetimleri de cüzzamlılar için bir dizi karar almasına neden olacaktır.

[812] Tarikatın faaliyetlerini ve İngiltere'yi konu alan bir çalışma için bkz. Marcombe, 2003.

modelidir. Cüzzamlı *dışarıdan* tüm ayrıntıları izlenebilen *de*forme olmuş bedeni aracılığıyla çevresine, çok sayıda mesajı bir arada verir. Cüzzamın bir cilt hastalığı olması bedendeki değişimlerin tüm çarpıcılığı dışarıdan hızlı biçimde algılanmasını kolaylaştırır.

Cüzzamın Ortaçağ'da toplumsal bir fenomen haline gelmesinde, gözle görülür gerçeklerin çarptırılarak söylentilerle, dönemin düşünce kodlarına uygun bir hastalık üretme çabalarının önemli payı vardır. Örneğin 1517 yılında yayımlanan bir hekimlik kitabında cüzzamlılar hasis, öfkeli, merhametsiz, tamahkâr, aşırı cinsel istekli olarak tanımlanmakta ve bu özelliklerin insanda hastalıkla ortaya çıktığı iddia olunmaktadır.[813]

Cüzzamlıların kişilik özelliklerinde görülen bu *ani* değişim, hastalığın bedende yarattığı hasarın ruhsal düzeydeki yansımaları olarak görülmektedir. Yine Eski Ahit'te (Levililer) cüzzamın kirli (murdar) olmakla eşdeğer tutulması hastalığın biyolojik olarak açıklanmasına imkân vermez. Geç Ortaçağ'ın Hıristiyan dünyasında 12. yüzyıldan netleşen cüzzam algısının, biyolojik bir kabulden öte, kültürel kodlar içeren ve büyük ölçüde akıl hastalıklarıyla benzeşen bir yapıda olduğuna yukarıda değinmiştik. Diğer yandan cüzzam hastalığının tanımlanmasında biyolojik karakterinin önüne geçen *dinsel* ve *etik* boyutların, cadılar, büyücüler, heretikler, Yahudiler, cinlenmişler, melankolikler, yabancılar, işsiz güçsüz gezginler benzeri farklı sıra dışı (marjinal) gruplara karşı düzenlenen sürek avlarında da belirleyici olması şaşırtıcı değildir. Kaldı ki, 11. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yükselen *Haçlı* zihniyetinin, *cüzzam* gibi biyolojik kaynaklı kültürel bir fenomeni, farklılıkları tasfiye etmek üzere ayrıştırıcı bir araç olarak kullanmaması beklenemezdi.

Cüzzam'ın, özellikle Ortaçağ Hıristiyanlık dünyasında, günah ile özdeşleştirilen, bireysel bir gerçeklik olarak algılandığını söyleyebiliriz. Cüzzam bir yandan biyolojik bir gerçek olarak onulmaz bir *hastalık*, diğer yandan vücutta ortaya çıkan, görende tiksinti uyandıran şekil bozuklukları ve deformasyonlar nedeniyle, ahlâkî bir düşkünlüğün (günah) sonunda kişiye verilmiş bir *ceza* olarak algılanmıştır. Hıristiyanlık

[813] İlginç bir biçimde Bingenli Azize Hildegard da, ciltte ortaya çıkan leke ve yaralarla kendisini belli eden farklı cüzzam tiplerinden birinin nedeni olarak, cinsel istek fazlalığını görmektedir.

inancında, günah-hastalık-ceza ilişkisinde ‘sebep-sonuç’ modelinin bu denli iyi işlediği başka bir örnek bulabilmek zordur.

Ancak anılan bu ceza-günah ilişkisi, benzer bir çıkış noktasından hareketle, veba için yapılan tanımdan tümüyle farklıdır. Veba’da, ‘Tanrı’nın kamçısı’ bireysel olmaktan çok, toplumsal bir cezaya hükmeder; topluluklar, cemaatler, nihayet ülkeler cezalandırılır. Bu kişiye özgü kimliği lepra hastasını, vebalıdan ayıran en önemli unsurdur. Cüzzam, veba salgınlarında olduğu üzere birden bire ortaya çıkmaz ve kısa sürede tüm topluma zarar vererek yine birden bire adeta ortadan yok olmaz; hastalık yavaş yavaş ortaya çıkan belirtilerle kronik bir seyir izler ve uzun yıllar boyunca hastanın zaman içinde çürüyen bedeniyle yaşamasına olanak verir. Cüzzam’lı ister kendi günahının ister toplumun işlediği günahları kefaretini ödemek için hastalanmış olsun, son tahlilde bu cezayı *bizzat* öder. Hasta bedenini adeta bir damga (*stigma*) olarak üzerinde taşır; nadiren hastalığın ilerleyişi durdurulabilse de, kaybedilen veya hasar gören uzuvların yerine konma imkânı olmadığı için ‘damgalanma hali’ ölüme kadar süren, kurbanın taşıması gereken ağır bir yüktür.

VIII. BÖLÜM: SATÜRN'ÜN GÜCÜ: ORTAÇAĞ MELANKOLİSİ

8.1. ARISTOTELESÇİ MELANKOLİ TASARIMININ ORTAÇAĞ'DAKİ İZDÜŞÜMLERİ

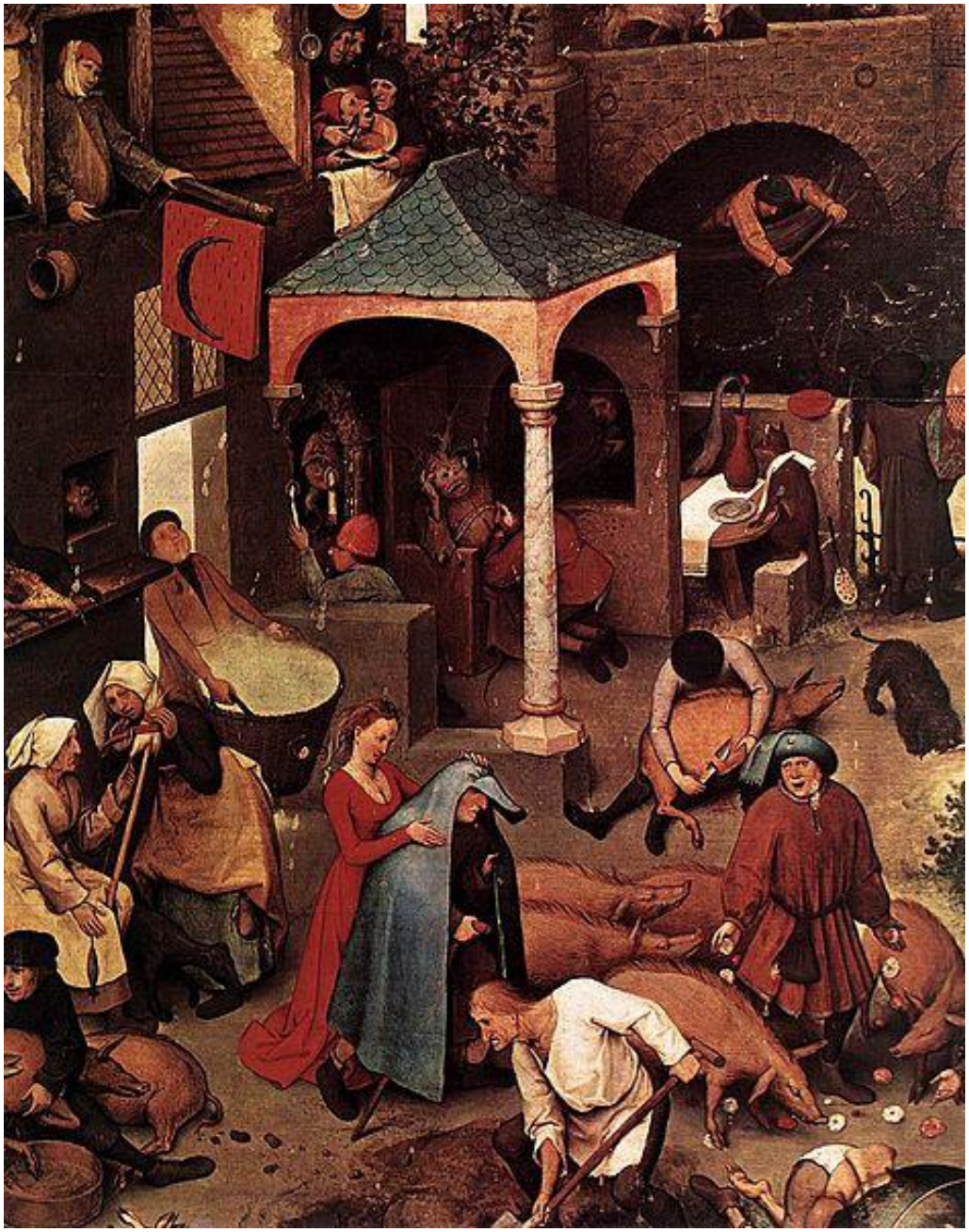
Bu bölümde Ortaçağ boyunca kesintisiz bir değişim süreci yaşayan ve farklı kimliklere bürünen melankoli kavramını ele almaya çalışacağız. Ancak öncesinde Antikçağ'dan devralınan melankoli mirasının Ortaçağ'daki ilk izdüşümlerine kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Anımsanacağı üzere Antikçağ'da melankoli algısında yaşanan değişim farklı aşamalardan geçmiştir. Başlangıçta melankoli hastalığının, *humor melancholicus*'daki ölçüsüz artış veya doğal olmayan değişimden kaynaklandığına inanılmışken, daha sonra melankolinin sarı safradaki aşırı ısınmadan (yanma) kaynaklandığı fikri öne çıkmıştır. Bu yaklaşım melankolinin sadece 'hastalık' olarak kabulü yanında, melankoliye 'doğal yatkınlık' şeklinde tanımlanacak bir ayrımı da beraberinde getirecektir. Melankoliye doğal yatkınlık ise, ya *Problêmata* XXX'da anlatıldığı üzere büyük adamlara özgü olağanüstü sıfatına vurgu yapmak ya da bir 'karakter özelliği' olarak Galenos sonrası dönemde sistematize edilen Dört Temel Mizaç öğretisine uyarlanmış biçimde kullanılacaktır. Ancak bu sonuncu yaklaşım çerçevesinde yapılan 'melankoli/k' tanımı, kavramın olumsuz özelliklerini öne çıkarmış ve hastalık karakterini kalıcı hale getirmiştir. (Klibansky vb., 1992, s. 125)

Melankoli kavramı ve içerdiği anlam, Ortaçağ boyunca sürekli bir devinim geçirmiş ve önemli ölçüde değişime uğramıştır. Antikçağ ile karşılaştırıldığında Ortaçağ'da yaşanan değişimin daha dramatik geliştiği ve kavramın yaygınlık kazanmasında, giderek toplumsallaşmasında, belirleyici olduğu söylenebilir. Kavram içeriğindeki en önemli değişimlerden biri olumsuz ahlâkî yan anlamlar kazanması ve bunların kalıcı hale gelmesidir.[814]

---

[814] Avrupa sanatında melankoli kavramına ve melankoliklere atfedilen olumsuz anlam üzerine verilen çok sayıda örnekten önemli gördüklerimizi burada anabiliriz. Yaşlı Bruegel'in 118 tanesini resmettiği Hollanda Atasözleri'nde, şeytan melankolik bir figürle, bir elini çenesine dayamış, hülyalara dalmış biri olarak tasvir edilmiştir. Figürün tamamında ise, şeytanın (melankolik) önünde diz çökmüş, dizlerine kapanmış, günah çıkartan bir erkek görülmektedir. Aslında Bruegel'in resmettiği atasözü "o şeytana günah çıkartmaya gidiyor" olmakla birlikte, dönemin ruhuna uygun olarak, şeytana 'melankolik' kimliği



Resim 11

Bu kabulde, ruhun bir zaafı olarak gördükleri melankoliyi yeniden yorumlama çabasına giren teologlar kadar, daha önce değinildiği üzere, 12. yüzyıldan başlamak üzere *acedia* kavramının ruhban kesimine özgü bir *günah* olmaktan çıkarılarak toplumun tüm kesimlerine yayılması niyeti önemli rol oynamıştır. Böylece 15. yüzyıla gelindiğinde

---

ressam tarafından verilmiş ve böylece 'şeytan' ile 'melankolik'in özdeş olduğuna vurgu yapılmıştır. (Kavramsal açıklama için Prigent, 2009, s. 31; resmin tasviri ve atasözü için Hagen, 1994, s. 35-37'den faydalanılmıştır).

‘*acedia* günahı’ yeni melankoli tanımı içinde erimiş ve çok daha geniş kapsamlı ve çok anlamlı bir kavram yaratılmıştır. Aristotelesçi melankoli kavramının temel unsuru olan ‘üstün vasıf’, melankoliğin başat karakter özelliği olmaktan çıkmış ve onun yerini zamanla şeytan ile özdeş hale gelen bir kötülük imgesi almıştır.

Aşağıda görüleceği üzere, Batı Dünyası’nda yeni melankoli kabulünün oluşmasında, 12. yüzyılda en verimli dönemini yaşayan (1120-1180) çeviri hareketiyle Arap-İslam dünyasından Latince’ye kazandırılan eserlerin çok önemli etkisi olacaktır. Latin Batı için kazanım sadece Antik dünyanın unutulmuş yapıtlarının anımsanmasıyla sınırlı kalmamış, başta gökbilim ve cebir olmak üzere üzere birçok uzmanlık alanından çok sayıda elyazması kütüphanelerdeki yerini almıştır. Bu süreçte Arap gökbilimciler tarafından, kara safra (melankoli) ile Satürn gezegeninin rengindeki benzeşmeden hareketle ilişkilendirilmesinin de, Batı Dünyası’na intikali sağlanmış olur.

Erken Ortaçağ’ın en önemli simalarından biri olan ansiklopedist Sevillalı Isidorus kavramların kökenlerini açıkladığı çalışması *Etymologiae*’de (7. yy.) melankoli kelimesine negatif bir anlam yükleyecek köken arama çabasına girer. Latince kötü, tehlikeli, fena anlamlarına gelen *malus* kelimesinin kökeninin, Yunanca kara (safra) anlamına gelen μελας (*melas/melan*) kelimesine bağlar. Böylece melankolik mizaçlıların olumsuz karakter özelliklerine açıklama getirdiğine inanır. (*Eytmologiae*, X,176)

Antikçağ’dan Ortaçağ’a melankoli kavrayışında yaşanan değişimde yukarıda sayılan nedenler önemli olmakla birlikte, ‘birey’ bağlamında yaşanan dönüşümün belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Antikçağ’da, ‘birey’e atfedilen önem, üstün vasıfların karakter özelliği olarak kabulüne olanak vermiştir. Aristoteles’in *Problêmata* XXX’da dillendirdiği kişisel meziyetlerin, hangi nedenle ortaya çıkmış olursa olsunlar, son tahlilde birey olarak insanı yüceltiğine inanılmıştır. Ancak Ortaçağ’da bu durum bütünüyle değişecek, kişisel yetenek ve üstün vasıflar gibi bireye atfedilen değerler yerini, Tanrı’nın inayetiyle bahşedilmiş erdemlere bırakacaktır. Böylece, Hıristiyanlığın ilk oniki yüzyılında, Antikçağ’a damgasını vuran üstün vasıflı melankolikler bahsi bütünüyle zihinlerden silinecektir. (Klibansky vb., 1992, s. 126)

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Ortaçağ'da melankoli ve melankolikler üzerine Antikçağ'dan intikal eden tüm kazanımlar bir kenara bırakılarak yeni bir melankoli kavrayışı oluşturma çabası içine girilmiştir. Kuşkusuz melankoli kavramının büyük ölçüde Antik dünyaya özgü olması, yine özünde 'doğu'lu bir bir kavram olan *acedia* ile olan akrabalığı, yeni kavrayışların hızla ortaya konmasına, dahası hayata geçirilmesine olanak vermemiştir. Antikçağ'ın üstün vasıflı melankoliğinin gölgesi uzun bir süre Ortaçağ yazarlarının, düşünürlerinin bilinçaltını işgal etmeye devam edecektir.

Daha önce belirtiğimiz üzere, Ortaçağ'da Aristoteles'in tezlerini ilk kez dillendiren kişi İngiliz yazar-eğitmen Alexander Neckam (1157-1217) olmakla birlikte, Aristoteles'in *Problêmata* XXX'da melankolik kişilikler üzerine yazdıklarına getirilen kayda değer eleştirilerden biri Ortaçağ'ın ilk doğa bilimcisi olarak kabul edilen, *Doctor universalis*, lâkaplı Dominiken teolog Albertus Magnus'dan (Büyük Albert) gelecektir. Ünlü teologun Aristoteles'in melankoli tezinden hoşnut olmadığı ve yeniden yorumlama çabası içine girdiği söylenebilir. Bu bağlamda Magnus, Efesli Rufus ve Galenos'da olduğu üzere, melankoliyi, doğal olan (kanın aşırı ısınmasıyla ortaya çıkan tortudan- *faex sanguinis*- kaynaklanan) ve doğal olmayan melankoli (*melancholia non naturalis*) olmak üzere ikiye ayırır. Ancak doğal - hastalıklı melankoli ayrımının devamında, üstün yeteneklilerin mizacının doğal melankoli ile şekillendiği sonucuna varacağı düşünülürken, bambaşka bir yorum yapar; Magnus'a göre doğal melankolikler sevgisiz, kederli, pis, insanı korkutan, güvenilmez, gelgeç akıllı ve kleptoman kişilerdir. Yine Magnus'a göre akli becerilerin kullanımındaki yetenek sıcak ve nemin niteliğine bağlıdır, bu durum doğal melankolinin (*melancholia naturalis*) soğuk ve kuru karakteriyle tam bir zıtlık oluşturur. Böylece Magnus için, Aristoteles'in 'üstün vasıflı melankolikler' tezi, hastalıklı melankolinin istisnaî bir türünden başka bir şey ifade etmez hale gelir. (Klibansky vb., 1992, s. 128-129)

Albertus Magnus'un sıra dışı erkeklerin melankolisini, *melancholia non naturalis* olarak açıklama çabaları Ortaçağ'da fazla taraftar bulmaz. Kuşkusuz bu durum *Problêmata*'nın Ortaçağ'da hiçbir zaman Antikçağ'da olduğu düzeyde kabul görmemiş

olmasıyla da açıklanabilir. Ancak Rönesans ile bu yargı değişecek ve gerçek anlamda doğal ile hastalıklı melankoli arasındaki ayrımın sınırları kesin olarak çizilecektir.

8.2. İSLAM DÜNYASINDA ÇEVİRİ FAALİYETLERİYLE BAŞLAYAN BİLİMSEL DEVRİM SÜRECİNDE HEKİMLER VE RUH SAĞLIĞI

8.2.1. Antik Dünya'nın 'Yeniden Keşfi' ve Arapça Çeviri Geleneği[815]

Bilindiği üzere Ortaçağ Avrupası'nda Antik dünyanın yeniden keşfine[816] olanak veren sürecin başlangıcını Yunanca'dan Arapça'ya çevrilen yapıtlar oluşturmuştur.[817] 8. ile

---

[815] 'Arapça Çeviri Geleneği' başlığıyla getirdiğimiz sınırlamaya ilişkin olarak, M. H. Suçin'in, "Arapça Çeviri Geleneği: Altın Dönem" başlıklı makalesinde yaptığı saptamaya bütünüyle katıldığımızı ve çalışma boyunca Antik dünyanın *yeniden* keşfine aracılık eden çeviri hareketini, Suçin'in aşağıdaki ifadesindeki bağlamda yorumladığımızı belirtelim: "Arapça çeviri geleneği derken etnik anlamda Arapların değil farklı ırk, din ve coğrafyalara mensup bilginlerin Arapça çeviri faaliyetlerinden bahsediyoruz. Çalışmanın başlığında *Araplar* değil de *Arapça* ifadesini tercih etmemizin nedeni de budur." (Suçin, 2010, s. 4)

[816] Bu noktada 'yeniden keşif' ile tam olarak neyi kast ettiğimizi ve nelere vurgu yapmak istediğimizi açıklamayı gerekli görüyoruz. Günümüzde 'Antikçağ'ın yeniden keşfedilmesi'ni bütünüyle Rönesans'a özgü bir gerçeklik olarak algılama eğiliminin ağır bastığını görüyoruz. Bu algının yerleşmesinde Jacob Burckhardt'ın 1860 tarihli "İtalya'da Rönesans Kültürü" (1997) isimli çalışmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ama öncesinde Michelet'in (1789-1874) Ortaçağ karşıtlığına dayalı Rönesans tanımı büyük ölçüde kabul görmüş ve nesnellikten uzak, alabildiğince romantik unsurlarla benzenmiş bir Rönesans tasarımının kabulüne zemin hazırlamıştır. Michelet, Rönesans Devri'ni anlatmaya "Garip, tabiat dışı ve son derece suni bir durum gösteren ortaçağ lehine ileri sürülebilecek tek delil süresinin uzunluğu ve tabiata dönme hususundaki davamlı mukavemetidir." (Michelet, 1948, s. 4) saptamasıyla başlar ve 12. yüzyıldan itibaren Ortaçağ'ın kaç defa son erdiğine ilişkin 'deliller' sunar. Yaptığı Rönesans tanımı ise kendisinden sonraki nesillerin bakış açısına temel oluştur: "Rönesans, bilgin için, eskiçağ bilgilerinin yenileştirilmesi, hukukçular için de, eski âdetlerimizin hercümerci üzerinde nurun parıldamasıdır." (Michelet, 1948, s. 3)
Yine Ortaçağ olarak tanımlanan dönem ile Rönesans arasında kesin bir çizgi çekebilmenin imkânsızlığı, farklı 'Rönesans'ların varlığı 'yeniden keşif'in genel de kabul gördüğü üzere, 'doğrudan' Rönesans ile ilişkilendirilmesi önemli soru(n)ları beraberinde getirmektedir. Bilindiği üzere Avrupa tarihinde Rönesans olarak adlandılan dönem, Erken (1300-1490), Yüksek (1490-1530) ve Geç (1530-1630) olmak üzere üç bölüme ayrılarak incelenebilir. Başta mimarî, güzel sanatlar ve edebiyat alanlarında İtalya'dan başlamak üzere Avrupa'ya yayılan hareketin başlangıcını Antik dünyanın keşfi oluşturur: "Hikâye, klasik kültürün yeniden keşfi ve ilk taklit girişimleriyle başlar. Daha sonra ustalık aşaması, yani 'yüksek' Rönesans denilen dönem ortaya çıkar, farklı unsurları birleştirmenin kuralları öğrenilir ve taklit nazireye dönüşür. Üçüncü ve sonuncusu, kasten değişiklik yapma, kuralların bilinçli şekilde ihlal edilmesi aşamasıdır." (Burke, 2003, s. 15)
Kuşkusuz bizim 10. yüzyıldan itibaren Arap-İslam Dünyası'ndan yapılan çeviriler bağlamında ele aldığımız alımlama süreci de (*reception*), Antikçağ'ın anımsanmasına olanak veren başlangıç bağlamında 'keşif' olarak tanımlanır. Kaldı ki, Rönesans ile birlikte üzerinde çalışılmaya başlanan Antikçağ eserlerinin Latince'ye çevirisi anılan dönemde yapılmıştır. Burke'nin "On dördüncü yüzyılda belirli belirsiz algılanabilen antikitenin yeniden doğuşu, on beşinci yüzyıl başlarında Floransa'da, gerek entelektüel çalışma alanında, gerek inşaat atölyesinde çok daha belirginleşmeye başlıyordu." (Burke, 2003, s. 34-35) ifadesindeki 'yeniden doğuşa' atfen belirlenen zaman dilimin İtalyan Rönesans'ına özgü ve anılan coğrafya ile sınırlı olduğunu belirtelim.

10. yüzyıllara yayılan ve kendi içinde yanıtlanması gereken bir dizi soruyu barındıran, hayli ilginç ve o denli karmaşık bu süreç,[818] günümüze dek çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Çalışmamız açısından anılan döneme olan ilgimiz, İskenderiye merkezli Helen Dünyası'ndan kazanımlarla başlayan ancak kısa zamanda şaşırtıcı biçimde gelişen Yunan-Arap biliminin, Latin Ortaçağı'nda ulaştığı sarsılmaz konumunun doğal bir uzantısı olarak, 11. yüzyılda Constantinus Africanus'un (1015-1087) öncülüğünde başlatılan ve Salerno, Toledo gibi merkezlerde sürdürülen Arapça'dan Latince'ye yapılan çevriler bağlamındadır.

Aşağıda ayrıntılı biçimde göreceğimiz üzere, Efesli Rufus'un *De melancholia* isimli kitabının çevrisi de C. Africanus tarafından yapılmıştır. Bu dönemde Antikçağ'da kaleme alınmış çok sayıda Yunanca yapıt, Süryanice ve Arapça üzerinden Latince'ye çevrilmiştir. Ancak Africanus tarafından başlatılan çeviri faaliyeti ve devamındaki çabaların tam olarak anlaşılması, Latin Dünyası'nda, 11. yüzyılda, Antik dünyanın mirasına sahip çıkma adına, yaşanan dönüşümün olası sonuçlarının kavranması açısından önem taşımaktadır.

Anılan dönemde felsefe, tıp ve doğa bilimleri alanında Antik Yunan ve İslam dünyasında üretilmiş eserlerin Latince'ye çevrilmesinin Avrupa Rönesansı'nın hazırlayıcısı olduğu savını tartışmak bu çalışmanın alanına girmemektedir. Ancak 11. yüzyıldan itibaren Avrupa'da, 'Antik dünyanın yeniden keşfi' ile yaşanan kazanımların, büyük ölçüde, 8. ile 10. yüzyıllar arasında Harran, İran, Irak Suriye ve Arap Yarımadası'nı kapasayan geniş bir coğrafyadaki Yunanca-Arapça çeviri geleneği sayesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle Antik dünya bilgeliğinin son durağı olan İskenderiye kentindeki birikimlerin 'katlanarak Batı'ya *geri* dönüşü', anılan coğrafyada 8.-10. yüzyıllar arasında Arap-İslam Medeniyeti'nde yaşanan yükseliş sayesinde gerçekleşmiştir. Kuşkusuz söz konusu yükseliş, aşağıda göreceğimiz üzere, sadece Emevi ve Abbasi hanedanlarının çeviri faaliyetlerine verdikleri önem ile açıklanamaz; dahası yaşanan olumulu gelişmeler, kendi içinde tutarlı ve çok başarılı da

---

[817] "Bizans İmparatorluğu ve Yakındoğu'da bulunabilen edebiyat ve tarih dışındaki hemen hemen bütün din dışı Yunanca kitaplar, 8. yüzyılın ortasından 10. yüzyılın sonuna kadar Arapça'ya çevrilmişti." (Gutas 2003, s. 15)

[818] "Yunanca-Arapça çeviri hareketi son derece karmaşık bir toplumsal fenomendir. Tek başına hiçbir belirli çerçeve, olaylar ve grubu veya kişilik bu hareketin nedeni olarak görülemez." (Gutas, 2003, s. 19)

olsa, yaklaşık iki yüzyıl süren bir 'çeviri hareketi'nin varlığına indirgenemez. Burada bahis konusu olan, Müslümanların İslam'ın doğuşunun üçüncü on yılından itibaren farklı kültür ve gelenekler ile önyargısız yüzleşmesi, inançlarına bakılmaksızın yöre halklarıyla ortak bir yaşam kültürü geliştirebilme becerisidir.[819]

Bu ifadenin somut örneği, Müslümanlar tarafından alınan ve öncesinde Roma, Bizans ve Sasani İmparatorlukları gibi farklı inanç ve kültürlere mensup Şam (636), Halep (637), Antakya (638), Harran ve Urfa (639–641), İskenderiye (642) ve Cündisâbûr (738) gibi kentlerin sakinleriyle, süreklilik arzeden, karşılıklı güvene dayalı bir ilişkinin kurulmuş olmasıdır. (Sezgin 2010, s. 17; Çetinkaya 2007, s. 69)

8.2.1.1. İskenderiye Kenti'nin Önemini Yitirmesi ve Arap Fetihleri

Büyük İskender, İÖ 331 yılında doğu seferi sırasında egemenlik kurduğu Irak, Mısır ve Suriye topraklarına kendi kültür ve dilini taşımayı başarmıştır.[820] Uzun yıllar boyunca Doğu Akdeniz ve Ortadoğu'yu kapsayan Helen Dünyası'nın merkezi konumunda olan İskenderiye başta felsefe, tıp, botanik ve mühendislik olmak üzere birçok alanda çok sayıda düşünür ve bilim adamına ev sahipliği yapmıştır.

İskenderiye'yi bu öncü konuma taşıyan süreç, daha önce belirtildiği üzere, Yunanistan yarımadasında siyasî ve toplumsal alanda yaşanan huzursuzlukların düşünce alanına da sirayet etmesiyle başlayacaktır. Filozof ve bilim adamlarının önemli bir bölümünün, doğuya gitmek üzere yarımadayı terk etmesiyle, Yunanistan Antik dünyanın bilim ve düşün merkezi konumunu kaybedecektir. Böylece, İÖ 4. yüzyılın ilk yarısında kurulan İskenderiye, sokaklarından devlet katına her yerde Yunanca'nın konuşulduğu bir kent

---

[819] F. Braudel İslamiyetin Altınçağı'nın 8.–12. yüzyıllar arasında yaşandığını belirtiyor: "İslamiyet dört veya beş yüzyıl boyunca. Eski Dünya'nın en parlak uygarlığı olmuştur. Bu altın çağ kabaca, Harun er-Reşid'in oğlu Memun'un saltanatından (813-833, Bağdat *Bilimevi*'nin kurucusu, burası aynı zamanda hem kütüphane, hem çeviri merkezi, hem de rasathanedir), sonuncu büyük İslam filozofu İbn Rüşd'ün ölümüne (72 yaşındayken, 1198 yılında Merakeş'te) kadar sürmüştür." (Braudel, 1995, s. 97) İslam âleminin görkemi ve gerilemesi üzerine bkz. Braudel, 1995, s. 93-114.

[820] Büyük İskender Mısır'a yürümeden önceki yılın (İÖ 333) Ekim ayında, Güneydoğu Anadolu'daki İssos'da (günümüzdeki Erzin'in batısı) Persler ile karşılaşır ve İmparator Darios komutasındaki Pers ordusuna karşı çok büyük bir zafer kazanır. İskender bu başarıdan sonra orada kendi adını taşıyan (İskenderun) bir kent kurar. Bir yıl sonra Mısır'ın işgaliyle (İÖ 332) bu kez Nil Nehri ağzında kurduğu yeni kente yine kendi adını verir. Böylece yaklaşık on bir yıl süren (İÖ 334-323) seferleri boyunca doğuda Hindistan, güneyde Hint Okyanusu'a uzanacak Büyük İskender İmparatorluğu'nda startejik öneme sahip İskenderiye kenti kurulmuş olur. (Levi, 1987, s. 179-182)

haline gelecektir. Diğer yandan İskenderiye'nin coğrafî konumu[821] ve toplumsal dokusu kadim Mısır kültürü ve Doğu dünyasının köklü mistik geleneğine yakınlaşmasına olanak sağlamıştır. Yunan ve Doğulu öğelerin iç içe geçtiği, Helenistik Dönem[822] olarak tanımlanan bu çoğulcu[823] yapı, yaklaşık 300 yıl (İÖ 323-30) süresince varolabilmiştir. Yeni-Plâtonculuk ve Gnostisizm gibi felsefî akımlar ve inanç sistemleri bu dönemin ürünüdür.

İskenderiye'nin 'Altınçağ'ı Büyük İskender'in ölümünden (İÖ 323) Mısır Krallığı'nın Romalılar tarafından istilasına kadar sürmüştür. İmparator Theodosius döneminde Hıristiyanlığın Roma'da güç kazanması, İmparatorluk periferisindeki düşünsel iklimi de olumsuz yönde etkilemiş ve İskenderiye'deki büyük atılım dönemi böylece sona ermiştir. (Ülken 2011, s. 24)

Hazreti Muhammed'in 632 yılında ölümünden sonra Arap orduları büyük bir hızla daha önce Büyük İskender tarafından işgal edilen toprakları geri alacaktır. Ancak Müslümanların fethinden önce, bu toprakların yönetimi Sasaniler, Romalılar ve Bizanslıların eline gemiş, Yukarı Mezopotamya'da, İskenderiye, Antakya, Nusaybin, Edesa, Cündisâpûr[824] ve Harran'da kurulan elli civarında medresede Yunanca ve Yunan bilimi eğitimi verilmiştir. Yine bu medreseler sayesinde Mısır, Yunan, Hint, Roma, İran ve Mezopotomya medeniyetlerinin yayıldığı çok geniş bir coğrafyanın bilimsel ve kültürel mirasına ulaşılma olanağı doğmuştur. Söz konusu mirasın çoğunlukla Yunanca

---

[821] İskenderiye Kenti'nin çağlar boyunca sahip olduğu stratejik önemin büyük ölçüde coğrafî konumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Kent Doğu Akdeniz kıyısında, batıya açılan tüm deniz yollarının çıkış noktası konumunda bir liman olmasının yanı sıra, sırtını döndüğü Nil Nehri'nin deltası, sadece Mısır'ın değil, kuzey Afrika'nın en verimli topraklarıdır.

[822] Helenistik Dönem olarak tanımlanan zaman diliminde, hayata geçen tüm maddî kurumları ve düşünsel tasavvurları 'Helenizm' başlığı altında toplayabiliriz. Helenistik Dönem, orijinalliği ölçüsünde özgül (*spesific*) bir düşünsel sürece atfen tanımlanabilen, dinden felsefeye, sanattan mimariye, okültizmden bilime kendi ifade biçimini yaratabilmiştir. Helenistik inanç kültlerinin etkileri, Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığın hızla yayıldığı dönemlerde (4. yy. başları) bile etkilerini sürdürmüşlerdir. Ancak Hıristiyanlık karşısında, getirilen yasakların da etkisiyle, yaygınlıklarını yitirmişlerdir.

[823] Batı dillerine, Latince çokluk, çoğulluk, fazla sayıda olma anlamlarına gelen *pluralis*'den geçen çoğulculuk (*Pluralizm*) kavramını özellikle tıp ve felsefe gibi disiplinler söz konusu olduğunda sadece Helenistik dönem ile sınırlandırmak mümkün değildir. Antik dünya, günümüzdeki algılanma biçimiyle, yaşamın birçok alanında çoğulcu bir yapılanmaya en iyi örnektir. Antikçağ'da sağlık odaklı bir çoğulculuğa örnekler için bkz. Watts, 2003, s. 33-35.

[824] Barthold, Cündişapur şehrinin önemini şöyle açıklıyor: "Müslümanlar için, Yunan dil ve edebiyatını öğrenmeye, Bizans'tan başka bir yol da vardı: *Cünd-i Şâpûr* tıb mektebi, Arapların fethinden sonra da birkaç asır devam etti. Bununla beraber, *Cünd-i Şâpûr* tabiblerinin, ilimlerini, nesilden nesile, kendi adamları vasıtasiyla devam ettirdiklerine ve yabancılardan gizli tuttuklarına dair malûmat vardır." (Barthold ve Köprülü, 2004, s. 42)

ve Süryanice olması bu metinlerin Arapça'ya çevrilmesini zorunlu kılmıştır. (Demirci, 1996, s. 29)

Kuşkusuz sayılan bu merkezler içinde İskenderiye, saygın geçmişi ve sahip olduğu kütüphanesi nedeniyle ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Ancak Roma İmparatorluğu egemenliğine geçtikten sonra İskenderiye'nin bilimsel ve felsefî alanda hızla düşüşe geçtiğini biliyoruz. Arapların Mısır'ı fethi sırasında İskenderiye Okulu'nun hâlâ faaliyette olduğu yönünde görüşler (Ülken, 2011, s. 32) olmakla birlikte, merkezin eski üretkenliğinden çok uzak olduğu aşikârdır.

8.2.1.2. Süryaniler ve Çeviri Hareketi[825]

Yunan düşünce dünyasının temel yapıtlarının Doğu'ya kazandırılmasında Süryanilerin[826] önemli bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Aramilerin soyundan gelen Süryaniler, Hıristiyanlığı kabul eden ilk millet olmalarıyla tanınmaktadırlar. Yine ilk Hıristiyan Kilisesi'ni, Süryaniler'in ataları Aramiler'in Suriye'nin başkenti Antakya'da kurdukları kabul edilmektedir. Süryaniler, Hıristiyanlıkla ilk yüzleşen milletlerden biri olarak, erken sayılabilecek bir dönemde kendilerini mezhepsel ayrılık ve çatışmaların içinde bulmuşlardır. Kuşkusuz bu süreçte, Hıristiyanlığın farklı kültürler arasında yayılmaya başlamasıyla, farklı mezheplerin ortaya çıkmasının etkisi büyüktür. Süryani cemaati açısından Yakubilik ve Nasturilik (Doğu Kilisesi) bu ayrılığa örnek teşkil eder.[827]

Oldukça erken bir dönemde Hıristiyanlığı seçen Süryaniler'in, ilk dört yüzyılda Yunan bilimi ve felsefî düşünce sistemiyle aralarına mesafe koymalarına rağmen, Kutsal Kitap muhteviyatı ve Kilise Pederleri'ne ait metinlerin Süryanice'ye çevrisinin bu dönemde

---

[825] Süryanilerin tarihi, Yunanca'dan Arapça'ya çeviri hareketindeki köprü konumları ve Süryani çevirmenler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çelik, 1996; Tahincioğlu, 2011; Doru, 2007; Suçin, 2010; Yusif, 2007; Ülken, 2011, s. 41-50; Gutas, 2003, s. 32-33; Aydınlı, 2007; Şeşen, 1979.

[826] Süryani sözcüğünün kökeni, ilk defa nasıl ve nerede kullanıldığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çelik, 1996, s. 15-17; Doru, 2007, s. 13-14; Tahincioğlu, 2011, s. 75-83.

[827] İsa Mesih'in doğası (tek doğalı-çift doğalı) üzerine tartışmalara konu Kadıköy Konsili'nde (451) alınan kararlar Hıristiyanları Doğu ve Batı Hıristiyanları olarak ikiye bölmüştür. Böylece Süryaniler, Doğu Süryanileri (Nasturiler) ve Konsil kararlarını tanımayan Suriye'deki Batı Süryanileri (Yakubiler) olarak ikiye ayrıldı. Bu konuda M. Çelik'in (1996) çalışmasının önemli bir başvuru kaynağı olduğunu düşünüyoruz. Aynı konuda bkz. Tahincioğlu, 2011, s. 41-53; Doru, 2007, s. 15 vd.

büyük ölçüde tamamlandığı görülüyor. Her ne kadar başlangıçta Süryaniler arasında Yunan dili yaygın biçimde kullanılsa da, zaman içinde yaşadıkları coğrafyada Yunanca'nın resmi ve edebî dil haline gelmesi nedeniyle, eğitim ve öğretim için bu dili benimsemişlerdir. Yaşanan bu değişimin çeviri faaliyetlerine hız kazandırdığı söylenebilir. (Doru, 2007, s. 94)

İskenderiye'de Yunanca eğitim alan Süryani çevirmenlerin öncüleri, daha sonra çeviri faaliyetlerini Nusaybin, Ruha, el-Hîra (Orta-Güney Irak) ve Cundişapur (Güneybatı İran) gibi merkezlerde sürdürmüşlerdir. (Suçin, 2010) Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilen ilk felsefî metin Aristoteles'e ait olup, Urfa Okulu'nda 5. yüzyılın ortalarında tamamlanmıştır. Böylece Yunanca kaleme alınmış din dışı metinlerin Süryanice'ye çevrilmeye sürecinin başladığını söyleyebiliriz. (Doru, 2007, s. 94) [828]

İslamiyetin yayılmasından önce, 5. yüzyılda ortaya çıkan bu gelişme, Yunan bilim ve felsefesine ait çok sayıda kıymetli eserin, belirli bir kesimin tekelinde kalmaktan kurtaracak, Mısır'dan İran'a çok geniş bir coğrafyada çoğaltılarak okunabilmesine olanak sağlayacaktır. H. Z. Ülken (2011, s. 42), ilk Süryani çevirmenlerin bu girişimlerinden övgüyle söz eder: "İslamiyet'in yayılmasından hemen bir buçuk asır evvel başalayan bu intişsar, mutaassıp ve kapalı Ortodoks Hıristiyanlık'ına hiç benzemeyen ve yüksek felsefî kültüre malik açık fikirli bir mezhebin bütün bu memleketlere Eski Yunan ilmini götürmesine sebeb oldu."

En başından itibaren Yunanca metinlerin Süryanice'ye çevrilmesinde ruhban sınıfı mensuplarının önemli rol üstlendiklerini görüyoruz. Özellikle 5. yüzyılda hükümdar Husrev-Enuşirevan'ın himayesindeki Cundîsâbûr (Cündişapur) Medresesi, özellikle tıp alanında Nasturi âlim-çevirmenlerden oluşan kadrosuyla ile yıldızı parlayan bir merkez öne çıkar. (Ülken, 2011, s. 44) Süryaniler tarafından 5. yüzyılda başlatılan Yunanca'dan çeviri hareketi Emevi saltanatının başlangıcına (661) kadar kesintisiz devam edecektir.

---

[828] Süryani kökenli düşün adamları (akademiler), Süryani çevirmenler ve çeviri okulları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Yusif, 2007; Doru, 2007.

Sonuç itibariyle İslam coğrafyasındaki çeviri hareketine başlangıç oluşturan bu hazırlık döneminde, Süryani çevirmen ve bilim adamlarının sürece önemli katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.[829]

8.2.1.3. Emeviler ve Arap-İslam Dünyası'nda Yunanca'dan Çeviri Faaliyetlerinin Başlangıcı

Her ne kadar İslam coğrafyasını da kapsayan geniş bir alanda Süryanilerin uzun süreli çeviri faaliyeti söz konusu olsa da, "gerek İslam öncesi dönemde gerekse erken İslamiyet döneminde Arapların bilim alanında çeviriyle henüz tanışmadıkları anlaşılmaktadır." (Suçin, 2010, s. 3)[830]

Emevi hanedanı başa geçtiğinde Şam, Halep, Antakya, İskenderiye gibi önemli bilim ve düşünce merkezleri Müslümanlar tarafından alınmış olmakla birlikte buralardaki çeviri faaliyetleri devam etmekteydi. Bilimsel çalışma ve çeviri faaliyetlerinin yürütüldüğü bu merkezler, yüzyıllar boyunca elde edinilmiş kazanımlar ve zengin bilgi birikimiyle, Arap-İslam Medeniyeti'nin takip eden yüzyıllarda görülecek yükselişinin en önemli itici

---

[829] "Yunanca Düşünce Arapça Kültür – Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu" (2003) başlıklı kitabıyla bu alanda yapılmış en önemli (Suçin, 2010, s. 1) çalışmalardan birine imza atan Dimitri Gutas, Süryani çevirmenlerin Çeviri Hareketi'ne olan katkısının bugüne kadar kabul edilen boyutta olmadığını belirterek yaygın bir yanlış kanının varlığına dikkat çekiyor: "Yunan biliminin Arapça'ya aktarılması konusunda yazılmış eserlerin büyük çoğunluğunda rastlanan bir yanlış kanı vardır. Buna göre Yunan klasiklerinin Sâmi dillerinden birine çevrilmesi, gerçekten önemli bir çalışma, seçme ve çevirme işi anlamında Süryani okulları tarafından zaten yapılmıştı ve Arapça çevirmenlerin tek yapması gereken, Süryanice çevirileri, Arap seçkinlerin himayesi altında aynı kökten gelen bir Sâmi diline dönüştürmekten ibaretti, yani bu anlamda Yunan bilminin Arapça'ya çevrilmesi, o sırada var olan Süryanice çevriler temelinde gelişti. Gerçek tamamen farklıdır: Abbasilerden önce Süryanice'ye çevrilen ve dinsel olmayan Yunan eserlerinin sayısı nispeten azdı: *eisagoge* [giriş] ve mantık literatürü (Porfirios'un *Eisagoge*'si ve *Organon*'un ilk üç kitabı) dışında tıp, biraz astronomi, astroloji ve popüler felsefe eserleri çevrilmişti: fakat Yunanca bilimsel ve felsefî eserlerin büyük kısmı esasen 9. yüzyıldaki Abbasi çeviri hareketinin bir parçası olarak Süryanice'ye çevrildi." (Gutas, 2003, s. 32-33) Görüldüğü üzere Gutas, sadece Abbasi Hanedanı'ndan hareketle özgün bir 'Çeviri Hareketi'nden söz edilebileceğini belirtiyor. Bu görüşünü destekleyecek kanıtların önemli bir bölümünü kitabın ayrıntılı biçimde ortaya koymakla birliklte Süryani çevirmenlere ve çevirilere kitabında çok sınırlı yer ayırması (Süryanice Çeviriler s. 32-33) tezinin inandırılığı açısından sorun yaratıyor. Diğer yandan Ülken'in (2011), Süryani çevirmenler tarafından yapılan çevirileri ve bilim adamlarının düzeyini çok kayda değer bulduğunu görüyoruz.

[830] Erken İslam döneminde Arapların, bilim alanında çeviri ile henüz tanışmamış oldukları görüşüne Fuat Sezgin'in (2010, s. 18), katılmadığını görüyoruz. Sezgin, İslamın ilk yüzyılında ve ikinci yüzyılın geçiş döneminde Emevi Prensi Halid b. Yezīd'in (720) direktifiyle çevrilmiş kimya ve astroloji dallarındaki eserlerin varlığına dikkatimizi çekiyor. Yine I. Mervān döneminde (683-685) ilk kez bir tıp kitabının Arapça'ya tercüme edildiğini belirtiyor. Sezgin'in bu örneklerine rağmen, Abbasiler Dönemi ile karşılaştırıldığında Emevi döneminde 'bilimsel metin' çevrisinin yok denecek kadar az olduğunu söyleyebiliriz. Destekleyen görüş için bkz. Gutas, 2003, s. 22 vd.; Suçin, 2010, s. 6; Doru, 2007, s. 96.

gücü olacaktır. Diğer kayda değer bir husus anılan merkezlerin sakinlerinin de, yeni toplumsal dokuya uyum sağlamada sorun yaşamamış olmalarıdır. Örneğin ilk dönem Emevi hükümdarlarının sarayında Hıristiyan hekimler görev yapmıştır. (Sezgin, 2010, s. 18)

Bu kentlerin farklı inançlara mensup halklarıyla uyum içinde yaşamayı seçen Müslüman idarecilerin sonuç itibariyle kazançlı çıktıkları söylenebilir: "Emeviler devletin birçok alanında, fethedilmiş ülke sakinlerinin hizmetlerine ve desteklerine gereksinim duymuşlardır. Bu alanda işbirliğinin iyi bir şekilde işlediği görülmektedir, hatta belirli bir süre vergi ve idare uygulamasında geleneksel yaygın diller kullanılmıştır."(Sezgin, 2010, s. 18)

Emevilerin yaklaşık yüzyıl süren saltanat döneminde (661-750) yaşanan bu olumlu gelişmelere rağmen,[831] İslamiyetin erken döneminde Yunanca'dan Arapça'ya yapılan çevirilerin belirli ölçüde zorunluluktan kaynaklandığı söylenebilir: "Suriye, Filistin ve Mısır'daki ilk Arap fetihlerinden sonra Arap hükümdarlarının ve kabilelerinin Yunanca konuşulan bölgelere girmesi, Emeviler dönemi boyunca hem yönetici gruplar arasında, hem de günlük yaşamda Yunanca'dan Arapça'ya çeviriyi kaçınılmaz kıldı." (Gutas, 2003, s. 33) Öncelikle devlet çarkının döndürülebilmesi için Yunanca bilen (yerel) memurlardan faydalanılması gerekiyordu. Diğer yandan *dîvân* olarak adlandırılan devlet kayıt ve sicillerinin gündelik yaşamda Yunanca tutulması çeviriyi zorunlu hale getirmişti.[832] (Suçin, 2010, s. 6) Yine ticarî ilişkilerin sürdürülebilmesi için Yunanca'ya ihtiyaç vardı: "Günlük yaşamda Suriye-Filistin ve Mısır arasındaki toplumsal ve ticarî ilişkilerin Emeviler dönemi sonuna kadar daha çok Yunanca yürütülmesi, çeviriyi günlük hayatın bir parçası haline getirmişti." (Gutas, 2003, s. 34)

---

[831] "Emeviler döneminde yapılan bütün bu Yunanca-Arapça çeviriler, Arapların Arap olmayan halkları yönetmesinin ortaya çıkardığı günübirlik ihtiyaçlar temelinde yapılan tesadüfî ve *ad hoc* çevirilerdi. Çevirilerin çoğu -idari, bürokratik, siyasi ve ticari belgeler- işe yarasın diye, yeni yöneticiler ile farklı dil kullanan halk arasındaki iletişim sorunları çözülsün diye yapılıyordu. İskender'in Aristoteles'le yazışmaları olduğu öne sürülen kültürel diyebileceğimiz belgeler bile doğrudan askeri ve idari bir amaç taşıyordu, bu yüzden de bireysel ve koordine edilmemiş çeviri etkinlikleriydi." (Gutas, 2003, s. 35)

[832] "Bizans hâkimiyetinde Suriye ve Mısır'da Rumca, Sâsânî memleketlerinde Pehlevîce tutulan umumî hesap defterlerine *Divan* derlerdi. İslâm fütuhatından sonra da bu vaziyet epeyce bir zaman bu şekilde devam etti. Bu defterlerin Arapçaya çevrilmesi, Emevî Halifesi Abd-ül-melik zamanında başlamıştır." (Barthold ve Köprülü, 2004, s. 125) *Divan*lar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e. s. 124-135.

Sonuç itibariyle Emeviler döneminde Süryani çevirmenlerin yükselişinin sürdüğünü, İskenderiye'nin özellikle tıp alanında üstünlüğünü tamamıyla yitirdiğini, Halife II. Ömer döneminde Antakya ve Harran'da tıp okullarının faaliyete geçmesine karşın zorunlu yönetsel metinler dışında Arapça'ya bilimsel metinlerin çevrisinin henüz başlamadığını, döneme daha çok Pehlevice ve Farsça'dan yapılan çevrilerin damgasını vurduğunu söyleyebiliriz.

8.2.1.4. Abbasiler Döneminde Yunanca–Arapça Çeviri Hareketi ve *Beytü'l-Hikme*

Abbasiler Dönemi'nde Halife el-Mansûr (sal. 754-775) ile başlayan, H. Z. Ülken'in ifadesiyle "bir ihtiras halini"[833] alan çeviri faaliyeti yaklaşık iki yüzyıl boyunca altın çağını yaşamış, başta Yunanca, Farsça ve Süryanice olmak üzere farklı dillerden çok sayıda yapıt Arapça'ya çevrilmiştir. Bağdat'ı kuran ve Abbasi devletinin gerçek kurucusu olarak kabul edilen Halife El-Mansûr aynı zamanda Arap dili yazarları tarafından çeviri hareketini başlatan ve yaygınlaştıran kişi olarak kabul edilir. (Gutas, 2003, s. 39)

Abbasi hanedanı döneminde ortaya çıkan bu gelişmenin nedenlerini ve Emeviler dönemindeki çeviri çabalarına göre olan farklarını sıralamaya başlamadan önce, Emeviler ile Abbasîler arasındaki farkları Fuad Köprülü'nün izahları çerçevesinde açıklamaya çalışalım. Köprülü iki hanedan arasındaki en önemli farkın siyasî-kültürel kimliğin yerleşmesinde, coğrafî konum ve Bizans-Sasani İmpatorlukları ile politik etkileşim bağlamında ortaya çıktığını belirtiyor:

> Daha Emevîler zamanında, Bizans'tan ve Sâsânîlerden zaptedilen Mısır, Suriye, Irak, Mezopotamya gibi sahalarda, oralarda yaşayan yerli halk arasında Bizans ve İran tesirleri eskiden beri mevcuttu. Suriye'de *bedevi* Arap tesirleri izlerini kuvvetle saklayan Emevîler'den çok fazla İran medeniyeti nüfuzu altında kalan Abbasîler devrinde ise, Bağdat'ta bu iki kültürün her türlü kalıntıları yavaş yavaş halk içine girerek mahalli bir hüviyet kazanmış, diğer bir ifade ile, türlü yerli tesirler ve kuvvetli Arap-İslâm kalıntıları ile de birleşerek İslâm medeniyeti dediğimiz yeni mahsulü, orijinal sentezi vücuda getirmiştir. (Barthold ve Köprülü, 2004, s. 136)

[833] Ülken, 2011, s. 72.

Emevî devletinin son tahlilde bir Bedevî Arap saltanatı[834] olarak kabul edilebilmesine karşın İslâm halifesinin Sâsânî hükümdarına benzemesinin Abbasiler devrinde gerçekleştiğine dikkat çeken Köprülü, bazı batılı tarihçilerin Yeni-Sâsânî olarak tanımladıkları Abbasî devletinin, Arap kabilelerine ve şehir aristokrasisine dayanan Emevîler gibi bir Arap İmparatorluğu olmadığını, Abbasi devletine Arap sıfatını bile vermenin tarihsel açıdan mümkün olmadığını belirtiyor. (Barthold ve Köprülü, 2004, s. 144-145)[835]

Bu bilgilerden sonra Abbasi hanedanı döneminde Yunaca-Arapça çeviri hareketi bağlamında yaşanan canlılığın nedenlerini ve Emeviler dönemindeki çeviri çabalarına göre olan farklarını sıralamaya çalışalım.[836] Öncelikle İskenderiye'den (Mısır) Cündişapur'a (İran) uzanan geniş bir coğrafyada Müslümanların hâkimiyet kurmaları, bu bölgede uzun süreden beri varolan okullar (eğitim ve çeviri merkezleri) ile önyargısız ve yakın ilişkiler kurmaları çeviri hareketinin başlangıcına, giderek ivme kazanmasına olanak verecektir:

> Beraberleinde dinlerinden başka ne bir öğretim geleneği, ne de bir kültür mirası getirmeyen Müslümanları, Beytü'l-Hikme'de yapılan tercümeler, Mezopotamya, Asur–Babil, Grek zamanlarına kadar uzanan, kadim kültürlerin ve medeniyetlerin problemleri ile karşı karşıya getirmiştir. Fetihlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu durum karşısında Müslümanlar, fetihlerin yavaşlamasıyla ve kurumların da oluşmaya başlamasıyla doğal olarak fethettikleri coğrafyadaki eski kültür ve medeniyetlere ait düşünce ve eğilimleri öğrenmeye koyulmuşlardır. Bu bağlamda eski kültür ve medeniyetleri öğrenebilmenin önemli bir yolu olarak da *tercüme faaliyetleri* gerekli olmuştur. (Demirci, 1996, s. 34)

Emeviler Dönemi'nin özgül koşullarının,[837] Abbasiler döneminde kalkışılan bu denli büyük bir harekete olanak sağlamadığı tartışılabilir olmasına rağmen, önemli ölçüde

---

[834] Köprülü, Bedevî Arap saltanatını daha sonra şu ifadeler ile temellendiriyor: "Emevî halifelerinin çoğu, şehirlerde oturmaktan ise çöl ortasında yaptırdıkları şatolarda hatta bedevi çadırları arasında oturmayı tercih ediyorlardı ki çöl hasretinin bunda büyü bir psikolojik amil olduğu söylenebilir." (Barthold ve Köprülü, 2004, s. 140).

[835] Benzer bir şekilde P. K. Hitti, Emeviler ile Abbasiler arasındaki en temel farkı şöyle açıklıyor: "Sadece bir tek ve temel noktada onlarla aralarında bir ayrılık bulunmaktaydı: Emevi Halîfeliği bir **Arap imparatorluğu**, Abbâsî'lerinki ise, daha çok (Ümmet esasına dayalı) beynelmilel bir **İslam İmparatorluğu**'ydu. Bu Abbâsî imparatorluğunda yapıcı rol oynayan diğer birçok ırk ve milletler arasında "'Araplar"', diğerlerinden farksız bir biçimde herhangi bir ırk unsurunu teşkil ediyorlardı." (Hitti, 1989, s. 444-445)

[836] Sıraladığımız nedenler için Mustafa Demirci'nin *Beytü'l-Hikme* isimli çalışmasından (1996) önemli ölçüde faydalandığımızı belirtelim.

[837] "Emeviler devrinin Câhiliye çağına pek yakın olması, girişilen iç ve dış savaşlar, İslam dünyasının toplumsal ve itisadi hayatında o sırada mevcut karışık şartlar, hepsi birden bu pek erken İslamî devrede fikrî hayatın gelişmesine karşı birer engel teşkil etmişlerdir." (Hitti, 1989, s. 377)

gerçeklik payı taşımaktadır. Abbasiler dönemine gelindiğinde, aradan geçen yaklaşık iki yüzyıllık süre içinde, Arap halkları arasında Müslümanlık aidiyet duygusu olarak da yerleşmeye başlamış, farklı din ve mezheplerle ilişkiler konusunda daha profesyonel bir tavır benimsenmiştir. Yine artan ticaret ve yükselen refah yeni fikir ve keşiflere yönelinmesine olanak vermiştir. Abbasiler iktidara geldiğinde imparatorluk topraklarında yaşayan, farklı inançlara mensup, iyi eğitim görmüş, Yunanca, Süryanice, Pehlevice, Farsça bilen hekimler, düşünürler ve bilim adamları daha fazla söz alır hale gelmişlerdir. Düşünce dünyasına gelen bu hareketlilik Müslümanları Yunan, Pers, Hint düşün ve bilim dünyasının seçkin örneklerinden haberdar edecek ve bu eserlerin üzerinde düşünülmesine ve tartışılmasına zemin hazırlayacaktır. Halife el-Mansur ve Halife el-Me'mûn dönemlerinde İstanbul'dan (Bizans İmparatorluğu) Yunanca kitapların getirtilmesi için çaba harcanması konunun ne denli ciddîye alındığının göstergesidir. (Hitti, 1989, s. 477)

Abbasiler en başından itibaren yaşadıkları topraklarda bilimsel ve düşün alanında varolan birikimi içselleştirmenin sadece çeviri hareketi ile gerçekleşmeyeceğinin farkındadırlar. Ancak ellerinin altında olan binlerce yıllık birikimin heba edilmemesi ve kazanılması gerçeğinden hareketle çeviri faaliyetine büyük önem verilmiştir. Diğer yandan Abbasi halifeleri mamur ve müreffeh bir toplum yaratmak için gündelik yaşamda girişilen çabaların bilimsel bilgi ve donanımı gerektirdiğinin erken sayılabilecek bir dönemde farkına varmışlardır. Şehirlerin, su kanallarının inşası için gereken teknik bilgiler, gelişen ticaret hayatı için gereken muhasebe ve maliye bilgisi, matematik, astronomi, tıp gibi bilimlerin öğrenilmesini gerektirmektedir.[838] Nitekim öncelikle ilgi duyulan eserlerin astronomi, matematik, tıp ile ilgili olması tesadüfî sayılmaz. (Demirci, 1996, s. 35)

Halife Mansûr tarafından atılan ilk adımlardan sonra çeviri hareketinin iki yüzyıldan uzun bir süre gelişmeye devam ettiği söylenebilir. Çeviri hareketinin bu ilerleme

[838] "Kâtiplerin görevlerini yapabilmek için öğrenmeleri gereken konular muhasebe, tahriri, mühendislik, süre kaydı gibi pratik meselelerle ilgiliydi. Bu temelde gelişen ihtiyaçlar medeniyle matematik bilimleri - aritmetik, geometri, trigonometri ve astronomi- ilk çeviri faaliyetlerinin ana ilgi odağı oldu." (Gutas, 2003, s. 111)

sürecinde uzun ömürlü olmasından, Erken Bağdat[839] toplumunda yaygın kabul ve destek gördüğü anlaşılmaktadır.[840] Bu süreçte Abbasiler başkenti, Emevi hanedanı dönemindeki Şam'dan Bağdat'a taşımışlardır.[841] Bu değişikliğin taşıdığı jeopolitik ve stratejik gerekçeler yanında, Gutas'ın çeviri hareketi bağlamında yaptığı yorumda şöyle söylemektedir:

> Emevilerin Şam'daki yönetimde yöredeki Bizanslılara ve Hıristiyan Araplara bel bağlamaları gibi, ilk Abbasiler de Bağdat'taki İranlılara, Hıristiyan Araplara ve Atramilere bel bağlamak zorundaydılar. Şam Hıristiyanlarının aksine Helenleşmiş bir kültüre sahip bu halklar arasında, Ortodoks Hıristiyan Bizans çevrelerinin Yunan bilimi düşmanlığı görülmüyordu. Dolayısıyla hilafetin Şam'dan Irak merkezine –yani Yunanca konuşulan bir bölgeden Yunanca konuşulmayan bir bölgeye– taşınması, Yunan mirasının korunmasını sağlama gibi paradoksal bir sonuç doğurdu. (Gutas, 2003, s. 31)[842]

Başkentin Bağdat'a taşınmasının düşünsel üretim alanında yarattığı etkiyi *Beytü'l Hikme* bağlamında inceleyen Mustafa Demirci, benzer bir yorumla yeni başkentin çekim gücüne vurgu yapıyor:

> Bağdat'taki yabancı nüfuzu ve Abbasile'in devlet politikası olarak da yabancı unsurları desteklemeleri, ırkçılığı zayıflatmış, ülkenin değişik yerlerindeki bilginlerin itibar görmesini, dolayısıyla Bağdat'a akın etmesini sağlamıştır. (Demirci, 1996, s. 39)

---

[839] Barthold, Bağdat'ın şehrinin kuruluşu üzerine şunları yazmıştır: "Halife Mansûr, VIII. asrın 60'ıncı yıllarında Dicle'nin garp sahilinde kendine yeni payitaht inşa ettirdi. Evvelce burada bir Nasturî manastırı ve Bağdat isminde bir köy vardı ki yeni şehre de bu tarihi isim verildi. Şehre, yeni müessisi tarafından verilmiş olan yeni isim *Medinet-üs-Selâm* halk tarafından kabul edilmedi. Lâkin halifeler, paralarının üzerinde bu ismi kullandılar (Paralar üzerinde Bağdat ismi yalnız 1258'de Moğol istilasından sonra görülmektedir)." (Barthold ve Köprülü, 2004, s. 55)
Diğer yandan Hitti, 762 yılında temeli atılan Bağdat'ın yerinin seçiminde Halife el-Mansûr'un gösterdiği hassasiyete dikkatimizi çekiyor. (Hitti, 1989, s. 449)
Bağdat'ın Abbasiler döneminde başkent oluşu ve cazibe merkezi haline gelişi üzerine renkli bir tasvir için bkz. Barthold ve Köprülü, 2004, s. 55-64; Hitti, 1989, s. 464-471.

[840] Abbasiler döneminde çeviri hareketinin tüm toplumsal kesimlerden aldığı destek hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas, 2003, s. 121-146.

[841] H. Z. Ülken (2011, s. 64), Bağdat'ta 10. yüzyıla doğru bilimsel ve düşünsel alanda ortaya çıkan verimli ortamı şöyle tasvir etmektedir. "İlk eserlerini Bağdat'ta vermeye başlayarak oradan diğer memleketlere yayılan İslami fikir faaliyetlerinin nasıl doğduğunu anlamak için; bu şehirde karşılaşan ve çarpışan muhtelif tesirleri gözden geçirmek lazımdır. Filhakika, 10-11'inci asırlar içerisinde, Râzî, Farabî ve İbn Sinâ'yı yetiştiren bu fikir canlılığı, ayrı ayrı menbalardan gelen tesirlerin birbirleriyle karşılaşıp kaynaştığı sıralarda doğmuştur. İslam medeniyetinin müspet ilimler ve felsefe sahasında kazandığı zenginlik, araştırma ve bulma kudreti, tefekkür hürriyeti bunun sayesinde mümkün olmuştur. Onun kuvveti, bu zıt tesirleri yoğurarak yeni bir terkip meydana çıkarmasında idi."

[842] Bağdat'ın başkent yapılmasının önemi, Abbasi hanedanının kazandığı başarılar ve çeviri hareketinin hayati açısından farklı tarihçiler tarafından vurgulanmakla birlikte Dimitri Gutas'ın (2003, s. 30), atfettiği önem dikkat çekicidir: "Başka türlü ifade edersek, Abbasi hanedanı iktidara gelmemiş ve Bağdat'ı başkent yapmamış olsaydı, Şam'da Yunanca-Arapça çeviri hareketi diye bir şey ortaya çıkmazdı." Neuburger (1911, s. 146), Bağdat'ın en görkemli döneminde nüfusunun iki milyona ulaştığını tahmin ediyor.

Abbasiler döneminde Yunanca-Arapça çeviri hareketinin izlediği seyirde Halife El-Mansûr'un oğlu El-Memûn döneminde[843] (813-833) iyice belirginleşen Helenizm hayranlığına koşut olarak gelişen Bizans karşıtlığının etkisi olduğu bilinmektedir: "Memûn döneminde Bizans'ın ve Hıristiyanlığın eksikliklerini abartmak için ilkçağ Yunanlılarına başvurulması, öteden beri var olan çeviri hareketinin yarattığı Helenizm hayranı bir kültürel atmosfer içinde gerçekleşebilirdi." (Gutas, 2003, s. 96)[844]

Bilimsel disiplinler bağlamında incelendiğinde Abbasiler döneminde Yunanca-Arapça çeviri faaliyetlerinin en verimli olduğu alanlardan birinin tıp olduğunu söyleyebiliriz.[845] Ancak İslamiyetin yayıldığı coğrafyada, eski Yunan tıbbı ile etkileşime giren ilk halk Sasaniler'dir. Tıp okulu ve hekimleriyle ünlü Cundişapur, Halife el-Mem'un dönemine kadar bu üstünlüğünü sürdürmüş ve Sasani hekimler Bağdat'ta çalışmışlardır. (Sezgin, 2010, s. 24) Bu konudaki ilk örneklerden biri, 765 yılında Halife Mansûr'un mide rahatsızlığının tedavisi için Bağdat'a davet edilen hekim Curcîs ibn Cibrîl ibn Buhtîşû'un, Cundişapur'da bir hastanenin yöneticisi olduğu biliniyor.[846] Hekim Buhtîşû'nun halifeyi tedavi etmek üzere Bağdat'ta kaldığı yedi yıllık süre içinde çok sayıda Yunanca tıp kitabını Arapça'ya çevirmiştir.[847] (Gutas, 2003, s. 117; Sezgin, 2010, s. 24; Demirci, 1996, s. 44) Bu dönemde tıp alanında, nadiren Süryanice ve çoğunluğu Yunanca'dan olmak üzere Arapça'ya yapılan çevirilerin tamamına yakın kısmını Hippokrates ve Galenos'un eserleri oluşturmaktadır.[848]

---

[843] El-Memûn döneminde eski Yunan bilim ve kültürüne verilen önem İbni Haldun tarafından *Mukaddime*'de (1977, s. 130), şu sözlerle ifade olunmaktadır: "Bize bilim ve kültürü ulaşan sadece bir toplum olmuştur ki o da sadece Yunandır. Bu da [Abbasî halifelerinden] halife Memun'un konuyu üzerine alıp, onların dilinden çeviri yatırma girişiminde bulunması, çevirmenlerin çokluğu ve bu yolda çok para harcanmasının da yardımıyla bu işi başarması sonucunda gerçekleşmiştir. [Eski] Yunandan başka bir toplumun bilim ve kültür ürünlerine pek raslamıyoruz şimdi."

[844] F. Sezgin (2010, s. 26), Halife el-Me'mun döneminde Yunanca eserlere olan ilgi üzerine şunları yazmıştır: "Yunan bilimlerinin hayranı olan bu hükümdar, Yunanca eserleri Bizanas'tan ve fethedilen diğer kültür merkezlerinden Bağdat'a getirtti. Henüz çevirilmemiş eserleri Arapça'ya çevirtmekle kalmayıp, aynı zamanda birçok eski çeviriyi de yeniletti."

[845] Halife El-Me'mun döneminden (813-833) başlamak üzere 9. yüzyılda astronomi, coğrafya, kartografi, matematik meteoroloji gibi tıp dışındaki alanlarda çeviri ve özgün bilimsel çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sezgin, 2010, s. 26-37.

[846] Hunke (1983, s. 175), Halife El-Mansûr'un mide rahatsızlıklarının ve yirmi yıl sonra Harun Er-Reşid'in şidettli baş ağrılarının Arap-İslam âleminde tıbbın gelişmesinde önemli rol oynadığını belirtiyor. Dols (2013, s. 67), "Gundeşapur'daki sözde meşhur tıp okuluyla hastaneye dair çok az kanıt"ın olduğuna dikkat çekiyor.

[847] Hekim Bahtîşu ailesinin altı yedi nesil boyunca Bağdat'ta kaldığı, Abbasi hanedanına saray hekimi olarak hizmet verdiği ve ülkede saygın bir yer edindiği biliniyor. (Hitti, 1989, s. 475-476)

[848] Bu eserlerin ayrıntılı bir listesi için bkz. Demirci, 1996, s. 107-110; Ülken, 2010, s. 115-123.

Halife Mansûr'u tedavi amacıyla Bağdat'a gelen Curcîs ibn Cibrîl ibn Buhtîşû'nun ölümünden sonra ailesi hekimlik geleneğini sürdürdü ve nesiler boyunca Bağdat'ın en nüfuzlu hekimleri oldular.[849] Bağdat'a faaliyet gösteren aileler içinde sadece Buhtîşû'lar değil, Cundişapur kökenli Narturi Hıristiyan,[850] ana dilleri Farsça, ibadet dilleri Süryanice Mâseveyh, et-Tayfûrî ve Serapion gibi hekim ailelerin de varlığı biliniyor. Bu aileler sadece hekimlikleriyle değil, çeviri faaliyetini kollayan ve destekleyen tutumlarıyla tıp biliminin Abbasiler'de yerleşmesine çok önemli katkılarda bulundular:

> Abbasi sarayında hekimlik yaparken, bir yandan da tıp araştırmalarıyla, tıp kitapları yazmakla meşgul oluyor ve en önemlisi, çeviri yaptırıyorlardı. Bilimsel üstünlüklerini korumak çıkarları açısından çok önemliydi; çünkü halife hekimleri olarak yüksek statüleri ve bu sayede sahip oldukları servet tıptaki uzmanlıklarına dayanıyordu. Dolayısıyla başta gelen kaygıları uzmanlık düzeyindeki tıp bilgilerini geliştirmekti. (Gutas, 2003, s. 118)

Diğer yandan bu dönemde uygulanan teşrih yasağının[851] anatominin gelişmesine engel oluşturması nedeniyle Yunanca anatomi kitaplarının çevrilmesini hızlandırdığı görüşü doğruluk payı taşımaktadır:

> Teşrih yapması yasaklanan İbn Mâseveyh zorunlu olarak en iyi alternatife yöneldi: Öğrencisi ünlü çevirmen Huneyn İbn İshak'tan Galenos'un anatomi kitablarını çevirmesini

---

[849] "Hârûn'ur-Reşîd, el-Me'mûn ve Bermekî'ler zamanında saray hekimi olan 88.800.000 dirhem'lik bir hazine meydana getirdiği söylenen Nestûrî Cibrîl'ubn Bahtîşû (öl. yak. 830)'nun durumu göstermektedirki tıb mesleği gelir getiren bir meşgûliyet idi." (Hitti, 1989, s. 557)
Arap-İslam dünyasında halifelerin hekimi olarak çalışmanın ne denli zor bir görev olduğu üzerine anlatılanlara kaynaklık eden çok güzel bir öykü (*Kral Yunan'ın Veziri ile Hekim Ruyan'ın Öyküsü*) için bkz. *Binbir Gece Masalları*, 1992, I,61-76.

[850] "Ruhban okullarında verilen tıp eğitimine ilişkin tarihsel kanıtların yetersizliğine rağmen İslam öncesi ve İslamî dönemlerde İran'da nispeten daha çok sayıda Hıristiyan papaz hekim ve saray hekimi olduğu anlaşılıyor. Bu saray hekimleri İslamî tıbbın gelişmesinde önemli bir rol oynamıştı. Hıristiyan saray hekimleri Abbasi halifelerinin birçok ihtiyacını karşılıyordu. Elbette bir hekim olarak padişahın ailesi ve saray halkı için de faydalıydılar ve fevkalade yüksek maaşlar alıyorlardı. Okumuş kimseler olarak statüleri her dönemde olduğu gibi sarayın saygınlığını arttırmaktaydı ve bilimsel ilgi alanları muhtemelen erken dönem Abbasi sarayındaki İslamî teolojinin rasyonalist eğilimine uygundu. Bu hekimler aynı zamanda nüfusun önemli bir kısmını yönetmekte uygun araçlardı ve Hıristiyan nüfus adına Müslüman rejimle arabuluculuk görevi üstleniyorlardı." (Dols, 2013, s. 67)

[851] D. Gutas'ın yerinde bir ifadeyle vurguladığı üzere, eğitim amacıyla, anatomi bilgisinin ilerletilmesi için teşrih yapılmasına İslam hukukunda resmi olarak yasaklanmamış olduğu halde etik nedenlerle izin verilmemiş veya yapılmamıştır. (Gutas, 2003, s. 118) Benzer bir durum Ortaçağ'da Hıristiyan âlemi için de söz konusudur.
Diğer yandan Hıristiyan bir hekim olan Yuhanna ibn Mâseveyh, anatomi çalışmaları için insan cesedi bulunamaması üzerine Sudan'an (Nubye) getirilmiş maymunlar üzerinde çalışmak zorunda kalmıştır. (Hitti, 1989, s. 556).
"Yuhanna İbni Mâseveyh'in kullandığı maymun kadavraları insanoğluna en çok benzeyen bir tür olup Halîfe mu'tasım'ın emri ile Nubye valisi tarafından Miladî 836 yılında gönderilmiştir." (Browne, 2012, s. 47)

> istedi. Huneyn, Galenos çevirileri kaynakçasında İbn Mâseveyh için çevirdiği Galenos anatomi kitaplarının sayısının en az dokuz olduğunu söyler. (Gutas, 2003, s. 119)

İslam medeniyetinde bilimsel düşüncenin gelişmesi ve Yunanca-Arapça çeviri hareketi dendiği zaman ilk akla gelenlerden biri kuşkusuz, Abbasiler devrinde hayata geçirilen bilim ve çeviri merkezi *Beytü'l Hikme*'dir. Biz bu çalışmanın amaç ve kapsamı göz önünde bulundurulduğunda, *Beytü'l Hikme* üzerinde ayrıntılı biçimde durabilme olanağına sahip değiliz. Ancak bu bölüme konu açıklamaların ışığında, Abbasiler döneminin bu efsanevi kurumunun gerçekliği konusundaki sorulara kısaca değinmek istiyoruz.

Konu hakkında en önemli Türkçe çalışma olan Mustafa Demirci'nin kitabının incelenmesinden anlaşılacağı üzere, *Beytü'l Hikme* üzerine çok sayıda araştırmanın varlığı söz konusu olmakla birlikte, bu adla[852] başlangıçta saray bünyesinde kurulmuş bir çeviri bürosu ve giderek bilim merkezinin gerçekliği üzerine ciddî soru işaretlerinin olduğu anlaşılmaktadır.[853]

> Beytü'l Hikme üzerinde araştırma yapan araştırmacıların çoğunun ortak kanaati, konu üzerinde tarihçilerin yeterince durmadıkları yönündedir. Onun hakkında en temel kaynak, İbn nedim'in *Fihrist*'i olup, o da sadece yirmiye yakın yerde konuya atıfta bulunmakla yetinmiştir. Bu sebeble kaynaklarda onun ne kurucusu, ne de kuruluş tarihi hakkında açık bir ifadeye rastlanmaktadır. (Demirci, 1996, s. 44)

Beytü'l Hikme üzerine Türkçe yapılmış en önemli çalışmaya imza atmış yazarın bu ifadelerini teyid eden bilgiler farklı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Halife Mansur döneminden başlamak üzere Abbasiler dönemi boyunca, düşünsel ve bilimsel faaliyetlerin Yunanca'dan çeviriler sınırlı kalmadığı ve doğrudan bilimsel araştırmalara ne denli önem verildiğini yukarıda açıklamaya çalıştık. Ancak tüm bu olumlu gelişmeler *Beytü'l Hikme*'nin varlığını teyid eder nitelikte değildir[854]. İslam bilimleri ve medeniyet

---

[852] "Kaynaklar bu kurumdan bahsederlerken, farklı ifadeler kullanmaktadırlar. Bazen '*Hizânetu'l-Kutup*', bazen "*Hizânetü'l-Hikme*' bazen de '*Beytü'l-Hikme*' olarak ifade etmektedirler." (Demirci, 1996, s. 52)

[853] "İlk defa kimin tarafından ve ne zaman kurulduğu tartışma konusudur. Kaynakların çoğunda Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından 830'da Bağdat'ta kurulduğu zikrediliyorsa da bunun düşünce ve teşebbüs olarak Mansûr dönemine (754-775) kadar uzundığı anlaşılmaktadır." (TDV İA VI,88)

[854] Bu konuda dikkate bir değer husus, *Beytü'l Hikme* gibi önemli bir konuda Mustafa Demirci'nin yüksek lisans tezi olarak yaptığı çalışmanın (1995) dışında Türkçe başka kayda değer bir başvuru kaynağının bulunmamasıdır. Son yıllarda yapılan ve İslam Dünyası'nda bilimsel gelişmeleri çeviri faaliyetleri çerçevesinde ele alan, ulaşabildiğimiz, Türkçe çalışmaların önemli bir bölümü Demirci'nin bu

tarihi uzmanı Fuat Sezgin *Beytü'l Hikme*'nin varlığı konusunda tereddütlerini içeren şu ifadeyi kullanmıştır: "Bizim şimdiye kadar çok kesinleşmeyen bilgimize göre, el-Me'mūn kurduğu "'Bilgelik Evi"' (*Beyt el-Hikme*) adındaki kurum aracılığıyla bilim adamlarının çalışmalarını kolaylaştırdı ve organize etti." (Sezgin, 2010, s. 26)[855]

Beytü'l Hikme'nin varlığı konusunda şüphelerin en sağlam dayanaklarını Gutas'ın ifadelerinde buluyoruz:

> *Beytü'l Hikme*' yi tanımlak için çok mürekkep harcanmıştır. Bunlar çoğunlukla modern enstitülerin ve araştırma projelerinin 8. yüzyıla ilişkin genellikle hayalî, bazen de bir dilekten öteye geçmeyen tahminlerinden başka bir şey değildir. Aslında *Beytü'l Hikme* konusunda elimizde *son derece az tarihsel* veri bulunmaktadır. Sadece bu bile kendi başına *Beytü'l Hikme*'nin çok görkemli ve önemli bir hareket olmadığını göstermeye yeter. (Gutas, 2003, s. 60)

Sonuç itibariyle *Beytü'l Hikme*'nin, literatürde sıkça dile getirildiği üzere, Abbasiler döneminde Bağdat'ta kurulmuş çeviri faaliyetlerinin de yürütüldüğü, çok geniş bir kütüphaneye sahip bir bilim merkezi (akademi) olduğuna dair iddialara katılmak bizce de mümkün gözükmüyor. Tüm bu iddialar İbn en-Nedîm'in *Fihrist* isimli eserinde geçen iki referansa dayanılarak ortaya atılmaktadır. Abbasilerin ilk döneminde Sasasini etkisinde, muhtemel, bir kütüphane kimliğinde olan *Beytü'l Hikme*'nin zaman içinde, Yunanca-Arapça tercüme faaliyetlerinin yürütülmesi amacıyla özel nitelikli bir kuruma dönüşmüş olması da söz konusu değildir. Diğer yandan farklı dillerdeki kaynaklarda da, Yunanca-Arapça çevirilerin yapıldığı böyle bir çeviri merkezine atfen hiçbir ifade yer almaması bu görüşü teyid eder. (Gutas, 2003, s. 61 vd.)

Aşağıda göreceğimiz üzere böyle bir merkezin olmaması İslam dünyasının 8. yüzyıldan itibaren bilimsel ve felesefi alanda yakaladığı yükselişin önünde engel oluşturmaz.

---

değerli çalışmasını refere etmekle birlikte, böyle bir merkezin varlığını ispata yönelik bir katkı sağlamamaktadırlar.

[855] 'Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü' isimli önemli çalışmasında Hilmi Ziya Ülken'in *Beytü'l Hikme*'ye birkaç cümleyle değinmesi dikkat çekicidir. (Ülken, 2011, s. 45;47;63)
Yine aşağıda anılan birçok tarihçi ve araştırmacının *Beytü'l Hikme* üzerine yazdıkları, kanımızca konuya yeni bir katkı sağlamaktan uzaktır: Hitti (1989, s. 478), Bayat (2003, s. 173), Adıvar (2000, s. 76), Aydınlı (2007, s. 12 vd.), Çetinkaya (2007, s. 65-75), Şeşen (1979, s. 13), Suçin (2010, s. 8), Ulukütük (2010, s. 259 vd.), Tural (2012, s. 450 vd.), Freely (2010, s. 81), Browne (2012, s. 15), Avcı (2000, s. 8-10), Ronan (2003, s. 228), Kâhya ve Erdemir (2010, s. 23), Porter (2007, s. 96); Nasr (2011, s. 69-70); Al-khalili (2013, s. 123-139), Lyons, (2012, s. 77-124).

Kaldı ki, Yunanca-Arapça çeviri hareketinin, Abbasiler devrinde yaşanan bu yükseliş sürecini başlatan en önemli etken olduğu dahi söylenebilir:

> Bu uzmanların çeviri hareketine verdiği itki, bu kez Arapça'da gittikçe daha homojenleşen bir bilimsel bilginin oluşumunu olanıklı kıldı ve böylece sürekli artan sayılarda astrolog, astronom, matematikçi, doktor ve filozofu kendine çekti. Bu bilim adamları çalışmalarında ilerledikçe, çözülebilmesi için başka çevirilerin yapılmasını gerektiren birçok problemle karşılaştılar. İşte bu noktada, çeviri hareketi Arapça'daki bilimsel girişimin bir parçası haline geldi; bizzat bilim adamları başkalarına çeviri yaptırmaya başladılar ve bu niteliğiyle hareket kendi kendini sürdürür hale geldi. (Gutas, 2003, s. 116)

Yukarıda anlatılanlardan hareketle İslam Dünyası'nda 8. yüzyıldan itibaren bilimler ve felsefe alanında yaşanan yükseliş hareketinin nedenini sadece çevrilerle açıklanamayacağını, temelde yatan unsurun Yunanca'dan, Süryanice ile Pehlevice'den geniş çaplı çeviri yapılması ihtiyacını doğuran, Arap-İslam bilim ve düşünce geleneğinin yeşermesi olduğunu söyleyebiliriz. (Gutas, 2003, s. 134)

8.2.1.5. İslam Medeniyeti'nin Tıp Alanında Yetiştirdiği Bilim Adamları[856]

Bu bölümde İslam dünyasında yetişmiş hekim ve bilim adamlarının ruh sağlığı üzerine yazdığı metinleri, olabildiğince, batı dünyasına olan etkileri bağlamında ele almayı planlıyoruz. Tıp sanatı, İslam uygarlığının tartışmasız en gelişmiş ve en önemli evrensel başarıyı yakalamış disiplini olarak karşımıza çıkar. (Nasr, 2011, s. 183) İslam dünyasında yaşanan bu yükselişin evrensel bir başarı kazanmasında, batıda Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarıyla ivmesini kaybetmiş, adeta uyku sürecine girmiş geleneksel tıbba alternatif oluşturmasının da önemli payı vardır kuşkusuz. Bu bağlamda kanımızca dikkat çekilmesi gerekli olan husus, Hıristiyanlığın Antik Yunan tıbbı ve

---

[856] Bu bölümde sadece tıp alanında yetişmiş ünlü hekimler hakkında bilgi verilmesi amaçlanmış olmakla birlikte, dönemin özgün koşullarının *multidisipliner* çalışmaya olanak sağlaması nedeniyle farklı disiplinlerden gelip tıp veya hekimlik sanatı üzerine söyleyecek sözü olanlardan kısaca bahsetmeyi uygun gördük. Ortaçağ batı dünyasında *Universal-Gelehrte* (Evrensel Âlim) olarak tanımlanan bu kimliği Ülken, İslam Dünyası için şu cümleleriyle çok güzel açıklamıştır: "Filhakika tıbbi tetkiklerin kuvvetlenmesi yüzünden felsefe ile tıp yan yana gidiyordu. Büyük tabiplerden birçoğu aynı zamanda feylesof olduğu gibi, büyük feylesoflar da daima riyaziyatın yanında tıp tetkiklerine de yer ayırmışlardı." (Ülken, 2011, s. 64)
Kuşkusuz İslam dünyasında yetişmiş hekimler, felsefeciler ve bilim adamları bizim burada, çalışmamız bağlamında, andıklarımızla sınırlı değildi. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr, 2011, s. 39-58; Bergdoldt, 1999, s. 133-142; Sezgin, s. 2010, s. 15-260; Porter, 2007a, s. 93-104; Bayat, 2003, s. 183-201; Bayrakdar, 2000.
M. W. Dols'un (2013) İslam toplumunda akıl hastalıklarını incelendiği kitabının, İslam tıbbı bağlamında yapılmış referans çalışmalardan biri olduğunu belirtelim. Farklı disiplinlerde yapılan çalışmaların Batı dünyası üzerindeki etkileri bağlamında bkz. Bedevi, 2012.

bilimi üzerine çektiği örtüye karşın, İslamiyetin ortaya çıkmasından sonra,[857]Müslümanların çok kısa sayılabilecek bir sürede, tıp, düşünce ve uygulamalı bilimler alanında gösterdiği gelişme ve giderek tek başlarına söz sahibi olduklarıdır.[858]

Yukarıda da belirtildiği üzere, İslam Dünyası'nda Abbasiler döneminde bilim ve felsefe alanında yaşanan büyük atılımın alt yapısını Yunanca-Arapça çeviri hareketi oluşturmuştur. Ancak Emeviler döneminde (661-750) çeviri alanında başlayan girişimlerde göz ardı edilemez. Emevi hükümdarı I. Mervan (683-685) döneminde ilk kez bir tıp kitabı Arapça'ya çevrilmiştir. İskenderiyeli Ahron tarafından Yunanca yazılmış kitap önce Süryanice'ye çevrilmiş daha sonra bir Yahudi hekim[859] tarafından yeni bölümler eklenerek Arapça'ya aktarılmıştır. Emeviler döneminde henüz başlangıç aşamasında olan çeviri çalışmalarının gözde alanları kimya (simya) ve astroloji olacaktır. Özellikle astroloji ve kimya disiplinlerine yönelik bu ilginin oluşmasında, kendisi de bir bilim insanı olan, çevirmenlerin ve bilimle uğraşanların hamisi Emevi prensi Halid b. Yezid'in önemli etkisi olmuştur. Kimya kitabı yazacak kadar iyi kimya bilen prensin bilim tarihinde bu alanında eser veren ilk Arap olduğu görülmektedir. Diğer yandan Astrolog Ebu Ma'şer, astroloji kitabı yazacak kadar gökyüzünü de iyi tanıyan Halid b. Yezid'den övgüyle söz etmektedir. (Sezgin, 2010, s. 18-19; Suçin, 2010, s. 5; Neuburger, 1911, s. 145) Astroloji diğer alanlara göre istisnaî bir dal olarak karşımıza çıkmaktadır.[860] Kuşkusuz tarihin hemen her döneminde hanedanların geleceğin okunabileceği bir alan olarak gördükleri astrolojiye olan tutkulu tavırları bu seçimde önemli rol oynamıştır.

---

[857] Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in 622 yılında Medine'ye gitmek üzere Mekke'yi terk etmesi (Hicret) İslam Çağı'nın başlangıcı olarak kabul edilir.

[858] Bu noktada Hıristiyanlık gibi moneteist bir din olan Müslümanlığın, daha önce İnciller bağlamında ele aldığımız üzere, ayetler ve hadisler bağlamında bir tedavi yaklaşımı, *Tıbbu'n-Nevi* (Peygamber'in Tıbbı), geliştirdiğini biliyoruz. Ancak Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından başlamak üzere, İnciller ve İsa Mesih ile ortaya çıkan benzeri yaklaşımın Hıristiyan halkların, özellikle bilimsel düşünceye yönelmeleri önünde set oluşturmasına karşın İslamiyet'te yaklaşık yüzyıllık bir süre sonra (750) çeviri hareketiyle, Emeviler döneminde başlayan süreç, kanımızca dikkate bir karşıtlık oluşturmaktadır.
Tıbbu'n-Nevi hakkında bkz. Nasr, 2011, s. 190-191; Rahman, 1997, s. 43-84; Dols, 2013, s. 312-331.

[859] İlk Arapça çevirmenlerden biri olan bu Yahudi hekim, Basra'da mukim, Masardjaweih (Masardjis)'dir. Masardjaweih yaptığı çeviriler dışında, kendi gözlemlerine dayanarak şifalı bitkiler ve yiyecekler üzerine bir eser kaleme almıştır. (Neuburger, 1911, s. 145)

[860] Dols, (2013, s. 217 dip not165), İslam Dünyası'nda "astroloji çoğu hekim için mesleklerinin, bilhassa reçete edilen tedavinin seyri ve zamanlamasına ilişkin teorik temeliydi." tespitinde bulunmuştur.

İslam Dünyası'nda, hızlanan çeviri hareketinin de etkisiyle farklı kültürlerin bilimsel çalışmalarının alınması ve benimsenmesi 8. yüzyılda başlamıştır. Fuat Sezgin, İslam dünyasınca farklı kültürlerden alınan bilimsel bilgilerin özümsenmesi sürecinin 8. yüzyılın ilk yarısında başladığını belirtiyor: "2./8. yüzyılın ilk yarısında ve takip eden yüzyılda bilimlerin resepsiyon süreci bütün yoğunluyla devam ederken bununla eş zamanlı olarak özümsenme periyodu başladı." (Sezgin, 2010, s. 25) Kuşkusuz bu dönemde çevirmenlerin çoğunluğunun aynı zamanda bilim adamı olmaları nedeniyle çeviri ve telif eser arasında net bir ayrım her zaman kolay olmamaktadır. Yuhanna ibn Mâseveyh (777-857) ve Huneyn b. İshak'ın konumları bu konuda örnektir.[861]

8.2.1.5.1. İbn Mâseveyh ve Huneyn b. İshak

Me'mun, Mut'asım ve Vasık gibi farklı halifelerin hekimliğini de yapmış olan Mâseveyh'in Yunanca'dan yaptığı çeviriler yanında,[862] tıp alanında 100'e yakın eser yazdığı bilinmektedir. Oftalmoloji (göz hastalıkları bilmi)[863] üzerine kitabı *Dagal el-Ayn* Arapça yazılmış alanındaki ilk çalışmadır. Farmakoloji ve Oftalmoloji alanlarında uzman olan Mâseveyh'in Arapça ilk tıp kitabını kaleme alan isim olduğunu söyleyebiliriz. (Kâhya, 1990, s. 365; Demirci, 2006, s. 196)

Hîreli Hıristiyan Arap kabilesi mensuplarından bir eczacının oğlu olan Huneyn b. İshak (810/3-873) küçük yaşlardan itibaren tıbba ilgi duymuştur. On iki yaşında eğitimi için Bağdat'a giden Huneyn'in şansı yaver gitmiş ve Mâseveyh'in öğrencisi olmuştur. Eğitimi sırasında Yunanca öğrenen ve sürekli okuyan Huneyn'e Buhtîşû ailesinin de destek verdiğinden söz edilmektedir. Huneyn b. İshak, Mütevekkil Al-Allah'tan (847-961) sonra başa geçen dört halife döneminde de saygın mevkilerde bulunmuştur. (Bayat, 2003, s. 184; Demirci, 1996, s. 117; Browne, 2012, s. 31-32)[864]

---

[861] Aynı zamanda telif eser sahibi çevirmenlerin listesi için bkz. Ülken, 2010, s. 123.
[862] H. Z. Ülken, Halife El-Me'mun'un Bağdat'ta kurduğu çeviri merkezi *Beyt'ül Hikme*'nin başına Mâseveyh'i getirdiğini, yaklaşık yirmi beş yıl sonra, Halife Mütevekkil döneminde aynı göreve öğrencisi Huneyn'in getirildiğini belirtiyor. (Ülken, 2010, s. 47) Aynı konuda bkz. Demirci, 1996, s. 118-119.
[863] Neuburger (1911, s. 195), Oftamoloji alanında Arap-İslam dünyasındaki çalışmaların zenginliğine ve göz sağlığı konusunda uzmanlaşmanın ulaştığı boyut üzerine dikkat çekiyor. Aynı konuda E. Kâhya'nın , (1990, s. 365-375), makalesine bakılabilir.
[864] Huneyn b. İshak'ın yaşamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. TDV İA XVIII,377-380.

Başlangıçta Süryanice'den Arapça'ya çeviriler yapan ancak daha sonra kaynak dilleri arasında Yunanca ve Farsça'yı katan hekim Huneyn b. İshak'ın özellikle tıp alanında yaptığı çeviriler Arap-İslam dünyası açısından büyük öneme sahiptir.[865]

> Huneyn bin İshak ve meslektaşları Yunanca bilimsel ve felsefi metinleri çoğu zaman önce Süryaniceye, sonra yeniden Arapçaya çevirdiler; çünkü Arapçada, karmaşık Yunanca metinleri tercüme edebilmek için gerekli teknik kelime bilgisi yoktu. Huneyn'in tıp alanında yeni ve uygun Arapça teknik kelimeler üretmede oldukça yetenekli olduğuna dair genel bir ortak görüş vardı. Bu dönemde Arapçaya Süryaniceden pek çok kelime geçmişti. (Dols, 2013, s. 63-64)

E. G. Browne onu "Tıp literatürü tercümesinde Huneyn en çok tanınan olduğu kadar en üretken olanıdır da" cümlesiyle tanımlamaktadır. (Browne, 2012, s. 32) Huneyn, başta Hippokrates, Galenos, Dioskorides ve Oribasius'un eserleri olmak üzere, Antikçağ'dan itibaren kaleme alınmış yüzlerce kaynak tıp kitabının ya bizzat çevrisini yapmış, ya da yapılan çevirilerin seçiminde katkı sağlayarak, çevirileri denetlemiştir.[866] İlgi alanı sadece tıp ile sınırlı olmayıp felsefe, felsefe tarihi, veterinerlik ve tarih alanlarında 80 civarında eser veren, Plâton ve Aristoteles'den çeviriler yapan Huneyn, çeviri yaptığı disiplinler üzerine yazdığı açıklayıcı metinler (şerhler) ile de ünlüdür. (Neuburger, 1911, s. 149; Demirci, 1996, s. 118-119)

İshak b. Huneyn'in tıp alanında yaptığı en önemli çalışmalardan biri Halife el-Mütevekkil'in kâtibi Alî b. Yahyâ el-Muneccim'in isteği ve hamiliğiyle hazırladığı Galenos eserlerinin bibliyografyası niteliğindeki *Risâletü Huneyn*'dir.[867] Ancak çalışma Galenos'un eserlerinin ve bunların dökümünden çok daha fazla bilgi içermektedir. Huneyn o güne kadar çevrilmiş Galenos eserlerinin çevrilerini tek tek mercek altına alır, yanlış çeviriliri, anlam kaymalarını ortaya koyar.[868]

Oftalmoloji (göz hastalıkları bilmi) üzerine, Galenos eserlerinden büyük ölçüde yararlanarak kaleme aldığı *Kitâbu'l Aşr Makalāt fi'l-Ayn* (*Göz Üzerine On Kitap*) isimli

---

[865] Huneyn b. İshak'ın çeviri faaliyetlerinin ayrıntılı bir analizi için Tanrıverdi (2007)'ye bakılabilir.
[866] Huneyn b. İshak'ın yaptığı çevrilerin ayrıntılı listesi için bkz. Demirci, 1996, s. 107-110; Ülken, 2010, s. 115-123.
[867] 855 'yılında yazılan eserin tam ismi, *Risâletu Huneyn b. Ishâk ilâ 'Ali b. Yahyâ fî zikri mâ turcime min kütübi Câlînûs bi-'ilmihi ve ba'di mâlem yutercem*'dir.
[868] *Risâletu Huneyn* üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Tanrıverdi, 2007.

kitap bu alanda yazılmış ilk eser olarak kabul edilmektedir.[869] Yine göz üzerine kaleme aldığı diyalog usuluyle yazılmış *Mesail fi'l A'yn* (*Gözle İlgili Problemler*) isimli başka bir çalışmada konuyla ilgili önemli sorulara yanıt arar. Özenle yetiştirdiği oğlu İshak b. Huneyn de (830-910/12) kendisi gibi Yunanca, Farsça ve Süryanice'den çeviriler yapmış, halife ve vezirlerin takdirini kazanarak saray hekimliği yapmıştır. (Bayat, 2003, s. 184-185; Demirci, 1996, s. 118-119; 196)

İshak b. Huneyn tarafından kaleme alınan bir başka telif eser olan *Kitâb'ul-Mesâ'il fi't-Tıb li'l-Müte'allimîn* birçok bakımdan önem arz etmektedir. Tıbba giriş niteliğindeki bu çalışmada Huneyn, Antikçağ'ın genel tanımıyla sağlık-hastalık felsefesine uygun düşecek bir hastalık kabulü ortaya koyar. Tıbbı teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayıran yazar bedenin tıbbî açıdan hallerini ise sağlıklı, hasta veya nötr olmak üzere üçe ayırır:

> Sağlıklı oluş bedenî fonksiyonların doğal, hastalık ise tabiat dışı olduğu durumlardır. Nötr durum ise, ne mutlak sağlık, ne de mutlak hastalık durumudur. Bu üç hal bedeni şartlar, sebepler ve belirtilerle ilgilidir. Hastalık veya sağlığa yol açan sebebler doğal olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Doğal sebepler temin hastalığı iyileştirip sağlığı kazandırır. Doğa dışı sebepler patolojik veya nötr duruma yol açar. Sağlık ve hastalıkta ortak olan zorunlu sebebler hava, yiyecek ve içecekler, uyku, boşaltım, hareket, psikolojik davranışlardır. (Bayat, 2003, s. 184)

Sonuç itibariyle İshak b. Huneyn'in, Galenos'un Arap dünyasında doğru tanınması gibi önemli bir görevi başarıyla yerine getirmiş bir hekim olduğunu söyleyebiliriz.

8.2.1.5.2. Ebû Bekir Er-Râzî

Tıp ilgi alanına oldukça geç sayılabilecek bir yaşta girmiş olmakla birlikte tarihin en büyük hekimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Bekir Er-Râzî (865-925) İran'ın Rey kentinde doğmuştur.[870] Batılıların *Medicus, Rhazes* olarak da adlandırdıkları, Er-

---

[869] Bazı tarihçilere göre anılan eser, Huneyn'in hocası, Mâseveyh tarafından yazılmış ancak öğrencisine izâfe edilmiştir. (Hitti, 1989, s. 556) Kâhya bu eserin, Hirschberg tarafından yapılan çalışmaların da teyid ettiği üzere, Huneyn ibn İshak'a ait olduğunu ancak, *Mesail fi'l A'yn* isimli çalışmanın Huneyn'e ait olduğunun kesin olmadığını belirtiyor. (Kâhya, 1990, s. 366)

[870] Ebû Bekir Er-Râzî'nin yaşamı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. TDV İA XXXIV,479-485; Hunke, 1983, 162-175; Hitti, 1989, s. 559-561; Kâhya ve Erdemir, 2000, s. 44; Browne, 2012, s. 54-62; Bayat, 2003, s. 185-186; Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 104-105; Dols, 2013, s. 78-89; Porter, 2007, s. 97-99; İA IX, s. 642-645; Neuburger, 1911, s. 168-175; s. 205-209; Karaman, 2002, s. 33-50; Karaman, 2004a, s. 101-128; Karaman. 2004b, s. 17-32; Al-Rāzi, 1936, s. 15-29; Ullmann, 1978, s. 36-38; 43-44; 82-85.

Râzî'nin ilkgençlik yıllarında ilgisi daha çok matematik, astronomi, edebiyat ve müzik gibi alanlarda yoğunlaşmıştır. Tıbba merakı Horasan bölgesindeki farklı merkezlerde Yunan, Hint, İran ve İslam tıbbı üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Rey ve Bağdat hastanelerinin yöneticiliğini de yaparak hekimlik birikimini artıran Er-Râzî, tıpta kimyayı kullanan ilk hekim olmanın yanı sıra, Galenos'dan beri gelmiş geçmiş en değerli hekim ünvanını klinik alanındaki başarısı nedeniyle elde etmiştir. (TDV İA XXXIV,34; Bayat, 2003, s. 185)

E. G. Browne (2012, s. 54) tarafından, "İslâm âleminin gelmiş geçmiş en büyük ve en orijinal hekimlerinden ayrıca en bereketli yazarlarından birisi" olarak tanımlamaktadır. Er-Râzî'ye, tıp bilimine ve hekimlik sanatına yaptığı katkılar nedeniyle Batı dünyasınca düzülen övgülere başka bir hekim mazhar olamamıştır.[871] Er-Râzî "Tıp ve farmakoloji alanında sadece kendi kültür çevresinde etkilerde bulunmakla kalmayıp, birçok eserinin Latince ve İbranice çevirisiyle de Avrupa'da 17. yüzyıla kadar tartışmasız tıp otoritesi olarak kabul edilmiştir." (Sezgin, 2010, s. 35)

Ebû Bekir Er-Râzî'nin, hekimliğinin yanı sıra, aynı zamanda çok verimli bir yazar olduğu ve önemli bir kısmı tıp olmak üzere, mantık, felsefe, doğa bilimleri, astronomi, teoloji, gramer, müzik, fizik, metafizik, ahlâk ve simya alanlarında iki yüz civarında makale ve kitap yazdığı bilinmekle birlikte, bunlardan sadece elli dokuz tanesi[872] günümüze ulaşabilmiştir.[873] Tıp alanındaki en önemli eseri, başta Galenos olmak üzere

---

[871] Böyle bir değerlendirmeye örnek olarak Hunke'nin yazdıklarına bakılabilir. (Hunke, 1983, s. 162) Yaşadığı coğrafyadan da benzer övgüler alan Er-Râzî için İbnü'n-Nedim, "zamanının bir tanesi ve asrının yegânesi" yorumunda bulunmuştur: Aktaran, Ocak, 1998, s. 44. Aynı konuda bkz. Ullmann, 1978, s. 44.

[872] Brockelmann'a atfen Karaman bkz. Ebû Bekir Er-Râzî, 2008, s. 59. Er-Râzî'nin iki yüz civarında eser kaleme aldığını belirten Neuburger (1911, s. 205-209), *Kitâbu'l-Hâvî* benzeri genel tıp kitapları yanında iç hastalıkları, beslenme ve farmakoloji, cerrahî, doğum bilgisi ve göz hastalıkları gibi birçok ihtisas alanında yazdığı eserlerin dökümünü yapıyor.

[873] "Râzî'nin kendi hazırladığı eser listesi günümüze ulaşamasa da İbnü'n-Nedîm ona ait listeden yaptığı nakille eser sayısını 167, İbn Ebû Usaybia 238, Bîrûnî 184, Mahmûd Necmâbâdî 272 olarak tesbit etmiştir. Filozofun ölümünden iki yıl önce yazdığı bir risâlede o güne kadar 200'e yakın eser kaleme aldığını belirtmiş olması dikkate alınırsa Bîrûnî'nin listesinin daha güvenilir olduğu söylenebilir. Buna göre tıp alanında elli altı, tabiat ilimlerinde otuz iki, mantıkta yedi, matematik ve astronomide on, felsefe ve tıp alanındaki eserlerinin yorumu, kısaltma ve özetlemeleri şeklinde yedi, metafizikte altı, ilâhiyatta on dört, kimyada yirmi iki, küfriyatla ilgili iki, çeşitli konularda on kitap yazmış olup bunlardan günümüze ulaşanların çoğu tıpla ilgilidir." (TDV İA XXXIV,484) Ebû Bekir Er-Râzî'nin eserlerinin sayısı üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Karaman, 2004, s. 120-125.

çok sayıda yazardan alıntılar yaparak kendi yorumlarını da ekleyerek ortaya çıkardığı, dev hacimli *Kitâb el-Hâvî*'dir.[874]

> Yunan, geç antik dönem ve Hint yazarların patoloji, tedavi ve farmakoloji ile ilgili alıntılarından derlediği *Kitâb el-Hâvî* ya da Latince çevirisiyle *Continents* [*Kıtalar*] adıyla bilinen muazzam koleksiyonu, yabancı tıp bilgisinin muayene tecrübesiyle birlikte yeniden ele alınarak İslam tıbbına dönüştürülme sürecine ilişkin sağlam kanıtlar sunar. (Dols, 2013, s. 73)

Özellikle felsefe, din felsefesi ve teoloji alanındaki eserlerinin çok küçük bir bölümü günümüze ulaşan Er-Râzî'nin ahlâk ve teoloji anlayışı eleştirilmiş ve mülhid olduğu iddia edilmiştir. *Et-Tıbbu'r-ruhânî* isimli çalışmasını Türkçe'ye çeviren Hüseyin Karaman, söz konusu çeviriye yazdığı kapsamlı 'Giriş'te ünlü hekimin yazdığı eserlerin büyük çoğunluğunun "taassup ve tekfir suçlamaları gibi çeşitli nedenlerden dolayı" (Ebû Bekir Râzî, 2008, s. 16) kaybolduğunu ve çok azının günümüze ulaştığını belirtmektedir.[875]

Er-Râzî'nin Allah'a inanan gerçek bir deist olduğuna dikkat çeken A. Y. Ocak, bu ünlü kişiliği şöyle tanımlıyor:

> Ancak bu, İslam'ın telkin ettiği biçimde bir Allah inancı değildir. Onun inandığı ikinci gerçek ise akıldır. Er-Râzî aklı her şeyin üstünde tutuyor. Ona göre akıl varken ne peygamberlerin, ne de onların Allah'tan aldıklarını iddia ettikleri vahyin ürünü olan kutsal kitapların gereği vardır. Zaten peygamberler ve kutsal kitaplar çelişki içindedirler. Nitekim er- Râzî bütün kutsal kitapları eleştirir ve kendinden öncekiler gibi, Kur'an-ı Kerim'in icazını kabul etmeyerek daha iyi bir kitap yazmanın mümkün olduğunu, tıp, geometri, astronomi ve felsefe kitaplarının Kur'an'dan daha faydalı olduğunu iddia eder.
>
> Görüldüğü gibi, her ne kadar İslam hereziografi (milel ve nihal) kaynaklarında zındık olarak tavsif edilse de, er-Râzî'nin, İbnü'r Râvendi gibi, Emeviler'in son ve Abbasiler'in ilk yüzyıllarındaki gibi, Zerdüştilik, Mazdeizm veya Maniheizm kökenli düalist inanç sistemleriyle ilgisi bulunmadığı anlaşılıyor. Bir mülhid olarak tavsif edilmesine rağmen, gerçek anlamda ve kelimenin tam kapsamıyla bir ateist olduğu görülüyor. Buna rağmen onu bir zındıktan çok, vahyi, peygamberleri ve kutsal kitapları, kısaca dinleri reddetmesi sebebiyle belki dinsiz olarak vasıflandırmak daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir. (Ocak, 1998, s. 45-46)[876]

---

[874] "*El-Hâvî*'nin ilk kitabı zihinsel patolojiyi ele alır ve bu kitabın dört bölümü ruhsal bozuklukla, özellikle deliliğe ilişkin genel meseleyle ilgilidir. 3. bölüm melankoliye, 4. bölüm insan fitratlarına, 9. ve 10. Bölümler letarji, frenitis (diyafram iltihabı), katalepsi, delilik, likantropi, sayıklama, uykusuzluk ve enflamasyon ile (iltihaplanma, yangı) ortaya çıkan ruhsal bozukluklara ayrılmıştır." (Dols, 2013, s. 74)

[875] Ebû Bekir Er-Râzî'nin felsefesi ve yaşamı hakkında ayrıntılı bilgi için Karaman'ın kitap ve makalelerine başvurulabilir: 2004b; 2002, s. 33-50; 2004a, s. 101-128.

[876] Pormann (2008, s. 16), çok iyi bir eğitimi ve parlak bir hekimlik kariyeri olan Er-Râzî'nin, farklı uğraşı alanlarının da etkisiyle, çevresi tarafından mülhid olarak tanımlandığını belirtiyor: "After receiving an excellent education, he quickly emerged as one of the most innovative and influential clinicians during

Arapların Galenos'u (*Câlinûsu'l-Arap*)[877] olarak da tanımlanan Ebû Bekir Er-Râzî'nin inançları ve ahlâkî kimliği üzerine burada kısaca bilgi vermemiz, birazdan değineceğimiz üzere, bazı çalışmalarına ışık tutacağına inanmamızdan kaynaklanmaktadır. Ancak daha önce Er-Râzî'nin melankoli üzerine bütünüyle Efesli Rufus'u kaynak alan görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz. Daha önce Efesli Rufus'un melankoli üzerine yazılmış orijinali kayıp, ünlü eserini değerlendirirken belirttiğimiz üzere Er-Râzî'nin, Rufus'u, Yunanca orijinal kaynak metninden değil, yazarı bilinmeyen, yetersiz bir Arapça çeviriden okuduğu ve yorumladığı biliniyor. (Flashar, 1966, s. 88) *Kitâb el-Hâvî*'ye giren bu bilgilerin ne kadarının Rufus'a ait olduğu, dolayısıyla özgün olup olmadıkları tartışmalıdır.

Er-Râzî'ye göre melankoli balgam veya sarı safradan değil, kara safradan kaynaklanır. Ancak kara safranın kan ile beyne taşınması veya batın bölgesinde birikmesiyle melankolik sanrıların ortaya çıkabilmesi için aşırı ısınmasıyla (yanması) ortaya çıkar. Burada aşırı ısınan kara safra veya karasafralı kanın gösterdiği basınç etkili olur. Yine uzun süre güneşte kalma, ağır seyreden baş ağrıları, sürekli uykusuzluk gibi dış kaynaklı akut nedenler melankoliye neden olur. Tüm ve sayılan başka nedenler Er-Râzî'nin farklı yazarlardan yaptığı alıntılardan derlenmiş küçük parçalar olarak *el-Hâvî*'de yeralır. (Dols, 2013, s. 76 vd.)

Melankoli erkeklerde kadınlara göre daha sık görülmekle birlikte, hastalık kadınlarda daha ağır seyreder. Çocuklarda görülmezken, gençleri nadiren etkiler. Yaşlılık, doğası gereği, önemli bir melankoli nedeni olarak tanımlanır; diğer bir ifadeyle melankoli tipik bir yaşlılık hastalığıdır.[878] Kış mevsiminde hazım sorunu çekilmediği için melankoli

---

the Middle Ages. As many medical men of his day, he also took an acute interest in philosophy, and challenged commonly held beliefs. His detractors labelled him as 'heretic (mulhid)'."
Ullmann (1978, s. 44) 923 yılında ölen Er-Râzî'nin önemli bir hekim olmanın yanı sıra filozof ve simyacı kimliğine dikkat çekiyor: "Ar-Rāzī, who died in 923, was just as important as a doctor as he was as philosopher and alchemist."

[877] "Galen'in çalışmalarına tamamen vâkıf olan Er-Râzî, Galen'i kendine örnek alarak öğretilerinden fazlasıyla yararlandı. *Kitâb el-Hâvî'*deki tıbbi konular genelde Galen'in çalışmalarından uzun aktarımların ardından diğer pek çok yazardan kısa alıntılarla devam eder ve sonunda Er-Râzî kendi yorumunu yapar." (Dols, 2013, s. 74)

[878] "[4] Men suffer from melancholy more frequently than women. [5] Yet women who suffer from it have more repugnant fantasies and greater anxieties. [6] Children do not get it, youths and young men rarely. [7] On the other hand, elderly and old men especially get it, in particular the old. [8] For melancholy is fairly typical of old age, since the olda re naturally depressed, little inclined to merriment,

nadiren görülür. Yazla birlikte midenin ve bağırsakların boşaltımı hızlanır ve rahatlar. Başta koyu kırmızı şarap ve farklı et türleri olmak üzere, kara safrayı arttıran yiyecek ve içeceklerden uzak durulmalıdır.[879]

Er-Râzî'nin *el-Hâvî*'de, melankoli üzerine yazdıklarından daha fazla örnek vermek mümkünse de, bunların kendi özgün görüşleri olmadığını, önemli bir bölümünün Efesli Rufus olmakla birlikte,[880] farklı hekimlerden aldığını biliyoruz. Sonuç itibariyle, "Er-Râzî'nin otoritelerden derlediği ortak görüş, melankolinin sonunda beyne sirayet edip hasar veren kara safra sıvısının yoğunlaşmasından yahut yanmasından kaynaklandığıydı. Yine bu durum beynin kendisinden, vücudun tamamına yayılan kandan veya mide bölgesinden kaynaklanabilirdi. Tedavi, yanık safrayı gidermeye yahut çeşitli yöntemlerle safranın niteliklerine, özellikle kuru niteliklerine karşı koymaya yönelikti." (Dols, 2013, s. 79)

Er-Râzî'nin yukarıda kısaca andığımız melankoli üzerine derlenmiş görüşlerinden sonra kendi özgün düşüncelerine daha çok yer verdiği eseri *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli çalışmasını incelemeye geçebiliriz. Araştırmacılar tarafından Er-Râzî'nin felsefî çerçevede 'ahlâk anlayışını' ortaya koyduğu eser olarak tanımlanan (Karaman, 2004, s. 102) *et-Tıbbu'r-rûhânî,* çalışmamız bağlamında, İshak el-Kindî'nin *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (*Def'u'l-Ahzân*) adlı kitabından sonra İslam Dünyası'nda 'akıl sağlığı' üzerine yapılmış ilk çalışmalardan biridir. Her ne kadar Er-Râzî çalışmasının başlığına 'Ruh Sağlığı' dese de, ilk bölüm insan 'akıl'na övgülerle başlar. (*Ruh Sağlığı*, s. 57-58) İkinci bölümde kitabın başlığının seçilme nedeninin, 'nefsin ahlâkının düzeltilmesi' olduğunun söyleyen Er-Râzî, tartışma boyunca 'akla' uyulacağının, akıl yolundan gidileceğinin altını çizer. (*Ruh Sağlığı*, s. 59) Aklın karşısına 'ruhun hastalığı' olarak

---

and moody. They suffer from indigestion and a lot from flatulence. [9] These ar the symptoms of melancholy. (*On melancholy*, F17)

[879] "[10] Winter is the season in which melancholy is least likeyl to ocur, since the digestion is good in winter. [11] Next comes summer, since it purges the stomach and dissolves the superfluities. [12] If the summer does not purge the stomach, thet suffer from an extremely severe irritation [*hayağān*] during it. [13] During melancholy it is harmful to drink much thick and dark wine, or acrid wine; to eat tough meat, especially that of camels and goats; to fill oneself with food and drink; and to avoid physical exercise."
Bu bölümün Türkçe değerlendirilmesi için bkz. Dols, 2013, s. 77.

[880] P. E. Pormann hazırladığı *On Melancholy* derlemesine yazdığı 'Giriş'te şu tespiti yapıyor: "Abū Bakr Muhammed ibn Zakarīyā ar-Rāzī's *Comprehensive Book* contains the largest number of fragments from Rufus' *On Melancholy*." (*On melancholy*, 2008, s. 15)

'hevâ'[881]yı koyan yazar "insanların avam tabakasının, tabiata gem vurma ve hevaya sahip olma konularında hayvanlardan üstün oldukları kadar, faziletli filozfun da avamdan üstün olması gerekir"[882] ifadesiyle aklını sıradan insanlara (avam) göre daha fazla kullanan filozofları, nefsin *hevâ* ile girdiği sınavdan başarıyla çıkmış tabiatlar olarak tanımlar. İslam yazınında Er-Râzî'nin yazdıklarından sonra *hevâ* kavramı geniş ilgi görmüş ve farklı boyutlarıyla tartışılmıştır. (TDV İA XVII, s. 275)

Biz bu noktada Ebû Bekir Er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli[883] kitabının içeriğine farklı bir yönden yaklaşmayı deneyeceğiz. Esas aldığımız Türkçe çeviride[884] eser, 'Önsöz'ü takip eden yirmi bölüme ayrılmıştır. İlk beş bölümde[885] Er-Râzî'nin, aklın üstünlüğü, Plâton'un insan nefsinin üç boyutu üzerine düşüncelerine getirdiği yorumlar ve alışkanlık yaratan şehvani aşk, haz gibi konularda düşünceleri yer almaktadır. Takip eden on beş bölümün içinde özellikle altı, yedi, sekiz, onbir, oniki, onüç, ondört ve onbeşinci bölümden her biri, başlıkları ve içerikleri itibariyle, daha önceki bölümlerde bizim bu çalışmada *acedia* bağlamında incelediğimiz 'Yedi Büyük (Ölümcül) Günah' ile örtüşmektedir. Katolik inancında[886] gurur, cimrilik, çekemezlik, öfke, iffetsizlik, oburluk, tembellik/bezginlik (*acedia*) olarak sayılan büyük günahların karşılığı, *et-Tıbbu'r-rûhânî*'de nefsin hastalıkları (zafiyetleri), büyük ölçüde benzer başlıklarla, yer almaktadır.

---

[881] *Hevâ* (Ar.), heves, istek, arzu, meyil, sevgi, hoşlanma anlamlarına gelen bir kelimedir.
Hevâ terimi "nefsin akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi yahut doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis" manasında kullanılmaktadır. (TDV İA XVII, s. 274)
Hançerlioğlu (2000b, s. 153), *hevâ*'nın tutkunluk (ihtiras) anlamına geldiğini, *Hevâ vü Heves'*i, gelip geçici tutkular, bedensel istekler olarak tanımlamaktadır.
[882] *Ruh Sağlığı*, s. 60.
[883] M. Z. Pakalın'ın Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde (C. III, s. 492) *Tıbb ı Ruhanî* kavramını şöyle tanımlıyor: "Kalblerin kemal bulmasını, âfetlerini, hastalıklarını, tedavilerini ve hıfz-ı sıhhat ve itidalini öğreten ilim yerine kullanılır bir tâbirdir. Sofiyyeye göre cismanî tıp olduğu ve bununla bedenin sihhat ve tedavisi temin edildiği gibi ruhanî tıpla da ruhun sihhati ve tedavisi temin olunur. "
[884] *Ruh Sağlığı*, 2008. Karaman'ın da istifade ettiğini belirttiği Arberry'nin Arapça'dan yaptığı İngilizce çeviri için bkz. Arberry, 1950.
Yine bu çeviri eserin okunması ve anlaşılmasında Hüseyin Kahraman'ın *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi* (Karaman, 2004b) başlıklı çalışmasından çok yararlandığımızı belirtelim.
[885] Esas aldığımız çeviride (*Ruh Sağlığı*, 2008) ilk beş bölümün konu başlıkları şöyle sıralanıyor: 1. Aklın Üstünlüğü ve Övülmesi Hakkında; 2. Filozof Platon'un Görüşlerinin Bir Özeti ile Hevanın Bastırılması ve Sınırlandırılması Hakkında; 3. Detaylarına Girmeden Önce Nefsin Anormal Durumları hakkında Bir Özet; 4. İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi Hakkında; 5. Aşk, Ünsiyet ve Haz Hakkında Bir Özet.
[886] *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, 1865.

Gurur günahının karşılığı Er-Râzî tarafından 'Kendini Beğenme' (6. bölüm) olarak ifade edilmiştir. Alçakgönüllülüğün tam karşıtı olan kibire varan bir kendini beğenmişlik duygusunun en önemli tehlikesi insanın kendisini geliştirmesine, daha iyi olması için çaba sarfetmesine engel olmasıdır. Er-Râzî takip eden bölümde, "anormal durumlardan biri" olarak nitelediği 'haset'in nedeni olarak "cimrilik ve tamahın nefiste birleşmesi"ni görür. Hasetin nefsini tutsak ettiği insanlar "gam, keder, üzüntü gibi anormal durumlar"ın etkisinde kalırlar. Bu ruh halinin beraberinde getirdiği uzun süreli uykusuzluk ve kötü beslenme sonucunda "nefsin solması, cildin kötüleşmesi ve mizacın bozulması" gibi rahatsızlıklar ortaya çıkar. Haset eden, yaşadığı beyhude yoksunluk duygusu nedeniyle hep üzüntülü ve kederlidir: bu ruh hali onun zayıflatır, güçsüz kılar. Er-Râzî, *hevâ*'nın esiri olmuşların tersine, akıllı kimsenin, haset edilenin tasavvur edildiği gibi "büyük bir ihtişam, debdebe, mutluluk ve zevk içinde" yaşamadığını bildiğine dikkat çeker. Er-Râzî bu noktada, bizim daha önce Antikçağ bahsinde sık sık dillendirdiğimiz üzere bir *denge* halinin varlığına dikkat çeker: "Akıllı kimse aklını kullanarak ve hevasını terk ederek bu gerçekler doğrultusunda düşünüldüğünde hayatta ulaşılabilecek olan en yüksek haz ve rahatın yeterlilik hali (*el-kifaf*) olduğunu anlar" (*Ruh Sağlığı*, s. 93) 'Yeterlilik hali'nin üzerindeki standartların birbirine yakın olduklarını, bir başka ifadeyle marjinal getirilerinin düşük olduğundan bahisle, 'yeterlilik hali'nin her zaman daha fazla huzur verdiğini belirtir. Aynı konuya çalışmasının sonlarında 'Dünyevî Rütbe ve Makamları İsteme' (18. bölüm) tekrar dönen Er-Râzî, şaşırtıcı bir biçimde, günümüzden yaklaşık onbir yüzyıl önce, Batı dünyasının 18. yüzyılda kavradığı 'marjinal getiri' ve 'marjinal verimlilik' kavramlarının, insan bedeninin istek ve tutkuları bağlamında ahlâkî tanımını yapar.[887]

Er-Râzî, et-Tıbbu'r-rûhânî'nin 8. bölümünde, öfkenin ortadan kaldırılması konusunu ele alır. Öfke'nin hayvansal bir güdü olduğuna dikkat çeken Er-Râzî, öfkeyle salim düşünme yeteneğini kaybeden kimsenin deliden bir farkının kalmayacağını belirterek öfkeyi yenme yollarını açıklar. 10. bölümde cimrilik konusu ele alınır; gelecek kaygısıyla temkinli davranma ile hevadan kaynaklanan cimrilik arasındaki ayrım ortaya

[887] "Biz güç, makam, şöhret ve diğer dünyevî istekler için de aynı şeyleri söyleriz. Ulaştıktan sonra kendisinden elde edilen mutluluk ve hazzın günden güne azalarak tamamen yok olmadığı; ulaşan nazarında, ondan bir önce elde etmiş olduğu hal gibi olmayan ve elde edene kendisi için daha önce söz konusu olmayan aşırı üzüntü, endişe ve elem vermeyen hiçbir mertebe yoktur." (*Ruh Sağlığı*, s. 131)

konur; şayet cimri kişi yaptığını kabul edilebilir gerekçelerle açıklayamıyorsa hastalıklı bir durum söz konusudur.

Daha önceki bölümlerde belirtiğimiz üzere Pontuslu Evagrios'un *logismoí* listesi sekiz başlıktan oluşan listesinde oburluk (*gastrimargia-gluttony*) ve açgözlülük (*philargoria-avarice*) ayrı başlıklar altında yer alırken Büyük Gregorius ile sayısı yediye indirilen listede iki günah, 'oburluk' başlığında birleşmiştir. *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin 13. bölümünün başlığı 'açgözlülük' (*eş-Şerah*) olmakla birlikte metin "açgözlülük ve oburluk sonradan elem ve zarar veren anormal durumlardır." cümlesiyle başlar. Açgözlülüğün kaynağını şehevî nefse (*hevâ*) bağlayan *Er-Râzî*, bu anormalliğin daha çok ahlâkî yönü üzerinde durur. Sadece bir yerde bu davranışın "insanın küçük ve rezil görülmesine değil, aynı zamanda daha ciddî hastalıklara sebebiyet veren hazımsızlığa yakalanmasına da" neden olabileceğini belirterek bedensel zararına da vurgu yapar.

Pontuslu Evagrios'un listesinde zina (*porneia-fornication*) olarak geçen Katolik yazınında yaygın kullanımıyla şehvet düşkünlüğü, *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin 15. bölümüne 'Cinsel İlişki' (*el-Cima*) başlığıyla konu olmuştur. *Er-Râzî* kitabında önemle üzerinde durduğu, kanımızca çalışmasının çıkış noktasını oluşturan husus, kapsamlı bir 'haz-elem öğretisi'[888] geliştirme çabasıdır. Akıl-*Hevâ* karşıtlığında geliştirilen bu söylemle, maddî (ruhanî) zevklerin kazanılması ve tüketilmesinin aklın kontrolundan çıktığı anda bedene ve ruha büyük zararlar vereceği savunulur. Ancak *Er-Râzî*'nin savunduğu 'zina' veya 'şehvet düşkünlüğü'nden çok, "anormal durumlardan biri" olarak tanımlanan 'cinsel ilişki'dir. Her ne kadar yer yer 'cinsellikte aşırılık', 'cinsel ilişkiye olan şiddetli istek' ve 'cinsel ilişkiye düşkünlük'ten söz etse de, cinselliğin aşırlığından çok, alınan hazza odaklandığı ve cinsel ilişkiden alınan hazzı "her halükarda bütün hazlar içinde terk edilmesi en uygun olan ve en münasip olanıdır." şeklinde yorumlaması dikkat çekicidir. *Er-Râzî* bu *anormal* davranışın bedende ortaya çıkaracağı olumsuz sonuçları ise şöyle sıralar:

> Bu, görmeyi zayıflatır, bedeni güçsüzleştirir, halsizleştirir, ihtiyarlığı hızlandırır, beyne ve sinirlere zarar verir, güç ve kuvveti azaltır. Ayrıca, burada ifade edilemeyecek sayıda daha birçok hastalıklara neden olur. Nefsin, cinsel ilişkiden aldığı aşırı hazzı hatırlamasından

[888] Haz-Elem Öğretisi için H. Karaman tarafından *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin çevirisine yazılan Giriş'e bakılabilir. (*Ruh Sağlığı*, s. 27-29)

> dolayı, cinsel ilişki düşkünlüğü diğer haz vericilere olan düşkünlüklerden daha kuvvetli ve daha şiddetlidir." (*Ruh Sağlığı*, s. 117)

Aklın karşısına bir kez daha nefsin bitmek tükenmez (zararlı) isteklerini koyan Er-Râzî, sonuç itibariyle ortaya çıkan bu anormal davranışlarla mücadeleyi, faziletli bir insan olmanın gereği olarak görür.

Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere, Yedi Büyük (Ölümcül) Günah'tan birini temsil eden ve tembellik/bezginlik/melankoli/hüzün'den (*acedia*) oluşan anlam bütünlüğü, kadim zamanlardan beri değişim geçirmiş ve tarihsel süreçte faklı kabullere göre yeniden tanımlanmıştır. Er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin 11. bölümünde 'Aşırı ve Istırap Düşünce' (*el-Fikr*) ile 'Endişe' (*el-Hemm*), takip eden bölümde ise 'Üzüntüyü Giderme' konularını ele almıştır. Istırap veren düşünce ve endişeyi, aklın özellikleri olmakla birlikte, aşırılıkları durumunda, kişinin yaşamına ket vurması, elem vermesi nedeniyle, anormallik yaratan durumlar olarak tanımlayan Er-Râzî, insanlar arasındaki mizaç farkının, son tahlilde, dayanma gücünü belirlediğine dikkat çeker. Ancak kişinin kendini, ıstıraba sürekleyecek endişe ve vesveselere karşı eğitmesi mümkündür. Bunun için dayanma gücünün araştırılarak düzeyinin tesbit edilmesi, şayet gerekiyorsa tedricen düzeyin arttırılması mümkündür. Bu noktada Er-Râzî, daha önceki bölümlerde olduğu üzere, bir kez daha aklın yardımıyla *ölçülü* düşünmenin ve kararlı davranmanın önemini vurgular. Anomali yaratan hallerin nedeni olarak gördüğü ölçüsüzlüğü *ifrat*[889] ve *tefrit*[890]karşıtlığıyla açıklar:

> Örneğin bir kimse felsefeyi sevse ve bütün dikkatini verecek ve zihnini onunla meşgul edecek derecede ona düşkün olsa; sonra da bir sene de Sokrates, Platon, Aristoteles, Theophrastus, Eydemus, Chrysippus, Themistius ve Alexander gibi filozofların sahip oldukları kadar felsefî bilgiyi elde etmeyi istese; daha sonra da araştırma ve düşünceye devam etse ve yemek yemeyi, dinlenmeyi azaltsa,-bu süreç zorunlu olarak uykusuzluğa neden olur-; ben söz konusu kişinin bu zaman tamamen geçmeden ve daha önce zikrettiğimiz filozoflara bilgi birikimi açısından yaklaşmadan önce vesveseye düşeceğini, melankoliye yakalanacağını ve zayıflayıp yok olacağını söylerim. Yine ben, meşguliyetlerinden kurtulduğunda, şehvet ve hazlardan bıktığında ilgilenmek suretiyle mükemmel bir felsefî bilgiye sahip olmayı isteyen, fakat küçük bir meşguliyetle karşılaştığında ve az bir şehvet duyduğunda araştırmalarını terk ederek daha önceki durumuna geri dönen kişinin de bütün ömrü boyunca mükemmel bir felsefî bilgiye sahip olamayacağını ve onlara yaklaşamayacağını söylerim. Dolayısıyla da bu iki kişi de

---

[889] *İfrat* (Ar.): Herhangi bir konuda çok ileri gitme, ölçüyü aşma, aşırı davranma, taşkınlık, **tefrit** karşıtı. (TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*)

[890] *Tefrit* (Ar.): Herhangi bir konuda geride kalma, yeterli ölçüde olmama durumu, **ifrat** karşıtı. (TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*)

> isteklerine ulaşamazlar: Birisi ifrata kaçtığı, diğeri de tefrite düştüğü için. (*Ruh Sağlığı*, s. 103)

Üzüntüyü giderme üzerine 12. bölümde yazdıkları önemli bir tespitle başlar; "Biz üzüntünün akıldan kaynaklanan bir anormal durum mu, yoksa hevadan kaynaklanan bir anormal durum mu olduğunu ortaya koymak için uzun ve ayrıntılı bir tartışmaya ihtiyaç duyarız"[891] ifadesini takiben bu tartışmanın yerinin burası olmadığını belirterek üzüntünün nasıl giderileceği konusuna girer. Er-Râzî'ye göre üzüntüden kurtulmanın iki yolu vardır: birincisi üzüntü ortaya çıkmadan önlem alınması, yani kişinin yaşamını ona göre düzenlemesi, diğeri ise üzüntü oluştuğu andan itibaren en kısa sürede bertaraf edilmesidir. Üzüntünün kaynağını sevilen kişilerin ve şeylerin yitirilmesinin oluşturduğunu ve üzüntüye neden olan şeylerden uzak durulmasıyla sorunun çözülebileceğini söyler. Çocuğu olmayan kişinin üzüntüsünün çocuğu olup da kaybedenin üzüntüsüyle mukayese edilemiyeceğini belirten Er-Râzî "(…) akıllı kimsenin, kaybedilmeleri halinde üzüntüye neden olan şeylerden uzak durarak üzüntünün meydana gelmesine sebep olan bağı ortadan kaldırması ve sevilen şeylerin var oldukları sürece verdikleri hazza aldanmaması"[892] gerektiğine işaret eder.

Bu noktada yazar sahip ol(a)mamanın yarattığı yoksunluk duygusu ile sahip olunanın kaybıyla yaşanacak üzüntünün (elem, ıstırap) yarattığı ruh halini tartıya koymayı ve değerlendirmeyi ona göre yapmayı önerir; sonuç her zaman sahip olunan şeyin kaybında yaşanan acı ve ıstırapta daha ağırdır. Bu bağlamda yukarıda andığımız çocuk sahibi olma/kaybetme örneğini verir. Diğer yandan kaybedilen şeyin yarattığı boşluk (elem) duygusunun, onun bize kattığı (verdiği) değerden büyük olması durumunda, onu taşımanın bir anlamı olmadığını savunur. Er-Râzî burada bir kez daha aklın, alınan fayda (haz) bağlamında rasyonel seçim yapabileceğine olan güvenini tazeler.

Üzüntü ve ıstırap yaratacak olayların, tüm çabalara karşın ortaya çıkmasının engellenemediği durumlarda, aklın gücüyle mevcut durumun aşılabileceğini savunan yazar, akıllı insanların evrendeki her şeyin bir 'oluş ve bozuluş' sürecine ait olduklarının bilinciyle hareket etmeleri durumunda, yok oluşun onlara elem

---

[891] *Ruh Sağlığı*, s. 105
[892] *Ruh Sağlığı*, s. 106.

vermeyeceğini savunur. Evrendeki hiçbir şeyin 'sabit ve devamlı' olmadığı, 'sürekli değişen ve çözülen olduklarını' (devinimin içinde oldukları), dolayısıyla yok oluşun kaçınılmaz olduğu sonucunu kabul edilmesinin akkılıca bir davranış olduğunu, aksi davranmanın ise hevaya kapılmak olduğunu belirtir.

Er-Râzî'ye göre, kişi şayet aklı tarafından yönetiliyorsa, her ne amaçla olursa olsun dışarıdan yapılan, haz, aşırı zevk, elem ve ıstırap ile sonuçlanabilecek müdahaleleri reddeder. Bu bağlamda akıllı kişi için üzüntüden kurtulmanın biricik yolu, ona zarar veren bu anormal (sıra dışı) dışı halde kalmayı tercih etmemesidir:

> Eğer üzüntünün nedeni, oratadan kaldırılması mümkün olan bir şey ise, o zaman üzülmek yerine söz konusu nedeni ortadan kaldırmak için çareler aramaya başlar. Yok eğer üzüntünün nedeni ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir şey ise, hemen dikkatini başka yöne çevirerek onu unutmaya, düşüncesinden ve nefsinden çıkarıp atmaya çalışır. Onun bu şartlarda kederlenmeye devam etmesini isteyen akıl değil hevadır. Çünkü akıl insanı, şimdi veya gelecekte bir fayda elde edeceği yöne doğru yöneltir. Hâlbuki üzüntüden hem şu anda hem de gelecekte zarardan başka bir şey elde edilmez. (*Ruh Sağlığı*, s. 110)

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Er-Râzî'nin kitabında tanımladığı, ruh sağlığını etkileyen, anormal durumların önemli bir bölümü, Hıristiyanlık inancındaki 'Yedi Büyük Günah' ile örtüşmektedir. Er-Râzî saydığı anormal durumların beden üzerindeki sonuçlarına, birkaç istisna dışında, değinmez. Diğer yandan kitap boyunca bedende sayılan anomalilere neden oluşturacak herhangi bir organın ismi de zikredilmez. Bu bağlamda konu bütünüyle ahlâkî, giderek aklın *hevâ* ile olan mücadelesi olarak ortaya konur. Tabiyatıyla Er-Râzî'nin bu yaklaşımı, Antikçağ'ın beden sıvılarındaki dengesizlikten kaynaklanan ruh sağlığı bozuklukları tanımıyla örtüşmemekle birlikte, çok daha geç bir çağda, romantik dönemde belirginleşen felsefî melankoli kavrayışına denk düşer.

8.2.1.5.3. Ebu Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî

İslam dünyasının yetiştirdiği bir başka büyük isim 796 yılında Kûfe'de doğan Ebu Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî'dir. Basra'da başladığı tahsilini Bağdat'da tamamlayan Kindî'nin Halife Me'mûn dönemindeki çeviri faaliyetlerine düzeltmen olarak atandığı bizzat çeviri yapmamakla birlikte yüzlerce kıymetli eserin çevrisine aracılık ve hamilik

yaptığı biliniyor.[893] Kindî döneminin diğer önemli isimleri gibi, felsefe, astronomi, mantık, ahlâk, psikoloji, kimya, cebir, geometri, tıp ve müzik[894] gibi faklı disiplinlerinde iki yüz kırk bir eser vermiştir.[895]

Kaynaklarda, *Feylesûfu'l-Arab* olarak anılan el-Kindî'nin tıp alanında yazdığı eserlerden altı tanesi günümüze ulaşmıştır. (TDV İA XXVI, 57) Çalışmamız açısından bizi ilgilendiren eseri *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (*Def'ul-Ahzân*) başlıklı kitabıdır. Tarihçiler tarafından ahlâk felsefesi yapıtı olarak değerlendirilen *Def'ul-Ahzân*'da Kindî "(…) kontrolsüz öfke ve şehvet gibi temel duygu ve ihtirasların baskısıyla ortaya çıkan taleplerin, mutsuzluk ifadeleri olan üzüntüyü, kaygı ve ölüm korkusu gibi patolojik tezâhürlerin, nevrotik hastalıklar ortaya çıkarması yanında, insanın ahlakî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini işlemiştir." (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 17)

Bu bağlamda *Def'u'l-Ahzân*'ın, Er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî*'si gibi, 'üzüntü' (*el-huzn*) ile ortaya çıkan psikolojik rahatsızlıkların tedavisi için ahlâkî bir tedavi yöntemi önerdiğini söyleyebiliriz. El-Kindî'nin çalışmasını önemli kılan, 'üzüntü' ve 'ölüm korkusu' gibi önemli konuları İslam dünyasında ilk kez felsefî ve ahlâkî boyutta inceleyen bir eser olmasından ve dolayısıyla, kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmalara örnek teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. *Def'u'l-Ahzân*'ı Türkçe'ye çeviren M. Çağrıcı, hazırladığı kapsamlı 'Giriş'de (s. 16-45) el-Kindî'nin yapıtının etkileri üzerine (s. 28-41) ayrıntılı bilgiler vermektedir. Çağrıcı *Def'ul-Ahzân*'nın

---

[893] "Çeviri hareketi devam ettiği süre boyunca, felsefe ve diğer bütün bilimlerin hamisi olarak, hiç kimse Müslüman Arap soylusu el-Kindî kadar önem kazanmadı. Kindî hakkında (…) en başta söylememiz gereken onun bilimsel konularda çeviri yaptırdığı, bu konularda kendisinin de bağımsız kitaplar yazmış olduğudur. İkincisi, Kindî tanrıbilim gibi ideolojik konularda tartışırken bilimsel bir kesinlik elde etmek için kendisini başta fizik ve metafizik olmak üzere Yunan felsefesinde eğitmişti. Üçüncüsü, felsefeye duyduğu ilgiyi derinleştirmek için etrafına, bu metinler hakkında konuşabilecek ve onları çevirebilecek kişilerden oluşan geniş bir çevre toplamıştı. Dördüncü de, bu faaliyetlerin bir sonucu olarak, Kindî'nin tüm bilginin birliği ve birbirleriyle bağlantılı olması, ayrıca bilginin doğrulanabilir akılsal bir çizgide (*more geometrico*) araştırılması konusunda çağının ötesinde bir bakış geliştirdiği kesin gibidir." (Gutas, 2003, s. 131)

[894] "[...] müzik bilimsel bir disiplindir, bilhassa müziğin her yönüyle yakından ilgilenmiş el-Kindî (ö. yak. 874) gibi İslam filozoflarının çalışma nesnesidir. El-Kindî kadim *ethos* kavramını oldukça geliştirmiştir; lavtanın dört teli ve ritmik biçimleri, kapsamlı bir şekilde Zodyak, dört unsur, dört sıvı, dört mevsim, ruhun melekeleri, kişilik özellikleri, renkler, kokular ve günün farklı zamanlarıyla ilişkilendirilmişti. İyileştirici yönünü dikkate alarak El-Kindî müziği tamamen dört unsur teorisiyle bütünleştirmişti; bütün nota, melodi ve ritimlerin mizaçlarla ilgili [*humoral*] bir değeri vardı." (Dols, 2013, s. 219)

[895] El-Kindî'nin yaşamı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. TDV İA XXVI, 41-59; Hitti, 1989, s. 565-566. Yine *Def'u'l-Ahzân* (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*)'ın (2012) çevirisini yapan Mustafa Çağrıcı'nın kaleme aldığı 'Müellif Hakkında' başlıklı bölüme (s. 16-17) ve D. Gutas'ın, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (2003), başlıklı çalışmasına bakılabilir.

tesirleri başlığı altında, Er-Râzî'nin (öl. 925) *et-Tıbbu'r-rûhânî*'si ile başlayan ve Muhyî-i Gülşenî'nin (öl. 1608'den sonra) *Ahlâk-ı Kirâm*'ına uzanan on eserlik bir liste yapmıştır.[896]

Yaklaşık yedi yüz yıla yayılan bu listede yer alan eserlerin ortak özelliği üzüntü, ıstırap, kaygı, korku, kuruntu, keder, vesvese ve ölüm korkusu konularının İslam ahlâkı bağlamında incelenmesi ve el-Kindî'nin *Def'ul-ahzân*'ın birer özeti veya doğrudan kopyası olmasıdır.[897] Çalışmaların büyük bölümünde üzüntü ve kederin bedensel hastalıklarla olan bağlantısını ortaya koyma çabası söz konusu değildir. Sadece meslekten hekim olan Behlî'nin eserinde, üzüntünün bedensel hastalıklarla ilişkisine ilişkin ifadeler yer almaktadır. Diğer yandan İbn Hazm'in *el-Ahlâk ve's-siyer*'si gibi, konuların bütünüyle teolojik bağlamda ele alındığı ve dini kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı eserlerde söz konusudur. İbn Sina gibi bir hekimin üzüntü, keder, endişe ve kuruntu gibi melankolik kişilere özgü karakter özelliklerini tasvir eden tıbbî bir çalışma yapmamış olması ilginçtir. İbn Sina'ya atfedilen kısa makale *Fi'l-Huzn* ise "*Def'ul-ahzân*'ın tam bir özeti olup hiçbir farklı ve ilâve görüş yoktur."[898]

Kendisinden sonraki yüzyıllarda yaşamış çok sayıda filozof, din bilgini ve hekimi etkilemiş *Def'ul-ahzân*'ın son tahlilde bir ahlâk felsefesi yapıtı olduğunu belirtmiştik.[899] El-Kindî üzüntünün anlam ve sebeplerini incelediği bölümde üzüntüyü şöyle tarif ediyor: "Üzüntü (*el-huzn*), sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik (*nefsânî*) bir acıdır." (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 51)

---

[896] Çağrıcı'nın *Def'u'l-Ahzân* etkisinde kaleme alınan eserler başlığı altında saydığı yazar ve eserleri şunlardır: 1. Râzî: *et-Tıbbu'r-ruhânî*; 2. Belhî: *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*; 3. İbn Sina: *Risâle fi'l-Huzn*; 4. İbn Miskeveyh: *Tezîbü'l-ahlâk*; 5. İbn Hazm: *el-Ahlâk ve's-siyer*; 6. Râgıb el-Isfahânî: *ez-Zerîa*; 7. Gazzâlî'nin eserleri; 8. Tûsi: *Ahlâk-ı Nâsırî*; 9. Kınalızâde: *Ahlâk-ı Alâî*; 10. Muhyî-i Gülşenî: *Ahlâk-ı Kirâm*.

[897] Bu konuda M. Çağrıcı'nın *Def'u'l-Ahzân*'nın çevirine yazdığı 'Giriş'e (s. 28-41) bakılabilir.

[898] *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 2012, s. 31. (Eseri çeviren M. Çağrıcı tarafından hazırlanan ayrıntılı giriş bölümünden alınmıştır)

[899] M. Çağrıcı *Def'u'l-Ahzân*'nın içeriği itibariyle, Râzî: *et-Tıbbu'r-ruhânî*'ne isim babalığı yaptığını belirterek eser hakkında şu bilgiyi veriyor: "Kindî özellikle bir tabip ahlâkçı olmasından dolayı *Def'u'l-Ahzân*'da ahlâkı bir '"ruhânî tıp"' olarak ele almış ve her ne kadar daha sonra Ebû bekir er-Râzî'nin, kendi ahlâk kitabına ad olarak vereceği bu deyim Kindî tarafından kulanılmamışsa da, *Def'u'l-Ahzân*, daha adından anlaşılacağı üzere, kontrolsüz öfke ve şehvet gibi temel duygu ve ihtirasların baskısıyla ortaya çıkan taleplerin, mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi patolojik tezâzürlerin, nevrotik hastalıklar ortaya çıkarması yanında, insanın ahlakî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini işlemiştir." (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 2012, s. 17)

Ahlâkın son tahlilde ruh sağlığına eşdeğer olduğuna inanan el-Kindî, ruh sağlığını bozan korku, kaygı, üzüntü endişe gibi durumların nefsin islahıyla mümkün olabileceğini belirtiyor. Er-Râzî kadar aklı ve aklın üstünlüğünü öne çıkarmamakla birlikte, aklın kontrolünde olunduğu sürece, birşeylerin kaybedilmesiyle ortaya çıkan üzüntü, kaygı gibi durumların yaşanmayacağını belirtiyor: "Sevdiklerimizi kaybetmemek ve isteklerimizden mahrum kalmamak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimiz, elde edeceğimiz ve isteyeceğimiz şeyleri o âlemden seçmeliyiz." (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 51) El-Kindî'nin üzüntüyü yenmenin yollarını madde madde sıralarken (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 63-101), bir şeyleri kaybetmenin sonunda ortaya çıkan yoksunluk/eksiklik duygusunun giderek derin bir üzüntü veya kedere dönüşmemesinden, ahlâkî bir tutum takınılarak kaçınılabileceğini savunduğunu görüyoruz.

Sonuç itibariyle üzüntü, keder ve endişeden kaynaklanan, ruhsal dengesizlik (anomali) olarak tanımlanan durumların, hekimler tarafından kaleme alınmış olsa da, daha çok ahlâkî bir kavrayışa uygun düşmesi nedeniyle tıp bilimine bir katkısının olduğu söylenemez. Daha çok ahlâk felsefesi bağlamında tanımlanan ruh sağlığı ve/veya hastalığı, herhangi bir organın işlevsizliğinden veya fazla çalışmasından çok, ahlâkî değerler sistemine aykırı olup olmamasına göre tanımlanmakta ve ona göre *tedavi* önerilmektedir. Bu yaklaşımın önemli istisnalarından biri yukarıda *Risâle fi'l-Huzn* isimli kısa çalışması ile andığımız İbn Sina'dır. Ancak çalışmamız açısından İbn Sina'yı önemli kılan hekimliğinin yanı sıra melankoli üzerine *El-Kânûn Fi't-Tıbb*'da yazdıklarıdır.

8.2.1.5.4. İbn Sina

İslam Dünyası'nda yetişmiş en büyük değer olarak kabul edilen[900] Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sina Buhara yakınlarındaki Efşene köyünde doğmuştur (980/81).[901]

---

[900] İbn Sina'ya yaşadığı dönemde ve sonraki çağlarda atfedilen ünvanlar değeri hakkında fikir vermeye yeter. Batı'da Avicenna olarak tanınan ve 'filozofların prensi' olarak nitelenen Sina, Ortaçağ'da '*eş-şeyhü'r-reis*', '*hüccetü'l-hak*', '*şerefü'l-mülk*', '*ed-düstûr*' gibi ünvanların yanı sıra, Aristoteles'den sonra gelen, 'ikinci öğretmen' anlamında '*el-Muallimu's-Sânî*' olarak onurlandırılmıştır. (TDV İA XX,319; Browne, 2012, s. 66)

Çok erken sayılabilecek yaşlarda İslam Fıkhı, felsefe ve doğa bilimleri alanında kendini yetiştiren İbn Sina'nın on altı yaşında tıbba yöneldiği, on sekiz yaşına gelmeden hekimlik yapmaya başladığı ve böylece klinik tecrübesini geliştirdiği biliniyor. Esas uzmanlık alanı felsefe[902] olan İbn Sina'nın tıp, geometri, astronomi ve filoloji gibi farklı alanlarda önemli bir bölümü Arapça olmak üzere, çok sayıda eser vermiştir.[903]

Bir hekim olarak İbn Sina'nın en büyük eseri yazılması uzun süren *el-Kânûn fi't-tıbb* isimli beş kitaptan oluşmuş külliyattır.[904] Bu eseri önemli kılan, Sina'nın yaşadığı coğrafyada kendisinden önce Helen, Bizans ve Süryani yazınında oluşan tıp birikimini sistematik bir bütünlük içinde sunabilmiş olmasıdır. Eserde kurulan tıp sistemi yapısı itibariyle Galenoscu olmakla birlikte özgünlüğü tartışılamaz.[905] E. G. Browne *Kânûn*'un önemini şu cümlelerle anlatıyor: "Bu eserin ansiklopedik karakteri, sistematik yapısı,

---

[901] İbn Sina'nın yaşamı ve eserleri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. TDV İA XX;319-358; Goichon, 2000, s. 11-14; 29-35; Browne, 2012, s. 66-72; Bergdolt, 1999, s. 140-142; Afnan, 1958, s. 30-45; Kâhya ve Erdemir, 2000, s. 46-57; Dols, 2013, s. 104-140; İlk baskısı 1937'de yapılan, *Büyük Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina-Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler'*e (2009) bakılabilir.

[902] Bu noktada literatürde sıkça yer verilen bir mukayeseye kısaca değinme ihtiyacı duyuyoruz. Kanımızca İslam Dünyası'nın yetiştirdiği en büyük isim olmakla birlikte, asıl ününün felsefe, ahlak ve metafizik alanında yaptığı çalışmalardan kaynaklandığına inandığımız İbn Sina'nın tıp ve hekimlik sanatı alnındaki yetkinliğinin, Ebû Bekir Râzî'nin önüne geçtiği yolundaki yorumlara katılmadığımızı belirtelim. *El-hâvî*'nin *El-Kânûn Fi't-Tıbb* ile kıyaslanarak böyle bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığına inanıyoruz. Felsefe ve metafizik konularında yetkin bir filozof olarak ismi Aristoteles ile anılmayı kesinlikle hak eden İbn Sina'nın, bu bağlamda, tıp alnında bilimsel yeterlilik ve birikim olarak Hippokrates ve Galenos'un önünde yer alabileceği iddialarını da, anlamsız bulduğumuzu belirtelim. Diğer yandan ülkemizde Ebû Bekir Râzî'den yaptığı çeviriler ve araştırmalarla tanınan Hüseyin Karaman'ın Râzî üzerine yaptığı yoruma bütünüyle katlıyoruz: "İslam dünyasında, özellikle de ülkemizde, fikirleri hakkındaki peşin hükümlerden dolayı, araştırmalara pek konu olmamıştır." (Karaman, 2004b, s. 9) Bu haklı yargının somut örneği Ebû Bekir Râzî felsefesi ama özellikle tıp alnındaki çalışmaları, hekimliği üzerine yapılan Türkçe çeviri veya telif çalışmaların yetersizliğidir.

[903] İbn Sina'nın eserlerinin sayısı konusunda farklı rakamlar telafuz edilmekte ve sayı kırk beş ile yüz altmış arasında değişmektedir. Biz bu nedenle sayı zikretmeyi uygun bulmadık. Ancak tıp alanında irili ufaklı verdiği eser saysının kırk civarında olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. *Büyük Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina-Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde Osman Ergin'in 'İbni Sina Bibliyografyası (727-820); *el-Kânûn fi't-tıbb'*ı (1995) çeviren Esin Kâhya'nın yazdığı 'Giriş' (XIX-XLIII); Browne, 2012, s. 68-69; Goichon, 2000, s. 31.

[904] *El-Kânûn Fi't-Tıbb'*ın beş kitabının içerikleri genel olarak şöyledir: 1. kitap: anatomi, genel patoloji ve koruyucu hekimlik, 2. kitap: ilâç bilgisi ve terkipler, 3. kitap: tüm organları etkileyebilecek hastalıklar, 4. kitap: teşhis ve tedavi bilgisi, 5. kitap: ilâçlar ve uygulamaları.
Maalesef *El-Kânûn Fi't-Tıbb'*ın ilk iki cildinin (kitabının) Esin Kâhya tarafından yapılan çevirisi (İbn-i Sînâ, 1995; 2000) dışında tamamı Türkçe olarak mevcut değildir. *El-Kânûn Fi't-Tıbb'*ın 1593 tarihli Arapça edisyonuna, http://ddc.aub.edu.lb/projects/saab/avicenna/english.html (Erişim Tarihi: 02 Eylül 2012); adresinden ulaşılabilir. Yine 1. kitabın İngilizce çevirisi için bkz. İbn Sina, 1973.

[905] *Kânûn*'un Latince'ye çevirisi Cremonalı Gerhard tarafından yapılmış ve eser ilk kez 1473 yılında Milano'da basılmıştır. Takip eden baskıları 1476'da Padua'da, 1482 yılında Venedik'te yapılmıştır. *El-Kânûn Fi't-Tıbb'*ın alanındaki otorite konumu ve Batı dünyasındaki etkileri yüzyıllar boyunca sürecektir. Bergdolt, *Kânûn*'un Jena Üniversitesi'nde (Almanya) 18. yüzyılda halen okutulmakta olduğuna dikkat çekiyor. (Bergdolt, 1999, s. 140; Dols, 2013, s. 104)

felsefî planı ve hatta dogmatizmi, yazarının Tıp dışında kalan diğer alanlarda kat ettiği gelişmelerden elde ettiği şöhret bu esere İslâm âleminde eşsiz bir mevki kazandırmıştır." (Browne, 2012, s. 70) İbn Sina *Kânûn*'da İslam Dünyası'nda, kendisinden önce bu alanda çalışmış İshak b. İmrân'ın (ö. 903) *Kitâb fi'l-mâhîhulyâ* (*Melankoli Üzerine*) adlı kitabında olduğu gibi, melankoliyi psikopatolojik bir olgu olarak olarak inceleyen ilk hekimlerden biridir.[906]

İbn Sina *Kânûn*'da melankolinin teşhis ve tedavisine ayrıntılı biçimde yer ayırmıştır.[907] Sina'ya göre "Kara safradan kaynaklanan akli dengesizliklerin belirtileriyse endişe [*anxiety*], takıntı [*obsession*] ve melankolidir." (Dols, 2013, s. 109) Melankoli hastalığını 'düşünce ve zanların 'tabiî mecrasından saparak korku ve çaresizliğe dönüşmesi' olarak tanımlayan Sina'nın, hastalığın ortaya çıkış nedenleri üzerine düşünceleri Galenos'dan ve diğer Antikçağ hekimlerinde bazı konularda farklılık gösterir. Sina melankolik (sevdâvî) mizacı[908] belirleyen soğuk ve kuruluğun hayat merkezi olarak gördüğü beyini etkisi altına alarak zaafa uğrattığını belirtir. Ancak melankoli beyinden kaynaklandığı gibi beyin dışında başka bir organdan da kaynaklanabilir. Beyine verilen zararın nedenini, kuru-soğuk mizacın kötü etkisi veya beyine dışarıdan kan yoluyla taşınan yabancı bir madde oluşturabilir. Bu taşınma esnasında yanma nedeniyle ortaya çıkan ısı 'sevdâ'ya neden olur. Melankolinin en çok görülen şeklinin bu olduğunu belirten Sina, daha sonra beyinde ortaya çıkan durumun bazı organlara veya tüm bedene de sirayet etmesi durumunda ortaya çıkan rahatsızlıkları sıralar. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 25)

İbn Sina melankolinin zaman zaman kalp, mide ve rahim gibi organlarda ortaya çıkmakla birlikte 'nihaî oluşum ve türeyiş mahalli'nin beyin olduğun dikkat çeker.

---

[906] *Kitâb fi'l-mâhîhulyâ*'nın ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Ullmann, 1978, s. 72 vd.

[907] Bizim burada faydaladığımız metin (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*) A. Sait Aykut tarafından yapılmış çeviridir. (İbn Sina, 2007, s. 24-37) Aykut tarafından Arapça'dan Türkçe'ye yapılan çevirinin, yaptığımız araştırma bizi yanıltmıyorsa, bu kapsamdaki ilk Türkçe çeviri olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde Aykut'un çevirisinin yanında faydalandığımız, bütünlük arz etmeyen ancak İbn Sina'nın söz konusu metnine atıf ve alıntılarla yaklaşan, Almanca ve İngilizce metinleri de anmak istiyoruz: Klibansky vb. 1992, s. 151-155; Jackson, 1986, s. 62-64; Radden (Ed.), 2000, 75-78; Leibbrand-Wettley, 2005, s. 151-156. Yine Michael W. Dols'un dilimize yeni çevrilen (2013) '*Mecnun – Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*' başlıklı önemli çalışmasının İbn Sina'ya ayrılan bölümüne (s. 104-140) bakılabilir. Dols, bu bölümde melankoli başta olmak üzere, kara safra kaynaklı akıl hastalıklarının patolojisini, belirtilerini ve tedavi yöntemlerini ayrıntılı biçimde ele almıştır.

[908] Mizaç (Ar.): Karışım, terkip

Farklı organlarda ortaya çıkan, örneğin verem gibi bir rahatsızlık sonucunda oluşan gazın (buhar/salgı), beyine verebileceği zararı ise şöyle açıklar:

> Çünkü "ruhi etkinliklerin özü" daima "bedeni etkinliklerin özü" ile irtibat halinde ve onun cinsindendir. Dolayısıyla kalpte oluşan dengesiz bozuk sevdavî mizaç, beynin mizacını bozmakta ve yavaş yavaş sevdavî bir karaktere dönüşmektedir. Melankoli sadece kalp kaynaklı olmayabilir; yine kalbin katkısıyla fakat soğutucu ve kurutucu başka etkilerin ağır basmasıyla gerçekleşebilir. Beyni mesken tutsa da melankoliyi doğuran sebeplerin ağırlıklı olarak kalpten neşrettiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden hastalığın takibinde "kalbin ve beynin tedavisi aynı anda" yürütülmelidir. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 25-26)

Yukarıda yaptığımız alıntıda görüldüğü üzere, ruhi etkinliklerin şekillendiği beyin, sevdâvî mizacın bir sonuç olarak görüldüğü organdır. Bu bağlamda bedende herhangi bir organda hastalık (aşırı ısınma) sonucunda ortaya çıkan buhar, kan veya balgam gibi beden sıvıları aracılığıyla beyne taşınır. İbn Sina'nın Galenosçu melankoli kavrayışından en temel ayrılığı bu noktada ortaya çıkar. Daha önceki bölümlerden anımsanacağı üzere, Gelanosçu teori temel beden sıvıları arasında var olan dengeden hareketle kara safra (melankoli) miktarındaki beklenmedik bir artış veya azalışın melankoli hastalığına neden olduğunu savunur ve farklı karakter özellikleriyle özdeşleşen kan sarı safra, balgam gibi diğer beden sıvılarına melankoli bağlamında rol vermez. İbn Sina için ise, son tahlilde aşırı keder ve kaygının bir sonucu olan melankolinin kaynağı sevdâ (kara safra) olabildiği gibi, kan ve balgam gibi beden sıvılarının aşırı ısınması (yanma) sonucunda sevdâ'ya dönüşmesi de olabilir.[909] Burada belirleyici olan, aşırı ısınma sonucunda kan ve balgam gibi sıvılarda ortaya çıkan buharın beyinde yaptığı tahribattır. Sina, aşırı ısınan 'Safrâ'nın (burada kasıt olunan 'sarı safra'dır) sadece melankoliyle sınırlı kalmadığını *manya* (mânia)[910] denilen illete neden olduğunu belirtir. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 27)

---

[909] "Melankoliye sebep olan kara safra ya da doğal kara safra, ya da yoğunlaşarak yahut çoğunlukla yanarak kara safraya dönüşen mukus (*phlegm*) olabilir fakat mukusun kara safraya dönüşmesi nadiren görülür. Kan ciddi bir yanma olmaksızın pişerek veya yoğunlaşarak değişir. Sarı safra ise şu şekilde oluşur; şiddetli yanma sarı safraya ulaştığında maniye yol açar ve bu durum melankoliyle sınırlı değildir. İbn Sina melankolinin farklı belirtilerini doğrudan birer birer vücuttaki dört sıvıyla ilişkilendirmiştir." (Dols, 2013, s. 112-113)

[910] " 'Mani ve kuduz (*dā' al-kalab*) üzerine' isimli bölümde İbn Sina maninin vahşi delilik (*el-cünun es-sabuî*), kuduzunsa bir tür mani olduğunu belirtir. Maninin sebebi beyindeki yanmış kara veya sarı safradır. Vücuttaki yanmış kara safra fazlalığının belirtileri uzun süre devam eden delilik ve yırtıcılıkla birlikte toplumdan kopuş ve sessizliktir. Hasta canlanıp konuşursa mantıklı davranabilir fakat hastalığın nüksetmesini engelleyemez. Bu tür bir deli, melankolikten daha zayıftı; benzi daha kara, rüyaları daha kötüydü. Yanmış sarı safranın belirtileri daha hızlı seyreden başlangıç evresiyle gerileme evresidir; hastada daha fazla gerginlik, asabiyet ve akli dengesizlik görülür ve bu tür bir deli bir önceki deli tipi gibi kötücül düşüncelerini hatırlamaz. Melankolinin manininkine benzer bir vücut sıvıları etiyolojisi [*humoral*

İbn Sina *Kânûn*'da melankolinin erkeklerde kadınlara göre daha sık rastlandığını belirterek, bu hastalığa yakalanma riskini artıran yaş, mevsimler ve sıcaklık gibi kimi unsurlar yanında, fiziksel özellikleri şöyle sıralar:

> Melankoli beyaz tenli şişman insanlarda daha az; ince yapılı, esmer tenli, kara yağız, kıllı insanlarda daha fazla müşahede edilmektedir. Kalbi aşırı sıcak/faal; beyni nemli kişilerde de ziyadesiyle görülür. Bu durumunda kalbin ürettiği hararet /faaliyet "sevdâ"ya yol açmakta; beynin sahip olduğu nem ise kalpte üretilen "sevdâ"ta maruz kalmaktadır. Peltekler, keskin zekâlı olup çabuk çabuk konuşanlar, yüzü kızıla çalan aceleciler, kıllı esmerler; -özellikle de sinesinde fazlaca iri siyah kıl bulunanlar,- damarları dışarı fırlaşmış olanlar ve kalın kocaman dudaklılar melankoliye yatkındırlar. Zira bu niteliklerin bir kısmı, kalpteki hararetin/aşırı faaliyetin, diğer bir kısmı ise beyindeki nemin göstergeleridir. Melankolikler zahiren "balgami" karakterde görünürler. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 27)

Görüldüğü üzere *Kânûn*'da sayılan belirtiler Antikçağ'dan itibaren melankolik hastayı tanımlamak için uygulanan 'fiziksel yatkınlık' yöntemiyle örtüşür. İbn Sina da *Kânûn*'da bu Antikçağ geleneğini devam ettirir, ancak "Aslında melankolinin belirtisi olan korkuları tek tek saymak mümkün değildir" (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 28) ifadesiyle, bir 'belirtiler kataloğu' hazırlama girişiminde bulunmaz. Diğer yanda, Antikçağ tıbbında olduğu üzere melankoli hastalığının belirtileri, psikosomatik bir çerçevede değerlendirilmektedir. Sina'ya göre melankolinin başlangıç belirtileri: "olumsuz düşünceler, sebebsiz korku, çabuk kızma, yanlızlık isteği, sarsıntı, kulak çınlaması, baş dönmesi; özellikle karnın yumuşak bölgesinde vuku bulan bulantıdır" (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 27)[911] Hastalığın seyri ilerledikçe belirtiler daha çok netlik kazanır:

> Melankolinin istila belirtileri, titreyişe dönüşen derin korku, her konuda olumsuz fikirlere kapılmak, derin keder, önü alınmaz yalnızlık isteği, ağır sıkıntı duygusu, saçma sapan laflar etmek, hava – yel rüknünün ağır basmasından dolayı aşırı cinsî arzulara teslim olmak,

---

aetiology] olduğu için maniyle yakından ilgilidir ve genellikle yırtıcı delilikle birlikte ortaya çıkar; lâkin melankoli içe kapanış ve marazi davranışla tanımlanır ve bu hastalıkta ciddi bir akli dengesizlik görülmez. Öte yandan maniden muzdarip kişi akli açıdan oldukça dengesiz ve hayli gergindir [*agitated*]. Hastanın görüntüsü gerçekten de vahşi bir hayvanın görüntüsünü andırır. Genelde maniyle birlikte ateş görülmez ve bireyin ilgili vücut sıvısının yapısına (*humoral teori*) bağlı olarak çoğunlukla sonbaharda, bazen de ilkbaharda ve yazın ortaya çıkar." (Dols, 2013, s. 111)

[911] Dols, (2013, s. 114-115) *Kânûn*'dan hareketle başlangıçta ortaya çıkan ve ağırlaşarak devam eden hastalık belirtilerini şöyle sıralar: "Melankoli başlangıcının belirtileri İbn Sina'ya göre kötücül düşünceler, yersiz korku, çabuk öfkelenme, yalnız kalma arzusu, titreme, baş dönmesi ve özellikle hipokondride hastalık hâlidir. Korkular genellikle yersizdir ve bazıları tamamen vevesedir (delusions). Bazı melankolikler göklerin yeryüzüne düşeceğinden, bazıları da yerin onları yutmasından korkar. Kimileri cinden, kimileri de devletten korkar. Bu vesveselerin bazılarının önemsiz sebepleri olabilir fakat diğer vakalarda melankolik kişi var olmayan şeyler görür."

> gerçekleşme ihtimali olan veya olmayan musibetler için kaygı duymaktır. İlerlemiş melankolik vakalarda kişi genelde hiç korkulmaması gereken bir hususta dahi endişe edebilir. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 28)

İbn Sina'nın metnin ilerleyen bölümünde, beden sıvıları bağlamında daha önce tanımladığı, aşırı ısınmadan kaynaklanan, çok karakterli melankoli kavrayışına geri döndüğünü ve kan, balgam ve (sarı) safra karakterli sevdâ'yı (kara safra) daha ayrıntılı bir biçimde yer verdiği görülüyor:

> Bize göre, melankolide etkin olan sevdâ (=karasafra), demevî (=kan) karakterli ise hasta neşeli ve güleçtir. Kaygı onda uzun sürmez. Eğer melankolide balgamî karakter etkin ise hasta fazla sakin, bıkkın, hareketsiz ve bedbindir. Eğer safra (sarısafra) karakteri hâkimse hasta ıstırap içinde biraz delice hareketler sergiler. Onun durumu manya gibidir. Eğer etkin karakter tamamen sevdavî ise hasta çok düşünen, az yürüyen, zar zor harekete geçen ve kin tuttuğunda kolay kolay unutmayan biri olur. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 29)[912]

Buraya kadar *Kânûn*'da anlatılanlar dikkatle incelendiğinde, Sina'nın her ne kadar sevdânın *kurucu* özelliğini vurgulasa da, melankolinin nedeni olarak dört sıvıyı aynı oranda sorumlu (*Melancholie im Quadrat*) gördüğü anlaşılmaktadır.[913] Dört beden sıvısını ayrı ayrı 'melankolik karakter' ile birleştiren bu teorinin bir diğer katkısı, Antikçağ'dan itibaren melankoli ve mânia hallerinin giderek birbirinin içinde eridiği

---

[912] Bu paragrafın Martin Eisner (1999) tarafından, kaynakta belirtilmemiş olmakla birlikte büyük olasılıkla Latince'den İngilizce'ye yapılmış çevirisini karşılaştırma yapılabilmesi düşüncesiyle veriyoruz: "We say above that the black bile makes the disease of melancholy. When black bile is mixed with blood, there is happiness and laughter, and strong sadness does not share in it. If however it is mixed in with phlegm, there is laziness, intertia, and rest. And if it is mixed with or from yellow bile, there are agitation, lesions, some demonic influences, and similar manias. And if it were pure black bile, then there would be a great deal of deliberating, and a reduction of agitation or frenzy; unless it was stirred and upset, or unless there were emnities which could not be forgetten." [Radden, (Ed.) 2000, s. 78]
Yine aynı metinin, bu kez Dols'un (*Kânûn*, ii. 68) çevirisiyle veriyoruz: "Kara safra melankolinin etken maddesidir. Kana karışırsa melankoli derin bir üzüntü olmaksızın mutluluk ve kahkahayla birlikte ortaya çıkar. Mukusa karışırsa melankoli, tembellik, hareketsizlik ve *mani* gibi deliliğe yaklaşmayla ilişkilendirilir. Yalnızca saf kara safrada ise hasta derin düşüncelere dalar ve herhangi bir tartışmaya karışmadığı ve kışkırtılmadığı sürece daha az tedirgin olur veya unutmayacağı bir nefret besler" (Dols, 2013, s. 115)

[913] Klibansky, Panovsky ve Saxl'da (1992), yukarıda ifade olunanlara paralel biçimde, melankoli hastalığının İbn Sina'ya atfen, dört beden sıvısından da (kara safra, kan, sarı safra ve balgam) kaynaklanabileceği hususu şöyle açıklanıyor: "Ali ibn Abbâs (un selbstverständlich auch Constantinus) läßt die unnatürliche Melancholie sowohl aus verbrannter roter Galle als auch aus verbranter schwarzer Galle entstehen und fügt später sogar noch eine dritte Form, aus »verbranntem Blut«, »ex sanguine adusto«, hinzu, so daßder Unterschied zwischen den mehr depressiven, den mehr euphorischen und mehr manischen Erscheinungen genetisch begründet erscheinen. Es fehlte lediglich die logisch geforderte Ergänzung durch eine vierte, aus >Adustion< des Phlegmas entstandene Form, deren Möglichkeit die ältere salernitanische Schule freilich ausdrücklich geleugnet hatte. Der systematische Geist Avicennas griff ein von den genannten Autoren nicht akzeptiertes oder nicht gekanntes Einteilungsprinzip auf, das die Melancholie vollständig in das System der vier Säfte einbaute. (…) Von nun an gab es also eine melancholische Erkrankung auf sanguinischer, cholerischer, phlegmatischer und »natürlich-melancholischer« Basis, wobei man letztere gleichsam als >melancholie im Quadrat< bezeichnen könnten. (Klibansky vb., 1992, s. 151-153)

algısını ortaya çıkarmış ve aralarındaki önemli farkı ortaya koymuş olmasıdır. (Klibansky vb., 1992, s. 156)

Yukarıda belirtildiği üzere Sina, sarı safranın aşırı ısınmasıyla ortaya çıkan yeni durumun artık melankoli değil, bilâkis manya (mânia) hali olarak tanımlanacağını söyleyerek, ayrımı beden sıvısıları düzeyinde ortaya koymuştur. Tüm bu yaklaşım farklarının tıp dünyasındaki melankoli algısını zenginleştiren yönü (çok sayıda belirtiyi çok sayıda nedene bağlama olanağı vermesi) nedeniyle yüzyıllar boyunca kabul göreceği tahmin olunabilir. Yine *Kânûn*'da, Galenoscu tıptaki 'aşırı yanma teorisi' ile 'dört beden sıvısı öğretisi'nin birleştirmesi 18. yüzyıla kadar geçerliliğini koruyacak bir melankoli tanımı yapılmasına olanak vermiştir.

Kânûn'da yer alan tüm bu farklılaştırcı unsurlara rağmen, aşırı neşe ve hareketin hâkim olduğu manî halinden, hareketsizliğin ağır bastığı endişe ve hüzünlü duruma (*melankoli* olarak teşhis olunan haller), Hippokrates'den bu yana kabul gören melankoli kavrayışına uygun düşer. İbn Sina'nın farkı beden sıvılarındaki denge(sizlik) sorununu, Galenosçu tıptan farklı olarak diğer beden sıvılarını kapsayacak şekilde genişletmiş olmasıdır.[914]

İbn Sina, melankolinin tedavisi üzerine bilgi vermeye, erken teşhisin önemine dikkat çekerek başlar. Hastalığın tedavisi için önerilen yöntemler Antikçağ hekimleri ve Galenosçu tıbbın önerileriyle büyük ölçüde örtüşür. Melankoli hastası için huzur ve sükûnet çok önemlidir; bu nedenle öncelik verilmesi gereken konu, hastanın yaşam koşullarında tedaviye yönelik değişiklik yapmaktır. Mevcut yaşama mekânının şartlarının iyileştirilmesi, şayet bu mümkün değilse mekân değişiminin sağlanması, beslenme düzeninde uygulanacak dikkatin, cinsel perhizle desteklenmesi gereklidir. Yine hastaya ılık banyolar alması, temiz havaya çıkması, masaj yaptırması, aroma terapisi ve iyi bir uyku düzeni önerilir. İnatçı, kuru ve soğuk mizaç kaynaklı beyne

[914] Kuşkusuz İbn SinaTıbbı'nın farkı saydıklarımızla sınırlı değildir. Hippokrates'in epilepsi hastalığının kaynağını tanımlamak için *Corpus*'ta getirdiği *anlayış* farkının, İbni Sina özelinde kayda değer bir örneğini buraya alıyoruz: "Bazı tabipler melankolinin cinlerden kaynaklandığını iddia ediyor. Biz tıp tahsili gördüğümüz için bunun cinlerden neşet edip etmediğine bakmayız! Varsayılan cinlerden neşet etsin; bu durumda da mizaç, "sevdâvî" bir karaktere dönüşmekte ve en yakın ilmî sebep olarak bedendeki sevdavî karakter karşımıza çıkmaktadır. O halde bu karakteri doğuran uzak sebep, cin olsa ne fark eder, olmasa ne fark eder." (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 26)

yerleşmiş kara safra sıvısından kurtulmak için kusturma veya şırınga kullanmak gibi önemlere başvurulabilir. (*Melankolinin Teşhis ve Tedavisi*, s. 30-31) *Kânûn*'da tüm bu sayılan öneriler dışında, son tahlilde 'sevdâvî mizac'ın neden olduğu bir illet olan melankolinin 'takıntılı aşk'ı konu olan bölümlerinde ilginç ve renkli teşhis ve tedavi usulleri anlatılır.[915]

Likantropi ile melankoli arasındaki akrabalığa ilk kez dikkat çeken Sidonlu Marcellus gibi, İbn Sina da çoğunlukla Şubat ayında görülen bu hastalığın bireyi yanlızlığa itmesi nediyle melankoliye neden olduğunu söyler:

> Bu tip hasta mezarlık ve mezarları sever ve kendisini tuzağa düşüren herkese karşı kötücül düşünceler besler. Geceleri ortaya çıkar ve yalnızlığı sevdiğinden gündüzleri saklanır. Etrafta dolaşır fakat insanlardan sakınır. Kimi insanlarsa bu tip kişilere dikkat etmezler ki bu da ihmalkârlıktır. Kişi epey sessiz, mahzun ve üzgündür. Benzi sarı, ağzı ve dili kurudur; bacaklarında iyileşmeyen yaralar vardır. Yaraların sebebi kara safranın bozulması ve hastanın bacaklarını aşırı hareket ettirmesidir. Bazen de kişiyi ısıran köpekler bu yaralara sebep olur. Gözleri kuru mizacından ötürü çökmüş, kuru ve zayıftır. Toplumdan kaçtığı için ona amaçsız *harban* ya da kaçak derler. Anormal hareketlerinden ötürü- bir insandan diğerine çabucak gittiği için yönünü bilmez- bazen ona suyun üzerinde uçan *duvaybba* veya böcek derlerdi. Likantropinin tedavisiyle melankolininki aynıdır. (Dols, 2013, s. 116-117)

Sonuç itibariyle İbni Sina'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın 3. kitabında melankoli üzerine kaleme aldığı görüşlerin Galenosçu melankoli teorisi ile bazı temel konularda ayrılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Sina, Galenos'un yaptığı üzere, türlerine göre ayrıntılı bir melankoli tanımına girmemiş, ancak kara safraya ilâveten diğer beden sıvılarını da, aşırı ısınma (yanma) sonucunda ortaya çıkan buharın beyinde yaptığı hasar nedeniyle melankoli nedeni olarak görmüştür.

8.2.1.6. İslam Dünyası'nda Akıl Sağlığı ve Melankoli Üzerine Yapılan Çalışmaların Batı Dünyasına Taşınması

Yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi Arap-İslam Dünyası'nda 8. yüzyılda sınırlı bir coğrafyada Yunanca'dan yapılan çevirilerle başlamış olan değişim süreci, kısa sürede

---

[915] Esas aldığımız çeviride, çevirmenin insiyatifi ile çevrilmiş 'takıntılı aşk' ve 'inziva melankolisi' üzerine bölümler için bkz. İbn Sina, 2007, s. 31-34. *Kânûn*'da 'Aşk ve Melankoli' üzerine daha kısa bir çeviri için bkz. Browne, 2012, s. 92-93.

felsefe, tıp, coğrafya, astronomi, matematik ve doğa bilimlerini alanında ortaya çıkan özgün eserlerle bilimsel bir devrime dönüşmüştür.

Bu sürecin tüm hızıyla 10. yüzyıla kadar devam ettiğini ve 11. yüzyıldan itibaren bu kez, doğudan batıya, tersi yönde bir transferin gerçekleştiğini görüyoruz. Fuat Sezgin söz konusu 'geri dönüş' sürecinin daha önce başladığını[916] ve Arap-İslam dünyasında anılan dönemde yaratılan değerlerin üç yoldan Avrupa'ya taşındığına dikkat çekiyor. Bunlardan en eski ve en bilinen yolun 8. yüzyılın başında Arap egemenliğine giren Müslüman İspanya üzerinden, ikincisinin Sicilya ve Güney İtalya üzerinden, üçücüsünün ise Bizans üzerinden Avrupa'ya Arap-İslam bilimlerinin taşınmasına olanak sağladığını belirtiyor. (Sezgin, 2010, s. 187-214)[917]

Biz çalışmamız açısından önem taşıyan ve Sezgin'in 'ikinci güzergâh' olarak tanımladığı, Sicilya ve Güney İtalya üzerinden Avrupa'ya yapılan giriş üzerinde duracağız. Constantinus Africanus isimli bir rahip tarafından Salerno Okulu'da başlatılan bu sürecin tıp alanında yapılan çevriler nedeniyle farklılık yaratan boyutlarına takip eden bölümlerde değineceğiz.

Anımsanacağı üzere İslam dünyasında akıl-ruh sağlığı üzerine kaleme alınan metinlerin iki disiplinde yoğunlaştığına daha önce dikkat çekmiştik. Metinler çoğunlukla, yazarlarının hekim veya düşünür olup olmadıklarına bakmaksızın, ahlâk felsefesi veya tıp alanında kaleme alınmıştır. Ahlâk felsefesi alanında verilen yapıtlar, ya Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinde olduğu üzere, din dışı temellere dayanan bir ahlâk anlayışıyla ya da Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin *Def'ul-ahzân* başlıklı çalışmasında olduğu üzere psikolojik bağlamından uzaklaşmadan teolojik bir temelde ele alınmıştır. Buna karşılık başta İbn Sina olmak üzere Ebû Bekir er-Râzî, İshak b. İmrân gibi hekim-filozoflar tarafından tarafından melankoli akıl sağlığından bir uzaklaşma, dengesizlik hali, olarak tıbbî bağlamında hastalık olarak incelenmiştir.

---

[916] "Arap-İslam kültüründe bilimlerin hemen hemen bütün alanlarda yaratıcı ilerlemeler gösterdiği 12. yüzyılda, daha 10. yüzyılda başlayan Arap eserlerinin ve Arapçaya uyarlanmış eserlerin Arapça'dan Latince'ye ve İbranice'ye çevrilme süreci zirve noktasına ulaşmıştı" (Sezgin, 2010, s. 196)

[917] Sezgin'in Arap-İslam bilimlerinin, özellikle tıp alanındaki birikimin, batıya taşınmasıyla ilgili olarak görüşlerini şekilendirirken, kendisinin de belirttiği üzere, önemli ölçüde Alman hekim-tarihçi Heinrich Schipperges'in çalışmalarından faydalandığı anlaşılıyor.

Yukarıda İbn Sina'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'da, melankoli hastalığını humoral patoloji kapsamında ele aldığına değinmiştik. Buna göre genel olarak beden sıvılarının herhangi bir nedenle aşırı ısınmasının beyinde oluşturduğu hasar olarak ortaya çıkan melankoli, kişinin davranışlarını etkilemekte ve 'normal' olarak tanımlanan halden ayrılmasına neden olmaktadır. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus, melankolinin (patolojik ve/veya ahlâkî) nedenleri veya tedavisi için önerilen metodlardan çok, Hippokrates'ten itibaren kabul gören akıl sağlığı tanımına İslam hekim ve filozoflarının da sahip çıkması ve melankolinin bir sapma–ayrılış nihayet farklılık yaratan bir fenomen olduğunu kabullenmeleridir.

Bu noktada *Kânûn*'da yazılanlardan hareketle dikkat çekmemiz gereken önemli bir husus da, Ortaçağ'da, beden sıvılarının mizaçların belirlenmesi etkili olduğunu savunan öğretinin dolaşıma girmesinde, Arap-İslam dünyasından hekim ve düşünürlerin aracılık edip etmedikleri konusundaki tartışmalardır.[918] Bu tartışmaları önemli bulmakla birlikte daha sonraki bölümde incelenecek hususlardan sonra gündeme alınmasının yararlı olduğunu düşünüyoruz.

---

[918] Burada bahis konusu olan tartışmanın özü, Antikçağ'da Empedokles'in temel elementler öğretisiyle başlayan ve Galenos'un beden sıvılarınca belirlenen 'Mizaçlar Öğretisi'ne uzanan sürecin Ortaçağ hekimleri ve düşünürleri tarafından kaçıncı yüzyılda itibaren, hangi kaynaklardan okunduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle sorun, 'humoral patoloji' üzerine Antikçağ'da kaleme alınmış kaynak metinlerin Ortaçağ'da yeniden keşfedilmesine Arap bilim adamlarının aracılık yapıp yapmadıklarıdır. Bu tartışmanın, sadece beden sıvıları öğretisini Ortaçağ'daki resepsiyonunu kapsadığını, bu bağlamda yukarıda Arap-İslam dünyası üzerine anlatılanlar ile bir çelişki oluşturmadığını anımsatarak konu ile ilgili olarak Klibansky, Panofsky ve Saxl'dan yaptığımız alıntıya yer vermek istiyoruz: "Wie wir jetzt mit einiger Bestimmtheit sagen können, ist der Grundgedanke des Systems nicht durch arabische Ärzte tradiert worden. Denn die Araber, soweit sie für seine Übermittelung an die frühe und spätere Schule von Salerno in Frage kamen, waren im allgemeinen so orthodoxe Anhänger der Galenischen Krasen-Lehre, daß sie das Grundprinzip der humoralen Temperamentenlehre, nämlich die Vorstellung, daß das Vorwalten des einen oder anderen Grundsaftes die charakteristischen Eigenschaften der unterschiedlichen Menschentypen bestimme, nicht aufnehmen oder gar weiterbilden konnten. Hunain ibn Ishâq, Ali ibn Abbâs und Avicenna, sie alle folgen der Lehre Galens, die natürlich auch für Constantinus Africanus in vollem Umfang verbindlich ist. (…)
Der eigentliche Grundgedanke der humoralen Temperamentenlehre konnte also dem Mittelalter nicht durch die Araber vermittelt werden, sondern wurde unmittelbar aus jenem spätantiken Schrifttum übenommen, das sich, wie wir sahen, von vornherein in lateinischem gewand präsentiert hatte und schon im 6. bis 7. Jahrhundert in das allgemeine Bildungsgut des nordwestlichen Europa übergegangen war." (Klibansky vb., 1992, s. 167-168; 171)

8.3. SKOLASTİK TIP VE MELANKOLİ

8.3.1. 10. Yüzyılda İslam Dünyası'ndan Batı'ya Bilgi Transferinin Başlangıcı: Constantinus Africanus ve Salerno Tıp Okulu

8.3.1.1. C. Africanus'un Yaşamı ve Salerno Tıp Okulu

Güneybatı İtalya'nın sırtını kuzey ve doğu yönlerinden sıra dağlara dayamış kıyı kenti Salerno, güzel havasıyla daha Roma İmparatorluğu döneminde önemli bir sağlık merkeziydi. İÖ 197 yılında *ad castrum Salerni* adıyla Roma kolonisi olarak kurulan kentteki hekimlerin oluşturdu loncanın faaliyetlerinin 9. yüzyıla kadar uzandığı ve ruhban kesimiyle uyum içinde çalıştıkları anlaşılıyor. 10. yüzyılda faaliyete geçtiği tahmin olunan Üniversite bünyesinde kurulan Salerno Tıp Okulu'nun başarılı olmasında Antik dünyanın önemli merkezlerine olan coğrafî yakınlığının da avantaj sağladığı söylenebilir.[919] Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi üç kişi tarafından kurulduğu yolundaki efsanenin gerçekleri yansıtmadığı düşünülse de, 10. ve 11. yüzyılların Alman ve Fransız kroniklerinde Salerno tıp okulundan ve hekimlerinden övgüyle bahsedilmektedir. 11. yüzyılda Yunanca'dan Latince'ye çeviri faaliyetinin başlamasıyla Salerno Okulu 12. yüzyılda Avrupa'nın tıp alanındaki en saygın merkezi haline gelecektir.[920] Kuşkusuz kentin bu denli ünlenmesinde tıbbın yanı sıra, felsefe alanında Arap-İslam dünyasından Antikçağ'ın başyapıtlarının çevirilerine ev sahipliği yapması da etken olacaktır. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 121-122; Rötzer, 2006, s. 1-2; Rashdall, 1895, s. 75 vd.)

Salerno kentinin 11. yüzyılın sonlarında yaşadığı entellektüel canlanmanın nedenleri üzerine farklı görüşler söz konusudur. Sudhoff, 1096 yılından itibaren hazırlıkları başlayan Haçlı Seferler ile çoğalan gemi trafiğinin Doğu dünyasıyla ilişkileri artırmasının kentin düşünce hayatına olan etkilerine dikkat çeker. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 122) Fuat Sezgin ise 9. yüzyılda Kuzey Afrika'da tıp biliminde ortaya çıkan gelişmenin yanında, Sicilya'nın 9. yüzyıldan 1086'ya kadar Arap idaresinde

---

[919] Salerno Tıp Okulu'nun, tıp eğitiminde uzmanlaşmış en eski okul olduğu kabul edilmekle birlikte, Kilise (Benedikten Monte Casino Manastırı) hamiliğinde mi, yoksa bütünüyle laik kesimlerce ihya edilmiş bir merkez olduğu konusundaki tartışmalar için bkz. s. 232-237

[920] Rötzer Salerno tıp okulunun geçirdiği aşamaları üç temel döneme ayırıyor: Erken Dönem (995-1087), Yüksek Dönem (1087-1175) ve Geç Dönem (1175-1250). (Rötzer, 2006, s. 3-4)

kaldığı dönemde yüksek bir sosyal ve kültürel seviyeye ulaşmış olmasının önemini vurgular. (Sezgin, 2010, s. 198)[921]

Arapça'dan yaptığı çevirilerle tıp tarihinde önemli bir yere sahip olan Constantinus Africanus[922] Kartaca'da (Tunus) doğmuştur (1000/20 yılları arası). Babil, Mısır ve Suriye'ye yaptığı ve otuz dokuz yıl süren gezilerde Keldani, Arap, Pers ve Sarazen halkların gramer, diyalektik, retorik, geometri, aritmetik, matematik, astronomi, nekromanti, müzik ve tıp alanındaki birikimlerini özümseme imkânı bulmuştur. (Veit, 2003, s. 124-125) İbn Sina'nın yapıtlarıyla bu dönemde tanıştığı sanılmaktadır.[923] Gezilerinden 11. yüzyılın ellili yıllarında Kartaca'ya dönen Constantinus'un burada fazla kalmadığı ve tekrar Sicilya üzerinden İtalya'ya gitmek üzere 1057 civarında doğduğu kentten ayrıldığı anlaşılıyor. Kartaca'dan ayrılışının hayatını tehdit eden koşullar nedeniyle bir kaçış olduğu söylenebilir.[924] 1076 yılında katıldığı Benedikten Tarikatı'nın Monte Cassino'daki manastırına[925] çekilen Constantinus'un ölene kadar (1086) burada kaldığı, tüm çevirilerini burada yaptığı ve Salerno Tıp Okulu ile ilişkilerinin sınırlı kaldığı anlaşılıyor. Anılan dönemde altın çağını yaşayan Monte Cassino Manastırı'nın, dünyanın dört bir tarafından tıp kitaplarıyla zengin kütüphanesinin Constantinus'un çalışmaları açısından büyük bir şans olduğunu söyleyebiliriz. (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 125; Hettinger, 1990, s. 521 vd.; Veit, 2003, s. 124 vd.; Rashdall, 1895, s. 81-82)

---

[921] Yukarıda kısaca Salerno Tıp Okulu'nu tanımlarken verdiğimiz iki görüşün (K. Sudhoff ve F. Sezgin) alanında söz sahibi olan ve bu konuda farklı kutuplarda yer alan bilim adamlarını temsil ettiğini ve Sezgin'in görüşlerini büyük ölçüde Arap-İslam tıbbı alanında uzman olan Alman Tıp tarihi uzmanı hekim H. Schipperges'e dayandırdığını belirtelim.

[922] Batı dünyasında Constantinus Africanus yaşamı, eserleri ve çevirileri üzerinde çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu alanda en yetkin isimlerden birisi Karl Sudhoff'a olup biz çalışmamızda Meyer-Steineg ve Sudhoff (2006)'nın '*Konstantin von Afrika*' başlıklı bölümünden (125-139); yine Hettinger (1990) ve Veit'in (2003) makalelerinden önemli ölçüde faydalandığımızı belirtelim.

[923] "Anlaşılan o ki Constantinus Kartacalıdır ve – ölümünden yaklaşık elli yıl sonraki Batılı bir kaynağın bildirdiğine göre- Irak ve diğer ülkelerde yürüttüğü çok yönlü bilimsel çalışmalar sonrasında Salerno'ya gitmiştir. Constantinus düzinelerce Arapça tıp kitabını beraberinde getirmiştir veya arkasından gelmesini temin etmiştir. " (Sezgin, 2010, s. 137)

[924] Kaçış olarak tanımlanabilecek bir ayrılış bilinmekle birlikte nedenleri hakkında tam olarak bilgi sahibi değiliz. (Veit, 2003, s. 132)

[925] Benedikten Tarikatı'nın kurucusu Aziz Benedictus tarafından 529 yılında ihya edilen Monte Cassino Manastırı yüzyıllar boyunca Hıristiyan dünyasının en önemli ibadet ve kültür merkezlerinden biri olmuştur.

Constantinus'un din değiştirmiş bir Arap olduğu yolundaki görüşlere (Sezgin, 2010, s. 137) karşın onun doğma-büyüme bir Hıristiyan olduğu konusundaki iddialar makul nedenlere dayanmakla birlikte tartışmalıdır. (Veit, 2003, s. 130-131) Bu tartışmalar Africanus'un doğum yeri kadar, aynı yetkinlikle kullandığı Arapça ve Latince dillerinden yaptığı çevirilerden hareketle yapılsa da, Africanus'un İtalya seyahati öncesinde iyi derecede Latince bildiği anlaşılıyor. Kuzey Afrika'daki Hıristiyanlık yazınının 11. yüzyılın ortalarına kadar Latince hâkimiyetinde olması bu yargıya destek olmaktadır. (Veit, 2003, s. 136)[926]

8.3.1.2. C. Africanus'un Çevirileri ve Eserleri'nin Gerçekliği Sorunu: Efesli Rufus'un *De melancholia* Örneği

Öncelikle Constantinus Africanus'un yaşadığı döneme göre bilgili, donanımlı ve zengin kültürel birikime sahip bir kişi olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Uzun yıllar 'Bereketli Hilal' olarak tanımlanan coğrafî bölgede farklı kültürlerin değerlerini tanıma ve özümseme şansı elde eden Africanus'un Arapça'ya vakıf olmasının, sonraki yıllarda bir Benedikten rahibi olarak yapacağı çevirilerde önemli bir avantaj oluşturduğunu söyleyebiliriz. Tüm bu donanım ve zengin birikimi Africanus'un ismi üzerinde bazı tartışmaların yapılmasına engel olamamıştır.

Constantinus'un çevirilerine getirilen eleştirilerin temelinde onun bir *Plagiator*[927] (aşırmacı)[928] olduğu savları öne çıkmaktadır. (Hettinger, 1990, s. 517) Fuat Sezgin Arap-İslam Dünyası'nda yazılmış yirmibeşten fazla kitabı Latince'ye çeviren Constantinus'un, bunlardan çoğunu kendi eseri gibi sunduğunu, çok azında ise orijinal Yunanca metini referans gösterdiğini belirterek adının aşırmacılık suçlaması nedeniyle

---

[926] Constantinus Africanus'un din değiştirmiş bir Müslüman Arap veya Sarazen olup olmadığı tartışmalarından çok yaptığı çalışmaların incelenmesinin daha önemli olduğuna inanıyoruz. Ancak Africanus üzerine yapılan tüm araştırmalarda bu konun tartışıldığını da belirtmekte yarar görüyoruz.

[927] Almanca *Plagiator* (*plagiariser*, İng.), Latince *plagiarius* (insan hırsızı; *Menschenräuber*, Alm.) kelimesinden türetilmiş olup, başkasına ait sanatsal-bilimsel bir eseri çalarak kendisine aitmiş gibi yayan kişi (hırsız) olarak tanımlanabilir: "Das unrechtmäßige Nachahmen u. Veröffentlichen eines von einem anderen geschaffenen künstlerischen od. wissenschaftlichen Werkes, Diebstahl geistigen Eigentums." (*Duden*, Das Fremdwörterbuch, 1982) Benzer bir tanım için bkz. *Die Etymologiae*, X, 220.

[928] Tanım Fuat Sezgin'e aittir.

lekelendiğini belirtmektedir.[929] Sezgin bu konudaki en ünlü örneğin, Latin dünyasında Haly Abbas olarak tanınan Ali b. El-Abbas el-Mecusi'nin (öl. 10. yy. son çeyreği) *Kâmil es-Sına'a et-Tıbbiyye* olarak bilinen hacimli tıp ders kitabının Africanus tarafından Latince'ye, Yunanca başlıkla (*Liber pantegni*) ve kendi yapıtı olarak sunulması olduğunu belirtir. Ancak Africanus'un ölümünden kırk yıl sonra (1127) Antakyalı Stephanus kitabı gerçek yazarıyla bir kez daha Latince'ye çevirmiş ve bu vahim *hata* telafi edilebilmiştir. Diğer yandan Sezgin, Stephanus'un bu önemli girişimden sonra Constantinus Africanus'un olumlu olumsuz çok sayıda eleştirinin hedefi haline getirdiğini belirtmektedir. (Sezgin, 2010, s. 138 vd.)[930]

Benzer bir biçimde aslen bir Hıristiyan olan Huneyn b. İshāk'ın, daha önce değindiğimiz oftalmoloji kitabının Latince versiyonunu bilmesine ve bunu önsözde belirtmesine karşın kendini eserin yazarı olarak tanıtması Sezgin'in yerinde ifadesiyle 'şaşılacak bir durumdur.' (Sezgin, 2010, s. 139) Bu eser yaklaşık sekiz yüz yıl boyunca Africanus'un eseri olarak tanınmış ancak 20. yüzyılın başlarında Johannes Hirschberg bu eserin Huneyn b. İshâk'a ait olduğunu ispatlayabilmiştir. (Sezgin, 2010, s. 139)

---

[929] İslam Tıbbı üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan ve Fuat Sezgin tarafından çalışmaları sıkça refere edilen Heinrich Schipperges'in Constantinus'un 'aşırmacı' olarak tanımlanması konusundaki görüşleri farklıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sezgin, 2010, s. 140 vd.

[930] Sezgin'in haklı biçimde, Constantinus Africanus'un özellikle el-Mecusi'nin eserinin aşırılması konusunda, tarafsız kalamadığını söylediği Karl Sudhoff, anılan eserin gerçek yazarının her ne kadar Africanus tarafından gizli-saklı bırakılsa ve bu durum Stephanus'un çevirisiyle ortaya çıksa da, böyle değerli bir yapıtın Batı dünyasına kazandırılması dolayısıyla aşırılmanın, çok da önemsenmemesi gerektiğini savunur: "Sein wichtiges Werk ist die zum Teil recht freie lateinische Bearbeitung des "Liber regalis" des Alî Ibn Al-Abbâs in seinen 10 theoretischen und 10 praktischen Büchern, das er recht glücklich als "die ganze Kunst", Pantegni (*Παντέγνη*) in Theorica und Practica bezeichnete. Den Namen des Verfassers hat er allerdings verschweigen, was ihm schon 40 Jahre nach seinem Tod Stephanus von Antiochia in seiner wortgetreuen Übersetzung des gleichen Buches mit Recht zum Vorwurf gemacht hat, von seinem verdienst aber, eines der besten arabischen Handbücher der Gesamtmedizin dem Abendland bekannt gemacht zu haben, nichts wegnimmt." (Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 126)

Yine Arap-İslam dünyası üzerine uzman bir isim olan Manfred Ullmann, Constantinus Africanus'un çevirilerinde eserlerin gerçek yazarlarını belirtmediğine dikkat çekiyor ve örnekler veriyor: "Constantinus translated into Latin the most important of the Arabic medical Works which had appeared up to the middle of eleventh century. They were then for the most part circulated under his own name, as if he, not an arab, was the autor. The *Liber Constantini de melancholia* is none other than the *Maqāla fīl-Mālankhūliyā* of Is'hāq ibn-Imrān, the *Liber de oblivione* is the *Risāla fīn-Nisyān wa-ilāji-hī* of Ibn-al-Jazzār. Constantinus also translated under the title *Viaticun peregrinantis* another work by Ibn-al-Jazzār, the *Kitāb Zād al-musāfir*, a sketch af general medicine. The Kitāb al-Malakī of al-Majūsī became the *Liber Pantegni*." (Ullmann, 1978, s. 53)

Benedikten Tarikatı üzerine çalışmalar yapmış, İslam ve Ortaçağ Tıbbı uzmanı olan Heinrich Schipperges, Africanus'un, Arap-İslam dünyasından yaptığı bazı çevirileri kendi ismiyle yayınlamasının önemli bir tenkit konusu olmakla birlikte onun yaptığı hizmetlerin unutularak sadece bir bilim hırsızı, 'aşırmacı', olarak suçlanmasına katılmadığını belirtiyor. Salerno Tıp Okulu ve Constantinus Africanus'un çevirilerinin bu bağlamda bir değerlendirmesi için bkz. Schipperges, 1964b, s. 17-27.

Konumuz açısından önem taşıyan ve benzer bir akıbete sahip olan eser Efesli Rufus'un *De melancholia* isimli yapıtıdır. Anımsanacağı üzere daha önceki bölümlerde Efesli Rufus'un bu önemli ancak orijinali kayıp olan eserini incelemiştik. Daha sonraki yüzyıllarda çok sayıda hekim ve filozof tarafından, Rufus'a atfen verilen metinlerin önemli bir bölümünün tartışmalı olduğunu biliyoruz. Bunlardan biri de Costantinus Africanus'a atfedilen metindir. Africanus'un, Monte Cassino Manastırı'nda 1080 yılında, er-Râzi ve İshak b. İmrân'a ait metinleri esas alarak, Arapça'dan Latince'ye *De melancholia* adını verdiği bir traktatın çevirisini yaptığını biliniyor. (Schipperges, 1993, s. 119) Ancak bu çeviri metni kendi eseriymişcesine sahiplenmesini Fuat Sezgin şu şekilde yorumluyor:

> Constantinus'un Arapça kaynaklarıyla nasıl ilişki içinde olduğu sorununu açıklamaya yönelik bir başka örnek, *De melancholia* isimli kitabı dile getirilebilir. Avrupa'da Ephesoslu Rufus'un adı altında 1536 yılında basılan bu kitap, elyazmasında Constantinus'a nispet edilmiştir. Kitabın zahriye sayfasında tam olarak şu ifadeler bulunmaktadır: "Ben Constantinus, bu kitapçığı, alanında tecrübeli hekimlerimizin çok sayıda eserinden derledim. Bu derlemeyi, benim için önemli ve öncelikli görünen her şeyi özet şeklinde ekleyerek yaptım. Görüyoruz ki çok meşhur bir doktor olan Rufus melankoli hakkında bir kitap yazmıştır ve ilk bölümünde melankoli hastalarında bulunan belirtilere ilişkin birçok şey söylemiştir. Bahsedilen kitabı Rufus, melankolinin hipokondri (üzüntü ve vesvese) formu hakkında yazmış olmakla beraber diğer iki formuna da değinmiştir." (…) Kitabın bu başlangıç ifadesi Constantinus'un Arapça kaynakları nasıl fena kullandığı hususunda oldukça ilginç bir örnek teşkiletmektedir. Bunan Arapça aslının başlangıç sayfasıyla yapılan bir karşılaştırması göstermektedir ki o, gerçek yazarın adı yerine kendi adını geçirmektedir. (Sezgin, 2010, s. 140)

Sezgin, Constantinus'un kaynak kullanımı konusundaki israfının bununla bitmediğini, yapılan çevirilerin çok serbest çeviriler olduğunu ve metinlerde bazı yerlerin atlandığını belirtiyor. (Sezgin, 2010, s. 140)

Bu bilgiler ışığında, Peter E. Pormann tarafından *De melancholia*'yı yeniden *inşa* edebilmek üzere yapılan önemli derlemede (2008a), Africanus'dan dört parça[931] kullanılmış olup, er-Râzi, Amidalı Aetius ve İshak b. İmrân gibi diğer yazarlardan alınan parçalar göz önünde bulundurulduğunda, Africanus'dan alınan parçaların sınırlı olduğunu söyleyebiliriz.[932]

---

[931] F59; F62; F63; F65, *On melancholy*.

[932] Constantinus Africanus'un adını verdiği *De melancholie* isimli çeviride melankoli tipleri, belirtileri ve tedavisi üzerine bir değerlendirme için bkz. Schipperges, 1993, s. 121-130; 1999b, s. 52-76.

Sonuç olarak, tüm bu tenkitlere karşın Batı dünyasının, Contanstinus Africanus'a genel olarak bakışının olumlu olduğunu ve çok sayıda övgü dolu ünvanla onu ödüllendirdiğini söyleyebiliriz.[933] Kuşkusuz Africanus'un çağına göre çalışkan ve ileri görüşlü dahası zeki bir kişi olduğu anlaşılıyor. Her ne kadar sorunlu olsa da, yaptığı çevirilerle Batı dünyasına çok sayıda önemli yapıtın kazandırılmasında aracılık ettiğini söyleyebiliriz.

7.4. SATÜRN VE MELANKOLİ

8.4.1. Antikçağ'dan Ortaçağ'a Değişen Melankolik Kavrayışı

Daha önceki bölümlerde anlatılanlardan anımsanacağı üzere, Antikçağ'da daha çok olumlu yönleriyle öne çıkan bir melankoli kavrayışı söz konusudur. Destan kahramanlarından gerçek kişilere melankolikler zaman zaman öfkelenen, sağı-solu belli olmayan, endişeli, kibirli ve delişmen kişilikler olarak tanımlansalar da, bu karmaşık ruh hali, onların üstün yetenekli, seçkin oldukları kabulünü değiştirmez. Bu kavrayışta anılan dönemin insanlarına inanç ve yaşam tarzlarının seçiminde sağladığı göreli serbestlik ve beraberinde gelen çeşitlilik önemli rol oynamıştır. Melankoliklerin kendilerini, falcı, çılgın, meczup, şair veya düşünür olarak *farklı* kimliklerle ifade biçimleri, toplumsal yaşamda *uyum* sorunu yaratmamıştır.

Ancak Ortaçağ'da, Antik dünyanın melankoliklere atfettiği 'seçkin kişilik' tanımının hızla değiştiği görülür. Aslında bu değişim, Erken Hıristiyanlığın Kilise büyüklerinin insana özgü farklı *negatif* nitelikleri bir potada eriterek imal ettikleri ve ölümcül günah olarak tescil ettikleri *acedia* ile başlamıştır. Daha sonra, 12. yüzyılda, melankolinin Bingenli Hildegard tarafından ilk günah ile ilişkilendirilmesi suretiyle, Hıristiyanlık ülküsüne ne denli ters düştüğüne önemli bir vurgu yapılacaktır. Azize'nin ilk günahtan hareketle yaptığı yeni melankoli tanımının en önemli sonucu, insanoğlu var olduğu sürece bu illetten kurtulma şansının olmamasıdır; insan, Tanrı tarafından dermanı olmayan bu *hastalık* ile yaşamaya mahkûm edilmiştir. Takip eden yüzyılda Hildegard'ın açtığı yoldan giden düşünür ve teologlar, melankoli ile şeytan arasındaki ilişkinin

---

[933] Bunlardan bazıları şunlardır: Avrupa tıbbının üstadı (*Magister Occidentis*); doğunun ve batının yeni ortaya çıkan Hipokratı (*magister orientis et occidentis novusque effulgens Hippocrates*) (Sezgin, 2010, s. 138-139, Meyer-Steineg ve Sudhoff, 2006, s. 125).

varlığını ispata çalışacaklardır. Bu çabalar özellikle heretik Hıristiyan gruplara yönelik baskı ve takiplerin arttığı ve kâfirlerin aynı zamanda birer 'melankolik' oldukları yönündeki inancın yerleşmeye başladığı bir döneme denk düşer. (Földényi, 2004, s. 88 vd.)

Ortaçağ'da, Antik dünyanın tersine, tüm yaşam tek bir inanç ve ülkünün peşinde şekillendiği için, *farklılık* olarak ortaya çıkan melankoli halinin toplumsal bağlamda kabulü artık mümkün değildir. Ortaçağ'ın melankoliği, Antikçağda'ki katılımcı ve dışa dönük kimliğinden çok uzaktadır artık; eylemsizlikte karar kılmış, büyük bir kayıtsızlıkla dünyaya sırtını dönmüş ve içine kapanmıştır. Aslında kayıtsız kalmak suretiyle adeta protesto ettiği dünya, birlikte yaşamak zorunda olduğu 'Hıristiyanlar'a aittir. Bu tavrı onu doğrudan kâfir olarak tanımlamaya yetmemekle birlikte eylemsizliği, kayıtsızlığı ve bezginliği 'hastalıklı' bir beden ve ruha sahip olduğuna dair kesin belirtilerdir.

Melankoli Ortaçağ boyunca, insanı ruhsal ve bedensel anlamda etkileyen ender hastalıklardan biri olarak görülmüştür. Jean Clair melankolinin bu ikili doğasını şöyle açıklar:

> Melankoli ikili bir doğaya sahitir: ruhun bir illeti aynı zamanda bir beden sıvısıdır. Onun adı yaşamaktan bıkkınlığı, düşünceleri ve yüzü karartan bir dumanı, dünyanın üstüne atılmış bir örtüyü ve nedensiz bir üzüntüyü çağrıştırır. Aynı zamanda bu fiziksel/bedensel bir gerçekliği/varoluşu, gözle görülür bir maddeyi, elle tutulur bir cismi, özel nitelikleri olan kara renkli, şayet yanarsa (*adusta*), ki yanabilir, zararlı etkileri ortaya çıkan bir sıvıyı tanımlar: bu dalak tarafından üretilen kara safradır.[934]

Clair daha sonra melankoliyi bu denli anlaşılmaz kılan ve sürekli yüklenen yeni anlamlar ile içeriğini adeta anlaşılmaz hale getiren şeyin, onun hem organik ve hem de tinsel, bu ikili doğası olup olamayacağını sorgular. (Clair, 2005, s. 82)

---

[934] "Die Melancholie ist doppelter Natur: Sie ist als Affektion der Seele zugleich ein Körpersaft. Ihr Name beschwört Weltschmerz herauf, einen Rauch, der die Gedanken und das Gesicht verdüstert, einen über die Welt geworfenen Schleier, eine grundlose Traurigkeit. Doch bezeichnet dieser name auch eine physische Wesenheit, eine sichtbare Materie, einen empfindlichen Stoff, eine mit spezifischen Eigenschaften ausgestattete Flüssigkeit von schwarzer Farbe, mannigfacher Zusammensetzung und schädlicher Wirkung, wenn sie *adusta*, das heißt verbrannt ist: die schwarze Galle, die von der Milz abgesondert wird." (Clair, 2005, s. 82)

Melankoliye atfedilen 'hastalık' tanımının karmaşıklığında, çağlar boyunca onun bu iki kimlikli doğası önemli bir rol oynamıştır. Melankoli'nin bedensel veya ruhsal bir rahatsızlık olduğunun kararı, genellikle yorumlayanın (hekim, rahip, yargıç vb.) konumuna, amacına ve ulaşmak istediği sonuca uygun olarak verilecektir. Ancak çoğu kez melankolinin bilinen nedenleri ve *görünür* belirtileri, bedensel veya ruhsal bir hastalık olduğunu anlamaya elverecek denli açık değildir. Kara safra sıvısının aşırı ısınarak yanışıyla ortaya çıkan buharın beyinde oluşturduğu baskı organik bir bozulma sürecine işaret ederken, melankoliğin (her ne kadar kara safra artışından kaynaklandığı düşünülse de) kederli, içine kapanık veya endişeli hali bütünüyle ruhsal bir hastalığın varlığına işaret eder. Kaldı ki, çoğu zaman hastalığın fiziksel mi yoksa ruhsal mı olduğunu ortaya koyacak ve tedavi sürecine yön verecek belirtiler, ayırt edilemeyecek denli birbirine karışmıştır.

Ortaçağ'da melankolikler çoğunlukla gerçeklikten uzaklaştıkları için değil, yarattıkları fantezilere inandıkları, giderek bu sınırsız hayal gücünün esiri oldukları için *hasta* olarak görülmüşlerdir. Boş bakışları, ifadesiz çehresiyle bir köşede pinekleyen melankolik, mevcut düzene, Ortaçağ insanının hiç de alışık olmadığı bir başkaldırı içindedir. Anılan dönemde melankoli, tedavisi zor bir illet olarak kabul edilmekle birlikte, Geç Ortaçağ'dan itibaren sınırlı ölçüde de olsa, melankolinin hastalık dışında doğal bir olgu olarak insanları etkileyebileceği görüşü tartışılmaya giderek yayılmaya başlar. Melankoli ile yaratıcılık arasında ilişki kurulması ve bütünüyle olmasa da, Antikçağ'dakine benzer bir algının ortaya çıkması Rönesans ile birlikte 14. yüzyılda başlamıştır.

Daha önce değindiğimiz üzere, kutsal (doğal) ile dünyevî (hastalıklı) melankoli arasında belirgin bir ayrıma gidilmesi Erken Hıristiyanlık ile ortaya çıkmış olmakla birlikte, Hırisyanlık yazınında konunun, Antikçağ'da olduğu üzere, en azından iki tür melankoli arasındaki farklılıkları ortaya koyacak bağlamda, ayrıntılı işlenmesi söz konusu değildir.[935] Bu konuda ilk görüş bildiren Aziz Paulus olacaktır. Paulus Korintoslular'a

[935] Aristoteles *Problêmata XXX'*da (s. 116) "Hastalıktan değil doğal karışımdan dolayı bu hale girince Sibylla'lar, Bakis'ler ve bütün meczupların durumu da bundan. Syrakousaili Marakos sapıtınca daha da iyi şair olurmuş." ifadesiyle karışımın niteliğine dikkatimizi çeker. Nettesheimli Agrippa da, Aristoteles'e atfen, benzer biçimde melankoliklerin üstün görü yeteneklerini ve şairlik sanatındaki ustalıklarını takdirle karşıladığını belirtir. Ancak, bu yeteneklerin kaynağının kötü ve tiksinti verici kara safra (*schwarze Galle*)

yazdığı ikinci mektupta iki farklı hüzün (melankoli) arasındaki ayrımı şu şekilde ortaya koyar: "10. Çünkü Allah'a göre olan hüzün kurtuluş için nedametsiz tövbeyi hasıl eder; fakat dünyanın hüznü ölüm hasıl eder" (2Ko. 7.10)[936] Dünyevî melankolinin kaçınılamaz bir biçimde insanoğluna dert, hastalık ve felâket getireceği konusu melankoliklerin ayrıştırılmasında önemli bir referans noktası oluşturmuştur.

Diğer yandan Erken Hıristiyanlık ile ağırlığını koyan ve Antikçağ melankolisinin yerini alan *acedia* günahının etkisini 14. yüzyıldan itibaren tamamıyla kaybettiğini görüyoruz. Bu süreç Rönesans'a özgü yeni melankoli tasarımının mimarları, Nettesheimli Agrippa ve Marsilio Ficino çabalarıyla pekişecek, melankolik mizacı üstün vasıflılara özgü bir ayrıcalık olarak gören Antikçağ anlayışına geri dönüş yaşanacaktır.

Ölüm tarihleri itibariyle aralarında yaklaşık yarım yüzyıllık fark olan, Ortaçağ yazınının iki önemli İtalyan ozanı, Dante (öl. 1321) ve Petrarca'nın (öl. 1374), eserlerinde sıkça rastlanan melankoli motifinin içeriğindeki fark dikkat çekicidir. Dante daha geleneksel, humoral patoloji ile ilişkilendirilen (kara safra) ve *acedia* günahına uygun düşen bir melankoli kavrayışına sahipken, kendisini bizzat melankolik olarak gören Petrarca'nın yaklaşımı, kavrama ayrıcalık atfeden Aristotelesçi geleneği temsil eden bir çizgide yeralır. Bu bağlamda Petrarca'nın düşünceleri yaklaşan melankoli Rönesansı'nın habercisi niteliğindedir.

---

değil, melankolik nem/rutubet (*die melancholische Feuchtigkeit*) olduğunu belirtir. Agrippa melankolik nem/rutubet kavramından, doğal ve beyaz safrayı anlamamız gerektiğini belirtir. Bu sıvının Satürn'ün etkisiyle tutuşması halinde yanacağını ve böylece çoşkunun ortaya çıkacağını; Satürn'ün, melankolik nem/rutubet gibi, kuru ve soğuk doğalı olması nedeniyle melankoliklerin çoşkusunu ayakta tuttuğunu ve arttırdığını belirtir. (*Die Magischen Werke*, s. 141-142) Nettesheim'li Agrippa'nın *De Occulta Philosophia*'da Aristoteles'in *Problêmata XXX*'ü üzerine analizi için bkz. (I, LX, 141-145)

[936] Esas alınan çeviri eski (1981) Kitabı Mukaddes çevirisi olup, yeni çeviride (Kutsal Kitap-2003), 'hüzün' kelimesi metindeki anlamını kanımızca pek karşılamayan bir biçimde 'acı' olarak çevrilmiştir. Aynı kavramın Almanca çevrilerde *Traurigkeit*, İngilizce çevirilerde ise *sorrow* ile karşılandığını belirtelim.

8.4.2. Satürn'ün Etkisindeki Melankolik Mizaç

8.4.2.1. Mitolojiler, Arap Astrolojisi ve Satürn-Melankoli Ortaklığının Doğuşu

Rönesans dönemini kapsayacak biçimde, Geç Ortaçağ'da ortaya çıkan yeni melankoli kavrayışının baş aktörü Satürn gezegenidir. Anılan dönemde melankoli üzerine metin kaleme almış yazarların neredeyse tümü doğal ve/veya hastalıklı melankoli ile Satürn gezegeni arasında bir ilişkinin olduğuna inanmışlardır; melankoliklerin olumsuz kişilik özellikleri ve talihsiz kaderleri tümüyle Satürn'e maledilmiştir. (Klibansky vb., 1992, s. 203) Satürn gezegeni ile melankolik mizacın en önemli ortak noktası, her ikisinin de 'olumsuz'lukların nedeni olarak görülmeleridir. Burada 'olumsuz' sıfatı, toplumsal yaşamda uyumsuz, kötü, fena, karanlık, soğuk, kuru tedirginlik yaratan, uyuşuk anlamlarını da içerecek şekilde, giderek *a*normal'a uzanan, geniş bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Daha önce değindiğimiz üzere, Sevillalı Isidorus 7. yüzyılda kaleme aldığı *Etymologiae*'de, Latince *malus* (kötü) kelimesinin melankoliden (kara safra) geldiğini iddia edecek denli ileri gider. (*Etymologiae*, X, 176)

Önceki bölümlerde anlatılanlardan anımsanacağı üzere, Empodokles tarafından ilk kez dile getirilen ve her şeyin kökeni olarak kabul edilen evrenin kurucu elementleri (toprak, su, hava, ateş) öğretisine, Hippokrates tarafından *microkosmos*'u (insan) oluşturan beden sıvılarına (kan, balgam, sarı safra, kara safra) adapte edilmiş ve nihayet Aristoteles tarafından maddenin niteliklerinin (kuru, soğuk, nemli, sıcak) dâhil edilmesiyle tasarım, yüzyıllarca yararlanılacak bir sistem bütünlüğüne kavuşmuştur.

Salgı	**Element**	**Nitelik**	**Mevsim**
Kan	Hava	Sıcak/Nem	Bahar
Sarı Safra	Ateş	Sıcak/Kuru	Yaz
Kara Safra	Toprak	Soğuk/Kuru	Güz
Balgam	Su	Soğuk/nem	Kış

Takip eden yüzyıllarda, özellikle hekimler tarafından, kurucu elementler ve nitelikleri ile bedeni oluşturan sıvılar arasında karşılık bulma çabalarının artarak sürdüğünü biliyoruz. Gezegenlerin bu 'şema'ya dâhil edilmesi 9. yüzyılda gerçekleşmiş olmakla

birlikte, beden sıvılarından hareketle mizaçlar üzerindeki etkisi henüz tam olarak açıklanabilmiş değildir. Bu bağlamda kaleme alınan ve organlarla ilişkilendirilen gezegenlerin renkler ve beden sıvılarına etkisi üzerine yazılara 10. yüzyıldan itibaren sıkça rastlanır hale gelecektir.[937]

Arap-İslam Dünyası'nda 9. yüzyılda ilk kez melankolik mizaç üzerindeki etkisi ortaya konduktan sonra Batı dünyasında doğası tartışılmaya başlanan Satürn gezegeni, Roma (Saturnus) ve Yunan (Kronos) mitolojilerinde kimlik değiştirmekle birlikte, benzer yaşam ve kadere sahip önemli bir tanrıdır.[938] Yunan mitolojisindeki 'Altınçağ Tanrısı' Kronos'un yaşamı İÖ 7. yüzyılda yaşadığı sanılan Boiotialı ozan Hesiodos tarafından *Theogonie*'de[939] (*Tanrıların Doğuşu*) anlatılmıştır. Kronos, gökyüzü tanrısı Uranos (Gök) ile yeryüzü tanrısı Gaia'nın (Toprak Ana) oğludur. On iki tanesi Titan, üçü Kyklop ve üçü de Hekatonkheir (Yüz Kollu) olan on sekiz çocuğunu bir türlü sevemeyen, hatta onlardan tiksinen Uranos onları toprağın (Gaia) derinliklerine kapatır. Çocuklarına korku salan Uranos'a karşı Gaia oğlu Kronos'u başkaldırması için kışkırtır. Kronos annesinin sözünü dinleyerek bir orakla[940] babası Uranos'un cinsel organını keserek denize atar ve kardeşlerini Gaia'nın derinliklerinden kurtarır. Böylece Olimpos'un yeni hâkimi olan Kronos zamanla kendisinin de benzer bir sonla güçsüzleştirileceğini düşündüğü için doğan çocuklarını yemeğe başlar. Doğurduğu her çocuğu eşi Kronos tarafından yenen Rheia (Cinsel Bereket) son oğlu Zeus'u (Jüpiter) babasından gizli doğurmuş ve bir mağarada saklamıştır. Bu arada koca bir taşı beze sararak çocuk niyetine Kronos'a yutturur. Zeus büyüdükten sonra Kronos da, babası Uranos'un akibetine uğrar ve yeraltına kapatılır. Kronos yeraltına kapatıldıktan sonra uzun süren bir yolculukla İtalya'ya gitmiş burada Satürn adıyla yeniden doğmuştur.

---

[937] Bu çerçevede Jüpiter, (kan) karaciğer, Mars sarı safra, Ay (balgam) akciğer, Merkür beyin, Güneş kalp, Venüs mide ve Satürn (kara safra) dalak ile ilişkilendirilmektedir. (Klibansky ve vb., 1992, s. 206, dip not 9)

[938] Roma mitolojisinde gezegen-tanrı Satürn hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Biedermann, 1989, s. 374-375; Hançerlioğlu, (2000a), s. 450; Lurker, 1989, s. 359; Bandini ve Bandini, 2000, s. 228-229; Peterich ve Grimal, 2000, s. 106-107; Teber, 2005, s. 155 vd.; Bellinger, 1989, s. 417.

[939] Hesiod, 1999.

[940] Hadım etme eyleminin 'orak' ile gerçekleştirilmesi, 'güçsüzleştirme' ve 'bereket/ürün' çelişkisini ortaya koyması bakımından ilginçtir. Klibansky vb., 1992, s. 213.

İtalyanlara tarımı ve hayvancılığın yararlarını öğretmesi nedeniyle ikinci bir Altın Çağ[941] yaşanacaktır. [942]

Yukarıda anlatılan mitolojik öykünün üzerine, özü aynı kalmakla birlikte, çok sayıda ozan ve yazar tarafından farklı söylenceler üretilmiş ve ilâveler yapılmıştır. Satürn'ün Romalılar tarafından tanrı kimliğiyle ilk kez, büyük olasılıkla Etrüksler'den alındığı tahmin olunmaktadır. Yunan mitolojisinde tarım tanrısı olarak ünlenmiş Kronos 3. yüzyıldan itibaren Romalıların ekin tanrısı Satürn ile özdeşleştirilmiş ve zamanla kimi olumsuz kimlik özellikleri belirginleşmiştir. Yunanlıların, Pythagorasçılara'a kadar gezegenler üzerindeki bilgileri sınırlı kalmış, Satürn gezegeninin varlığını büyük olasılıkla Babililer'den öğrenmişler ve tanrı Kronos ile özdeşleştirmişlerdir. Diğer yandan kadim Doğu'nun yıldızların bilgisinden hareketle ortaya koyduğu astroloji, Yunanlılar tarafından astronomik bilgiler olarak yorumlanmıştır. Ancak gezegenlerin arasında 'iyi-kötü' ayrımına gidilmesinin İÖ 1. yüzyılda ortaya çıktığı ve eski bir Mezopotomya halkı olan Kaldeliler'den alındığı büyük ölçüde kesindir. Özellikle Romalı astrologlar haftanın günlerini şanslı-şansız olarak ayırırken, etkisi altında kaldığı gezegenin doğasına göre karar vermişlerdir. Buna göre Jupiter ve Venüs olumlu bir doğaya sahip gezegenler iken, Mars ve Satürn olumsuz, Merkür ise etkisizdir. (Klibansky vb., 1992, s. 219-220)

---

[941] Dante 'Cehennem'de (*İlahi Komedya*), Vergilius'a Girit'in, kralı (Saturn) başındayken altın çağını yaşadığını söyletir.
" 'Denizin orta yerinde, düşkün bir ülke
vardır' dedi, " 'Girit'tir adı, kralı başındayken altın çağını yaşadı.' " (*Cehennem*, XIV, 94-96)

[942] Mitolojiden astrolojiye Antikçağ'da Kronos-Satürn'ün çok yönlü gezegen-tanrı kimliği üzerine ayrıntılı analiz için başvurulacak en önemli çalışma R. Klibansky, E. Panofsky ve F. Saxl'ın ortaklaşa hazırladıkları *Satürn ve Melankoli* isimli kitabıdır (1992). Bu çalışmada Satürn-melankoli ilişkisi, tarihsel süreç içinde doğa felsefesi, tıp, din ve sanat bağlamında çok sayıda görselle desteklenmiş olarak ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Çalışmamız boyunca sıkça refere ettiğimiz çalışmanın bu bölümle ilgili referansları için bkz. s. 211-245.
Satürn-melankoli ilişkisi üzerine Türkçe'deki en doyurucu çalışmanın Serol Teber'in *Melankoli-normal bir anomali* (2004) başlıklı kitabı olduğunu belirtelim.
Hesiodos'dan hareketle Yunan mitolojisinde Kronos ve soyu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lurker, 1989, s. 226; Bandini ve Bandini, 2000, s. 163; Hançerlioğlu, (2000a), s.272; Bellinger, 1989, s. 258; Teber, 2004, s. 156 vd.; Cömert, 1999, s. 17, 24; Pringent, 2009, s. 39-41; Estin ve Laporte, 2002; Peterich ve Grimal, 2000, s. 15-18; Hansen, 2004, s. 216-217.

Resim 12

Roma mitolojisinde önemli bir yere sahip olan gezegen-tanrı Satürn, Yunan mitolojisindeki ikizini aratmayacak, çelişkili bir ruh halinin sembolüdür. Satürn bir yanda 'altınçağ' tanrısı, tarım sanatının hamisi ve ekin tanrısı olarak bereket ile özdeşleştirilip adına şenlikler düzenlenlenirken,[943] diğer yandan gücü elinden alınmış, krallığından yeraltına sürgün edilmiş, yanlız, hüzünlü ve tutsak bir tanrı olarak karşımıza çıkar. Yine tanrıların ve insanların babası gibi yüce bir kimliğe sahip olan Satürn'ün diğer yanda, güçsüzleştirilme korkusuyla, çocuklarını diri diri yutan bir yamyam olarak çizilen portresi onun çelişkiler yumağı haline gelen kişiliğini yansıtır.

[943] Tanrı Satürn adına düzenlenen Antik Roma'nın en tanınmış şenlikleri için bkz. Ziegler, 2007, s. 39-52.

Satürn gezegenin Arap astrolojisinde iyice belirginleşen olumsuz doğası üzerine erken dönemden bir tanıklık Antakyalı astrolog Vettius Vallens'den (120-175) gelir. Vallens tüm gezegenlerin doğalarından hareketle yeryüzündeki etkilerini anlattığı eseri *Anthologies*'in I. kitabının Satürn'e ayırdığı bölümünde Satürn burcunda doğanları önemsiz, kötü niyetli, tasalı, kendini küçük gören, yanlız, güvenilmez, yalanlarını gizleyen, haylaz, ümitsiz, riyakâr olarak tanımlar.[944]

Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere Arap-İslam dünyasında astroloji 8. yüzyıldan itibaren İran ve Hint medeniyetlerinin birikimleri etkisinde gelişmeye başlamış, özellikle Abbassiler devrinde, Halife Me'mun döneminde (813-833), çeviri hareketinin sağladığı olanaklar sayesinde de, giderek yaşamın hemen her alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu dönemde coğrafya ve kartografi alanındaki yeni kazanımlar ve astronomi biliminin sunduğu olanaklarla gelişen astroloji, özellikle hükümdarlar ve saray çevresi için vazgeçilmez olmuştur: "Mansûr'un imparatorluk ideolojisinin merkezinde yıldız biliminin (astroloji) bulunduğu ve bu disiplinin uygulamada en çok ihtiyaç duyulan disiplin olduğu konusunda tam bir fikir birliği bulunmakta." (Gutas, 2003, s. 109)

Bu sürecin doğal sonucu olarak 'Astrolojik Tarih'[945] yazma geleneğinin de zaman içinde geliştiğini görüyoruz. Bu alanda Arap-İslam Dünyası'ndaki ilk örneklerinden biri Ebu Sehl ibn Nevbaht tarafından yazılan *Kitâbü'n-Nahmutân*'dır. Ebu Sehl kitabında yıldız bilgisinin önemini şöyle vurgular: Her çağın ve dönemin insanları yeni deneyimler kazanır, yıldızların hükmü ve Zodyak'ın işaretlerine göre kendileri için yenilenen yeni bilgilere sahip olurlar. Yıldızların hükmü her şeye kadir Allah'ın buyruğuyla zamanı yönetir." (Gutas, 2003, s. 53)

Arap-İslam Dünyası'nda astroloji alanında kaydedilen bu gelişmeler, Satürn gezegeninin mizaçlar üzerindeki etkisinin bir 'kült' olarak düşünce ve inanç dünyasında

---

944 "Saturn makes those born under him petty, /2P/ malignant, care-worn, self-depreciating, solitary, deceitful, secretive in their trickery, strict, downcast, with a hypocritical air, squalid, black-clad, importunate, sad-looking, miserable, with a nautical bent, plying waterside trades." *Anthologies*, Book I.

945 Astrolojik Tarih, Gutas tarafından şöyle tanımlanmaktadır: "Astrolojik tarih, hanedan tarihinin yıldızların ve gezegenlerin yönettiği farklı uzunluklardaki döngüsel zaman dilimlerine göre açıklamasıdır." (Gutas, 2003, s. 53)

yerleşmesine olanak sağlayacak zemini hazırlamıştır. Bu alanda en önemli katkılar Ebû Ma'şer ve el-Kindî gibi gökbilimci-astrologlardan gelecektir. Ma'şer'in hocası el-Kindî ilk kez astrolojik çemberi, dört beden sıvısına uygun düşecek şekilde dörde bölmüştür. Buna göre doğu yönünden gökyüzünü ortalayan çizgiye kadar olan bölgede doğanlar *demevi* (sanguistik), ikinci bölgede doğanlar *safravî* (klorikerist), üçüncü bölgede doğanlar *asabî/mâlihulyâ* (melankolik) ve dördüncü bölgede doğanlar ise *lenfevî/balgamî* (plegmatik) mizaçlı olurlar. (Klibansky vb., 1992, s. 205)

Kuşkusuz burada karşılıklı bir ilişkiden çok tek taraflı etki söz konusudur; insan mizacını etkileyen unsurlar gezengenlerin baskın doğalarının bir sonucudur. Gezegenlerin yeryüzündeki insanların mizaçlarını etkileyecek sıra dışı bir güce (demonik) sahip olduğu ve bu gücün gezegenin 'doğa'sına göre değiştiğine inanılmaktadır. Aşırılıkların gezegeni olarak tanımlanan Satürn'ün sert, kuru ve soğuk doğası dört temel elementten en çok 'toprak' ile benzeşir. Bu nedenle Satürn'ün etkisi altında doğan insanlar toprak (elementi) karakterli, yani soğuk ve kuru mizaçlı olurlar. İnsan bedenindeki kardeş organı dalak olan Satürn'ün Güneş'e olan uzaklığı nedeniyle soğuk doğası ve karanlığı, büyüklüğünden kaynaklanan ağır dönüşü karasafralı bir mizacın ortaya çıkmasındaki en önemli etkendir.

Satürn ve diğer gezegenlerin yeryüzündeki etkileri kuşkusuz insanlarla sınırlı değildir; gezegenler hayvanlar, bitkiler, taşlar ve diğer canlı ve cansız tüm varlıkların doğasına etki ederek onları kendi kalıbına sokar. İnsanlar için tablo çok zengindir; yaşama dair ne varsa Satürn burcunun etkisi altındadır. Ebû Ma'şer Satürn etkisinde doğanları hırsız, mezar
kazıcısı, ceset hırsızı, sepici gibi aşağılık mesleklerin icracısı, büyüden hoşlanan, suskun, içine kapanık insanlar olarak tanımlar. (Ebû Ma'şer, 2006, s. 30)

İlk kez Abû Ma'şer ve el-Kindî tarafından temellendirilen melankoli-Satürn etkileşimi, 10. yüzyılın sonlarında astroloji dışı metinlerde ele alınmaya devam olunmaktadır. F. Dieterici tarafından *Arapların Antropolojisi* (1871) başlığı altında yapılan derlemede,

10. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, ansiklopedik metinleriyle tanınan *İhvân-ı Safâ*[946] topluluğunun Satürn'e bakışı Ma'şer ve el-Kindî'nin tanımlarına benzer:

> Dalak bedende, Satürn'ün dünyadaki konumuna benzer bir yere sahiptir. Çünkü Satürn ışınlarıyla, dünyanın her yerinde etkili olan doğaüstü güçler yayar. Bunlar madenin alacağı biçimlerinde kalıcı izler bırakır. Benzer biçimde dalaktaki kara safranın gücü, ki soğuk ve kurudur ve kanla birlikte damarlarda, kanın nemli yapısı sayesinde, vücudun her yerini dolaşır ve benzer izler bırakır. Hekimlik sanatı bu hikmetin gerçekliği hakkında bütünüyle bilgi sahibidir.[947]

Bu etkileşim kuşkusuz konumuz gereği, kökeni falcılığa dayanan tüm görü tekniklerinin Hıristiyan dünyasında nasıl algılandığı ve yorumlandığı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Son tahlilde Tanrı merkezli evrene dışardan bir *müdahale* olan, gezegenler ve yıldızlardan hareketle kehanette bulunma ve geleceği okuma teknikleri (astroloji),[948] astronomi bilimden çok önce gelişmiş ve hemen tüm kültürlerde kabul

---

[946] *İhvân'ı Safâ* topluluğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. TDV İA XXII,1-6.

[947] "Die Milz, hat im Körper dieselbe Stellung wie der Saturn in der Welt. Denn der Saturn streut mit seinen Strahlen übersinnliche Kräftie aus, welche alle Theile der Welt durchdringen. Durch diese haften und bleiben die For men an der Materie. Ebenso geht von der Milz die Kraft der Schwarzgalle, die kalt und trocken ist, aus und läuft dieselbe mit dem Blut durch die Adern in alle Theile des Körpers, durch sie gerinnt die Feuchtigkeit des Bluts und haften die Theile aneinander. Die der Arzneikunst wohl kundigen erkennen die Wahrheit dieses Ausspruchs an. "(Dieterici, 1871, s. 61)
Satürn und Melancholie'den (1992) anlaşıldığı kadarıyla aynı metin Dieterici'in *Die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert* (1879) başlıklı derlemesinde de yer almaktadır. (Klibansky vb., 1992, s. 206 ve dipnot 9)
Yine Hellmut Ritter tarafından *İhvân'ı Safâ* topluluğunun ansiklopedik eseri *Enzyklopädie der Lauteren Brüder*'den, '*Picartrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*' (1921/22) başlığıyla yapılan derlemede Satürn'ün bedendeki karşılığı ve yeryüzündeki olumsuz etkileri üzerine bilgiler yeralır: "Von der Sphäre des Saturn strömen aus, die die ganze Welt, Sphären, Elemente und die drei Reiche durchgingen. Durch sie wird das festbleiben der Formen in der Hyle bewirkt; sie geben den Dingen die Schwere und das Stehen und die Langsamkeit. Ihr Platz im Körper des Menschen ist die Milz und die von ihr in den Körper ausströmende schwarze Galle (…) Ihnen gehört zu von den Tieren und Pflanzen alles, was schwarz an Farbe und häßlich von Gestalt ist, und von den Mineralien das schwarze Blei und das Pech und alles, was schwarze farbe und stinkenden geruch hat, und von der Erde die schwarzen Berge und die dunklen Täler und die rauhen Wege und die schrecklichen und unheimlichen Einöden, und von der Welt des Menschen die, solche Eigenschaften haben. Und zu den Werken dieser Geistwesen gehört der Tod und das Aufhören der Bewegung."

[948] Her ne kadar bazı bilim adamları ve yazarlar tarafından 'bilim' olarak tanımlansa da, bizce astrolji bir bilim değildir. Astronomi biliminin ortaya koyduğu birikimden yararlanmak suretiyle, yıldızlar ve gezegenlerin yeryüzündeki, canlı-cansız varlıklar üzerinde yarattığı iddia olunan *etkiyi* araştıran tüm zamanlarda popüler olmuş bir yöntemdir. Diğer tek Tanrı'lı dinlerde olduğu üzere, İslamiyet'te de astroloji tartışmalı bir alandır. Mehmet Bayrakdar İslam tarihinden önemli düşünür ve bilim adamlarının astrolojiye bakışı üzerine şunları yazıyor: "Astronomi içinde yer alan bir bilim dalı da astrolojidir. Astroloji, İslâm bilim tarihinde çekişmeli bir konudur. Bazı bilimciler tamamen pozitif bir bilim olarak kabul etmişlerdir. Kindî, Mâşâallah, İhvân-ı Safâ, Câbir, hatta Bîrunî astrolojiyi bir bilim olarak savunmuşlar ve bu konuda birbirinden güzel eserler vermişlerdir. Diğer taraftan, İbn Sina, İbn Rüşd, Gazâlî gibi diğer bilimciler ise astrolojiyi bir bilim olarak görmemişlerdir." (Bayrakdar, 2000, s. 85)
Diğer yandan Colin A. Ronan, astrolojinin İslam inancıyla ilişkilendirilmesi konusunu, Abû Ma'şer'den hareketle şöyle yorumluyor: "Abû Ma'şer, en dışta ilâhi ışıktan oluşan bir kürenin, onun altında esirden oluşan sekiz gök küresinin ve bunların merkezinde de bizim Ay-altı küresinin (dokuzuncu) bulunduğuna

görerek halk arasında yayılmıştır. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte falcılık, medyumluk ve benzeri teknikler sorunlu bir alan haline gelmiştir.[949] Kilise tarafından kutsallığı kabul edilen kişilerin rüyaları, vizyonları aracılığı kehanette bulunabilmeleri mümkün iken, doğa dışı güçlerden, insanın kaderini etkileyecek değişimler için medet ummak, yardım istemek son tahlilde Tanrı'ya ortak koşmak (*şirk*) anlamına geldiği için günah sayılmıştır.

Ancak Erken Hıristiyanlıkta fazla sorun teşkil etmeyen ve putperest dönemin yok olmaya mahkûm, kalıntılarından biri olarak kabul edilen falcılık, muska yazcılığı ve benzeri teknikler Ortaçağ'da Katolik Kilisesi için giderek büyüyen bir tehlike oluşturmaya başlayacaktır. Falcılık gibi, geleceği okuma teknikleri bağlamında en önemli sorun, 'kutsal' ile 'dindışı' arasındaki sınırın tanımlanması konusunda yaşanan zorluktur. Ortaçağ boyunca Hıristiyan dünyasında *istihâre*ye yatmak,[950] yıldız falcılığı ve astroloji gündelik yaşamın dertlerinden ruhanî pratiklere çözüm gerektiren birçok alanda, Kilise çevrelerince başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şaşırtıcı olan, bizzat ruhban sınıfı mensuplarının birçok sorunun çözümünde, yıldız falından medet ummaları ve sık sık kâhinlere danışmlarıdır. 16. yüzyılın Paris'inde otuz

---

inanmıştı. Fakat, Abû Ma'şer'ın en çok ilgi duyduğu konu astrolojiydi; onun kozmolojik görüşü astrolojide de etkili olmuştu. Ona göre, bütün bilgi, ilâhi bir kaynaktan doğmakta ve her bilimde az da olsa Tanrı'nın ilhamı bulunmaktaydı; üç etki küresi-ilâhi küre, esir küresi ve Ay-altı küresi- birbirini karşılıklı olarak etkilemekteydi; böylece, astrolojiyi gerçek bir bilim haline getirmekteydi. (…) Dokuzuncu yüzyılda, astroloji oldukça mantıklı görünmekteydi. Yer, her şeyin merkeziydi; Abû Ma'şer'ın "'Tanrı'dan gelen ilham"' varsayımı çerçevesinde yıldızların etki yaptığını idda etmek hiç de abartılı değildi. Şaşırtıcı olan, göklerle ilgilenen Müslümanlar içinde çok azının astrolojiye zaman ayırmış olmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla, Yunanlılardan alınan bilgiyi falcılığa uygulamaktan ziyade, Yunanlıların başlattığı şeyi mükemmelleştirmeye çalışmışlardı; matematikteki becerileri, kehanetten çok, bilimsel gerçeklere yönelmişti." (Ronan, 2003, s. 235-236)

[949] Çalışmamız Hıristiyan dünyası ve coğrafyasıyla sınırlı olduğu için, konunun İbraniler ve Yahudi dünyasına ilişkin boyutu ele alınmamıştır. Ancak kültürlerarası etkileşim ve süreklilik göz önünde bulundurulduğunda aynı coğrafyada yeşeren Yahudiliğin de benzer bir süreçten geçtiği gözden uzak tutulmamalıdır.

[950] İslam Dünyası üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Annamarie Schimmel geleceği sorma anlamındaki *istihâre* (Ar.) üzerine şu bilgiyi veriyor: "Rüyalar, gelecekle ilgili alâmetler olarak da kullanılabilmektedir. Bunun en saf hali, ilkçağdaki *incubatio* yöntemine benzeyen *istihâre* geleneğinde görülür: Kişi, dua ettikten sonra, kutsal ya da takdis edilmiş bir yere uzanır ve "hayırlı olanı arar" (zira Arapçadaki "istihâre" kelimesinin tam karşılığı budur); kişi bu yolla, bir sorunun yanıtını, bir ikilemin çözümünü öğrenmeyi ummaktadır." (Schimmel, 2005, s. 16) Schimmel'in bu yorumu her ne kadar İslamiyet'e ilişkin olsa da, daha önce Antikçağ tıbbı vesilesiyle ayrıntılı biçimde değindiğimiz iyileştirici/tedavi eden uyku, *incubatio* ve Ortaçağ'dan Bingenli Azize Hildegard'ın gördüğü 'vizyonlar' farklı inançlarda hayırlı olanı aramak/geleceği görmek amacıyla kullanılan benzer yöntemlerdir.
Bingenli Hildegard'ın gördüğü vizyonların ayrıntılı tahlili için bkz. Akın, 2005.

bin astrolog olduğu ve imparatorlardan, kontlara, bilim adamlarından filozoflara hemen her kesimden insanın yıldızların gücüne inandığı bilinmektedir. Bilim ve sanata düşkünlüğü nedeniyle bir Rönesans insanı olarak tanımlanan Papa III. Paul'un (1534-1549) yıldız falına baktırmadan hiçbir karar almadığı ve seyahate çıkmadığı bilinmektedir. (*Die Magischen Werke*, Giriş, XXIII)

Daha önceki bölümlerde, Arap-İslam Dünyası'nda 8. yüzyıldan itibaren çeviri hareketiyle başlayan bilimsel gelişmelerin en yoğun yaşandığı alanlardan birinin astronomi ve astroloji olduğunu belirtmiştik. Satürn gezegeni ile melankolik mizaç ilk kez, Latin dünyasında Albumasar olarak tanınan, Ebû Ma'şer el-Behli tarafından ilişkilendirilecektir. (Klibansky vb., 1992, s. 203; Teber, 2004, s. 160; Pringent, 2009, s. 38)

Belh'de (bugünkü Afganistan'ın en eski şehri) doğan Ebû Ma'şer (787-886) astronomi ve astroloji alanında Arap-İslam âleminde el-Me'mun devrinde yetişmiş istisnaî yeteneklerden birisidir.[951] Ebû Ma'şer'in *Astrolojiye Giriş* adlı eseri defalarca Latince'ye çevrilmiş ve Batı'da eserlerine en çok atıf yapılan Müslüman astronom ünvanını almıştır. (Nasr, 2011, s. 168) "Astronomi'nin müsbet verilerine dayanarak astrolojiyi temellendirmeye çalışan" (TDV İA X,182) Ebû Ma'şer, Satürn'ün yeryüzündeki etkilerini doğasından hareketle şöyle yorumlar: "Satürn'ün doğası soğuk, kuru, acı, siyah, karanlık, kuvvetli, serttir. Bazen de doğası gereği soğuk, nemli, ağır ve pis kokulu rüzgârlı bir yapıda olabilir." (*Das Wesen des Saturn*, s. 29)[952] Ma'şer daha sonra Satürn'ün etkisinde olan 'çocukların' karakter özelliklerini sıralar: yemeği seven, dost canlısıdırlar; tarım, inşaat, su işlerinde başarılıdırlar, çok kazansalar da, hızla yoksullaşabilirler, uzun deniz yolculuklarına çıkıp yabancı diyarlarda kalırlar, sık sık öfkelenir, hüzünlenir, aşırı duygularına hâkim olamazlar, yanlızlığı severler. (*Das Wesen des Saturn*, s. 29)

---

[951] "Ebû Ma'şer, astronominin müsbet verilerine dayanarak astrolojiyi temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre zamanı belirleyen ve mevsimlerin meydana gelmesini sağlayan yıldızlar elbette ki her şahsın ahlâk, karakter ve psikolojik yapısı üzerinde de etkili olacaktır." (TDV İA X,182)

[952] "Was Saturn betrifft, so ist seine natur kalt, trocken, bitter, schwarz, dunkel, heftig, rauh. Manchmal ist sie auch kalt, feucht, schwer und stinkenden Windes." (*Das Wesen des Saturn*, s. 29)

Görüldüğü üzere Abû Ma'şer, Satürn etkisinde şekillenen mizacın, olumsuz özellikleri öne çıkan bir tanımını yapar. Burada Satürn'ün etkisinde kalanların toprağa düşkünlüğü, tarım, inşaat işlerinde başarılı olmaları onların 'toprak' elementi mizacına sahip olduklarının tipik bir göstergesidir. Ma'şer'in saydığı diğer karakter özellikleri aşırılıkların gezegeni Satürn'ün özelliklerine uygun düşer.

İlk Kilise Pederleri'nin Satürn'ün çelişkilerle dolu doğası ve yıldız falcılığı üzerine olumsuz görüşleri, Ortaçağ'da yıldız falcılığına duyulan hayranlığa engel olamamıştır. Aziz Augustinus'un eserlerinde Antik dünya tanrılarının sözdeliğini ispata yönelik çabalar belirgindir. Aziz, özellikle Satürn'ün gerçek kimliği ortaya koyabilmek ve ona atfedilen güçlerin yanlışlığını açıklamaya çalışır. (*De civitate dei*, VII,19) Ancak bu çabalar Satürn kültünün 12. yüzyıldan itibaren yaşamın her alanına girmesine engel olamaz. Sınırlı da olsa Satürn'ü bilgeliğin simgesi olarak gören Alexander Neckham (1157-1217), Regensburglu Berthold (1210-1272), ve Aquinalı Aziz Tommaso (1225-1274), Üstad Eckart ve Dante gibi din adamı, felsefeci ve yazarların oluşturduğu bir gelenekten söz edilebilir. (Prigent, 2009, s. 42)

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere 'Satürn'ün Çocukları' olarak tanımlanan ve melankoliklere atfedilen olumsuz karakter özellikleri, zaman içinde melankoli kavramının başlangıçta içerdiği anlamın ötesine geçerek, adeta bir olumsuzluklar dizgesine dönüşür. Ortaçağ'ın sonlarına doğru yaşanan bu gelişme, fiziksel sorunları ve/veya akıl hastalığı olanlar da dâhil olmak üzere, bir yönüyle farklı-aykırı özelliklere sahip her kesimden insanın toplumdan dışlanmasına neden olacaktır. Bu faklılıkların fiziksel görünüşten (fizyoloji) başlamak üzere ortaya konmuş olması kuşkusuz toplumsal bağlamda çok önemli bir etki yaratmıştır.

Tabiyatıyla bunca olumsuz özelliği barındıran benzersiz melankolik karakterin, şeytan ile ortaklık kurmaması mümkün değildir. Daha önce belirttiğimiz üzere, özelikle 13. yüzyıldan itibaren melankoliklerin şeytanın emrinde ve onun tarafından yönlendirildiği inancının yerleşmesinde Kilise'nin kâfir tarikatlarla yürüttüğü mücadelenin önemli bir payı olmuştur. Diğer yandan yazında Satürn'ün karanlık, kuru, ağır ve tekinsiz doğası,

insan bedeninde kara safra aracığıyla ortaya çıkan marifetleri, şeytanın soğuk ve kara olan doğasıyla birleştirilerek melankoliklerin şeytani karakterine vurgu yapılır.

Son tahlilde melankoliği hastalığı, şeytanın Tanrı ile girdiği egemenlik savaşının insan bedeninde yaşanan küçük bir örneğidir. İşlenen günahlar Tanrı'ya başkaldırı anlamını taşır; İtalyan Aziz Bonaventura (1221-1274) "her günah aklın veya iradenin bir düzensizliğidir"[953] ifadesiyle melankoliklerin nasıl bir varoluşsal günah içinde olduklarına dikkat çeker. (Földényi, 2004, s. 87)

Melankolik mizacı temsilen 'kara', bir renk olarak siyahtan farklı olarak, karanlığı, soğuğu çağrıştırması nedeniyle Ortaçağ'da başta şeytan olmak üzere tekinsiz-kötücül güçlerin tanımlanmasında önemli rol oynamıştır. Melankoliklerin aşırılıkları, kara safra sıvısının aşırı artışıyla ortaya çıkmakta, ruhlarının sıkıntısı yüzlerine karanlık (hüzün) olarak yansımaktadır. Dante, *İlahi Komedya*'da[954] cehenneme yaptığı yolculukta Styks bataklığında[955] öfkelerinin esiri olmuş insanların yaşadıkları üzerine yaptığı eğretileme 13. yüzyıldan güzel bir örnek oluşturur:

> Diyorlar ki, gömüldükleri çamurda:
> 'Güneşin neşe saçtığı güzel havada
> hüzünlüydük, kara dumanlar sarmıştı içimizi:
> kara çamurlar içinde yaşıyoruz hüznü şimdi.' (*Cehennem*, VII,121-124)

Melankoliklerin 'Satürn'ün Çocuğu' olduğu inancının ne denli köklü bir gelenek olduğuna günümüz İngilizcesi'nden iki örnekle açıklanabilir. İngilizce'de hüzünlü-melankolik bir yüz ifadesine sahip kişilerin *saturnine*[956] olarak tanımlanırken, yine

---

[953] "ist jede Sünde eine Unordnung der Seele oder Willens" (Földényi, 2004, s. 87) bu cümlede anahtar kelime olan *Unordnung*, karışıklık, tertipsizlik, dağınıklık ve anarşi anlamlarına da gelmektedir.
[954] Araf'da *acedia* izleri ve *Cehennem*'in VII. kantosundaki melankoli belirtisi olarak kara çamur-kara safra ilişkisi üzerine bkz. Post, 2011, s. 60-62; Loos, 1975, s. 163 vd.
[955] Mitolojide Styks, yeraltı ırmağı olarak geçer. Ancak Dante *Cehennem*'in VII. kantosunda, onu çamur, balçık duygusunu verebilmek için bataklığa çevirmiştir.
[956] "Saturnine: a. Astrol. Born under or affected by the influence of the planet Saturn. b. Hence, sluggish, cold, and gloomy in temperament." *The Oxford Universal Dictionary*, 1965

Cumartesi günü, Satürn gezegeninin etkisinde kalmış gün olarak *Saturday*[957] olarak isimlendirilmiştir.[958] (Klibansky vb., 1992, s. 203; Teber, 2004, s. 156)

Ortaçağ boyunca melankoli kavramının her kesimden insanı bu denli kendisine bağlamasını Serol Teber (2004, s. 155), şöyle yorumluyor: "Melankoli, özellikle ortaçağ dünyasında, çekim gücü yüksek bir 'kara delik' işlevi görmüş; çok kez eğretileme bir tanımlama olarak kullanılmıştır." Kuşkusuz melankoliye atfedilen bu gücü sadece Ortaçağ'ın dünyası ile sınırlandırabilmek mümkün değildir. Melankoli, Antikçağ'dan günümüze öneminden hiç bir şey yitirmemiş kültürel fenomenlerden biridir.

8.4.2.2. Rönesans'a Açılan Pencere: Heinrich Cornelius Agrippa ve *De Occulta Philosophia*

8.4.2.2.1. Yaşamı[959]

Nettesheimlı Heinrich Cornelius Agrippa, Gizemli Felsefe (*De Occulta Philosophia*) adlı kitabıyla gelecek nesilerin düşünce dünyasını etkileyebilmiş önemli isimlerden biridir. 1486 yılında Köln'de doğan Agrippa hukuk okumasına rağmen genç yaşından itibaren, tıp, gizemli bilimler ve büyü sanatı asıl ilgi alanı olmuştur. Yirmi bir yaşında donanımlı ve meraklı bir genç olarak Paris'e giden Agrippa'nın, ikisi akıcı olmamakla birlikte sekiz dili konuşabiliyor olması, girişken kişiliği kentin ayrıksı çevrelerine rahatlıkla girebilmesine olanak sağlamıştır. Paris kenti bu dönemde gizemli bilimler ve büyü sanatıyla uğraşanlar kadar mistikler, alkemistler, kabalacılar, astrologlar, falcılar için adeta bir buluşma yeridir. Kısa süre içinde kendisini yetiştiren Nettesheimli

---

[957] "Saturday: a half-translated adoption of Saturnidies, day of (the planet) Saturn. The seventh day of the week." *The Oxford Universal Dictionary*, 1965

[958] Roma takviminde her günün adı bir gezegene bağlanmıştır: Pazartesi (Ay), Salı (Mars), Çarşamba (Merkür), Perşembe (Jüpiter), Cuma (Venüs), Pazar (Güneş) ve nihayet Cumartesi günü, *Saturni dies* (Lat.) Saturnus günü olarak isimlendirilmiştir. (Dürüşken, 2000, s. 170)
"(…) Hıristiyanlığın ilk zamanlarında çok sayıda gizem kültü Roma İmparatorluğu'na girebilmiştir ve çoğu da tanrısal ve ruhsal varlıkların eski yedililere bölünmesinde kullanılmıştır. Antikitenin sonlarında Mısır'da asayı 7 kişinin taşıması, 7 gezegen ve 7 günle bağlantılıydı. Bunların isimleri Roma üzerinden Fransa'ya ulaşmış ve oradan da Anglosakson ve Germenik geleneklere girmiştir." (Schimmel, 2000, s. 155)

[959] Heinrich Cornelius Agrippa'nın yaşamı ve eserlerinin tahlili için aşağıdaki eserlerden faydalanılmıştır: *De Occulta Phlosophia*'nın Almanca çevirisine (*Die Magische Werke*) Kurt Benesch tarafından yazılan 'Giriş (XXIII-XXXII); Kuper, 1994; Yates, 2013, s. 48-71; Agrippa von Nettesheim (1736) içinde G. Kimmerle (Ed.) tarafından yazılan giriş ve http://www.historicum.net/themen/hexenforschung/lexikon adresindeki (Erişim: 12 Mayıs 2012) adresindeki Agrippa sayfası.

Agrippa, gizemli sanatların eğitimi ve pratiklerin yaşama geçirilebilmesi için bir dernek kurar. Bir süre sonra ünü Fransa dışına taşan dernek, İngiltere, Almanya ve İtalya'da tanınır hale gelir. Teoloji alanındaki eksikliğini hisseden Agrippa bu alanda da kendisini yetiştirir; yeni-Plâtoncuların ezoterizm üzerine metinlerini etüd eder ve Kabala üzerine bilgilerini artırır. Würzburg'a yaptığı bir seyahatte, Paracelsus'un da hocası olan Benedikten Sponheim Manastırı'nın başrahibi Johannes Trithemius (1462-1516) ile tanışır. Bu raslantı Agrippa'nın hayatında çok önemli bir dönemeç teşkil edecektir. Kabala üzerine uzman ve alkemi sanatı hakkında derin bilgi sahibi olan Trithemius, manastıra davet ettiği Agrippa'yı *De Occulta philosophia* ilk kitabını yazmaya teşvik eder. Agrippa Trithemius'a olan saygı ve sevgisini kitabın ilk baskısına yazdığı teşekkür mekkubunda dile getirecektir.

İlk baskısı 1510'da yapılan *Gizemli Felsefe* başlangıçta fazla ilgi uyandırmaz.[960] Bu arada askere yazılan (1512) ancak teoloji öğrenimine de devam eden Agrippa, hukuk ve tıp alanlarında 'doktor' ünvanı alır. Askerlikte uzun süre kalamayan Agrippa'yı 1519 yılında Metz'de cadılıkla suçlanan bir kadının avukatı (*Syndikus*) olarak görürüz. Dominiken engizitör Nikolaus Savini köylü kadını, sadece kendi çocuklarını değil, komşularının çocuklarını da doğumlarında demonlar adına vaftiz etmekle suçlamakta ve iddianamesini kuvvetlendirmek için, tarikatının ünlü bir mensubu, Heinrich Kramer (Institorius) tarafından kaleme alınan cadı avcılarının el kitabı *Malleus Maleficarum*'u refere etmektedir. Savini bir ara Agrippa'yı kâfirlerin destekcisi olmakla suçlayarak, hakkında dava açmakla tehdit eder. Ancak Dominiken engizitörün tehditlerden yılmayan ve müvekkilini başarıyla savunarak masumiyetini ispatlayan Agrippa beraat etmesini sağlar; sözde görgü tanığı ise para cezasına çarptırılır.[961]

---

[960] *De Occulta philosophia'*nın 1510'daki ilk baskısı sınırlı sayıda bir tanıtım nüshasından öteye geçemez. Kitabın yaygınlaşması ve tanınmasını sağlayan basımı 1530'da gerçekleştirilmiştir.

[961] Nettesheimli Agrippa'nın bir mektubunda kendi ağzından anlattığı bu olay için bkz. Soldan ve Heppe, 1999, I,486-487. Aynı metinin küçük ilâvelerle yeni bir çevirisi için bkz. Behringer (Ed.), 2001, s. 117-188. Cadılık suçlaması ve takip eden olaylar hakkında bkz. Kuper, 1994, s. 64-82.
Yeni araştırmalar, davanın sonucunu etkileyecek farklı bir seyrin yaşandığı göstermektedir: hâkim Savini dava tamamlanmadan hayatını kaybeder. Ölmeden önce bıraktığı talimat çerçevesinde cadılıkla suçlanan kadın hakkında yeterli kanıt oluşmadığına inandığı için serbest bırakılmasını ister. Bu çerçevede sanık kadın serbest bırakılır. Bu konuda aşağıdaki web sayfasına bakılabilir:
Agrippa von Nettesheim, Henricus Cornelius. In: Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, hrsg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller und Jürgen-Michael Schmidt, in: historicum.net, URL: http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/1589/ (Erişim: 10 Mayıs 2012)
Agrippa'nın cadı avı karşıtı olduğu kesin gözükmektedir. Yaşamının son yıllarında (1532/33) ünlü cadı avı karşıtı hekim Johann Weyer'in hocası olur. Weyer daha sonra büyücülükle suçlanan Agrippa'yı

Metz'de daha fazla kalamayan, ancak Köln'de de fazla barınamayan, Lyon'da karar kılan Agrippa kısa yaşamı boyunca üç evlilik yapar ve yedi çocuk sahibi olur. Bu arada saray çevresinden ve asiller nezdinde astroloji, geleceği okuma teknikleri ve gizemli bilimler üzerinde bilgisiyle ünlenen Agrippa'ya, tahmin edileceği üzere, fal bakması için çok sayıda teklif yapılsa da, o kapısını şarlatanlıklara kapatmıştır. Bunun en bilinen örneği, Kral I. Franz'ın annesinin özel doktoru olarak atanan Agrippa'nın, yaşlı kadının fal bakma isteğini reddetmesiyle aylığının kesilmesidir. Bu dönemde *Bilimlerin Faniliği ve Belirsizliği Üzerine* (*De incertitudine et vanitate scienciarun*) isimli ikinci büyük eserini yazar. Her ne kadar bu eser, içeriği itibariyle, *De Occulta Phlosophia* ile büyük bir çelişki oluşturmasa da, kiliseyle bir barışma, evrenin bilimsel algılanışından bir sapma dahası geri dönüş olarak algılanabilir. (Kuper, 1994, s. 93 vd.)

Yaşamının son yıllarında (1532-1533) ünlü cadı avı karşıtı hekim Johann Weyer'in hocası olan Nettesheim, en önemli eseri olan altı yüz sayfalık *De Occulta Phlosophia* ile yeni-Plâtoncu bir mistisizm temeli üzerine, Hıristiyanlık inancınının ve büyünün başarılı bir sentezini yapmıştır. Bu yetkinlikte bir çalışma Batı Hıristiyanlık tarihinde ilk kez yapıldığı için okültizm tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir.

8.4.2.2.2. *De Occulta Philosophia* ve Satürn

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde başyapıt olarak tanımlanabilecek *Gizemli Felsefe*'nin (*De Occulta philosophia*) hangi koşullarda yazıldığı anlaşılmadan değerlendirilmesi kanımızca mümkün değildir. 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında yaşamış olan Agrippa'nın yüzyıl öncesine göre çok farklı bir Avrupa'da yaşadığını söyleyebiliriz. Kökleri daha öncesine gitmekle birlikte 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirginleşen ve yaşamın her alnında yaşanan dönüşümlerin iki ana damardan beslendiğini söyleyebiliriz. Birincisi Katolik Kilisesi'nin Batı Hıristiyan dünyasındaki hâkimiyetinin, halk nezdinde yaşadığı güven sorunu nedeniyle sarsılmaya başlaması, diğeri ise, süreklilik arz etmemekle birlikte yeni, farklı ve aykırı olarak tanımlanan görüş ve düşüncelerin düşün, bilim, sanat ve edebiyat alanında yeşermesine olanak sağlayan Rönesans hareketinin İtalya'dan başlamak üzere Avrupa'ya

---

cesurca savunur. Agrippa'yı çalışmaları nedeniyle büyücülük, şeytanla işbirliği ve falcılıkla suçlayanlar arasında ünlü hukukçu ve siyaset bilimci Jean Bodin ve Antonia Martinez del Rio vardır.

yayılmamasıdır. Böylece 16. yüzyıla gelindiğinde, Ortaçağ'ın yüzyıllar boyunca onu ayakta tutan değerleri yavaş yavaş çökmeye başlamıştır. Hümanizmin insanı merkez alan yeni bir yaşama bilinci oluşturması, Ortaçağ'ın üniversalist bireyinin sonunu getirecek, politik ve ekonomik alanlarda yaşanan hareketlililiğin toplumsal alandaki sonuçları ulusal devletlerin ortaya çıkışını hızlandıracaktır.

Yukarıda sayılan değişimler çerçevesinde Agrippa'nın yaşadığı dönem, yeni bir Çağ'ın başlangıcına tanıklık eden, değişimlerin etkisinin giderek arttığı yıllar olarak dikkat çeker. Bir yanda toplumsal bir histeri halini alan cadı avları Avrupa topraklarında zirvesine ulaşmışken, diğer yandan her kesimden insanın gizemli bilimlere ve astrolojiye olan ilgisi her geçen gün artmaktadır. Rönesansın etkisiyle tıp, mimarî, görsel sanatlar ve edebiyat alanında yaşanan gelişmeler, bireyi merkez alan, daha özgür, insancıl bir dünya yaratmayı amaçlarken, aynı dönemde, yüzyıllar boyu çok eleştirilen Kilise hukukun yerini alan sivil yargı sistemi insanlık dışı ceza ve infazlara aracılık etmektedir. Yaşanın iklim felâketleri, salgın hastalıklar nedeniyle ellerindeki her şeyi kaybederek, hızla yoksullaşan köylüler için kentlere zorunlu tek alternatif gibi gözükse de çözüm değildir. Nüfusu göçlerle kısa sürede iki-üç katına çıkan kentlerde, yeni gelenlerin açlıktan ölmemek için dilencilik ile hırsızlık arasında seçim yapmaktan başka şansları yoktur.

Agrippa'nın dört kitaptan[962] oluşan eseri *De Occulta philosophia'*nın[963] özellikle birinci ve ikinci kitaplarında, gezegenler, temel elementler, evrensel-bedensel uyum ve mizaç konuları üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. Biz konumuz gereği bu bölümde, Satürn gezegeninin doğası ve melankolik karaktere olan etkileri üzerindeki görüşlerine yer vereceğiz. Agrippa'ya göre dünya üzerinde varolan her şey gezegenlerin etkisi altındadır ve sahip oldukları gücü gezegenlerden alırlar. (I, XXX,69)[964] Bu noktadan hareketle öncelikle gezegenlerin doğalarının belirlenmesi gerekir: buna göre Satürn ve Merkür gezegenleri topraksı (*erdig*) bir doğaya sahiptirler. (I, VIII,29) Daha sonra temel

---

[962] İlk 3 kitabın Agrippa'nın elinden çıktığı kesin olmakla birlikte 4. kitabın büyük olasılıkla ölümünden sonra başka bir yazar tarafından ilâve edildiği tahmin olunmaktadır.
[963] Bu bölümde vereceğimiz referanslarda, *Occulta philosophia'*nın Fourier Yayınevi tarafından yapılan Almanca baskısındaki (1997) bölüm numaraları esas alınmıştır.
[964] İlk Romen rakamı kitap, ikinci Romen rakamı bölüm, üçüncü rakam ise sayfa numaralarını ifade etmektedir.

elementler ile insan bedeni arasındaki paralellikler ortaya konur: ateş kırmızı safrayla, hava kanla, su balgamla ve toprak kara safrayla eşleştirilir. İnsanların davranış ve hareketlerinde elementlerin etkisi nedeniyledir ki, yavaş hareket eden, hantal insanlar toprak karakterlidir. (I, VII, 28,29)

Nettesheimli Agrippa yeryüzünde varolan her şeyin gezegenlerin etkisi altında olduğundan bahisle Satürn gezegenine ait olan şeylerin uzun bir listesini yapar. Listede yer alan her şey Satürn'ün karanlık, hantal, kuru ve soğuk doğasıyla uyum içindedir. Buna göre ekşi, acı ve hoş olmayan tatlar, kuvvetli kokular, koyu gölgeler; kurşun, ağırlığından dolayı altın gibi metaller; sedefotu, kimyon, aksırıkotu, adamkökü, haşhaş gibi bitkiler; turna, devekuşu, tavuskuşu, puhu kuşu baykuş, yarasa, karga, hüthütkuşu gibi uzun boyunlu ve çağrışcı kuşlar; sürüngenler, geceleri avlanan, mağaralarda, inlerde yaşayan, köstebek, kendi çocuklarını yiyen, eşek, tavşan, erkek kedi, deve, ayı, domuz, maymun, ejderha, kurbağa, akrep, karınca, fare, kurtçuk gibi toprak altında, suda, terk edilmiş yıkıntıların arasında yaşayan hayvanlar; yılan balığı, kendi çocuklarını yiyen bir tür köpek balığı, aynı özelliğe sahip bir kaplumbağa türü, istirdye, midye ve deniz süngeri gibi balıklar. (I, XXV,64,65)

Gezegenler insan bedeni ve organların düzeni üzerinde önemli etki sahibidirler, bu bağlamda Satürn insanların dalak, mide, safra kesesi, sağ kulak gibi organlarını ve kavrayış güçlerini etkiler. Satürn'ün etkilediği şeyler (*Satürnische Dinge*) hüzün ve melankoliyi beraberlerinde taşırlar. İnsanların yaşam tarzları ve ahlâkî durumlarını da gezegenler belirler. Buna göre Satürn, yaşlılar, rahipler, melankolikler kadar uzun yolculuklar sonucunda, büyük çabayla elde edilmiş gizli hazineler ve benzeri her şeye hükmeder. (I, XXII,57,58,59) Yine yeryüzünde Satürn'ün etkisinin hüküm sürdüğü bölgeler söz konusudur; Kilise avluları, mezarlıklar, insanlar tarafından terk edilmiş, harabe haline gelmiş mekânlar, mağaralar, inler, gözlerden uzak yerlerdeki balık göletleri, pis su birikintileri, durgun sular, bataklıklar ve benzeri pis kokulu, karanlık, tekinsiz, hüzünlü ve ceset dolu yerler. (I, XXVIII,104)

Agrippa'nın, Satürn'ün etkisi altında kalmış, tekinsiz olarak tanımladığı bölge ve mekânların ortak özelliği 'karanlık' olmalarıdır. Renkler ile gezegenler arasında kurulan

ilişkide tüm siyah, topraksı, kurşun grisi ve koyu kahverengi renkler Satürn'ün kontrolundadır. Hekimler renklerden hareketle insanların karakter ve vasıflarını çıkartabilir; topraksı renkler soğuk ve kuru karakterli olup, koyu kahve ve siyah, kara safraya, Satürnik mizaca işaret eder. (I, XLIX,108) O halde siyah ile safran sarısı arasında bir ten rengine sahip Satürn insanı nasıl görülür: zayıf ve çarpık bir beden, pürüzlü bir ten, dışarıdan belli olan damarlar, kıllı bir vücut, küçük gözler, birbirine yakın gözbebekleri, seyrek sakallar, kalın dudaklar, yere odaklanmış bakışlar, birbirine sürten ayaklar, kurnaz, dahası yoldan çıkmış veya bir katilin görünümü. (I, LII,115)

Agrippa'nın *De Occulta philosophia'*da, Aristotelesçi melankoli kavrayışına, kavramın karizmatik boyutunu daha çok önemseyen bir yaklaşım içinde olduğunu görüyoruz; sadece uyurken değil uyanıkken de, şayet bilinç meşgul değilse, geleceği okumak, kehanette bulunmak mümkündür. Agrippa'ya göre Aristoteles, bu türden kehanetleri ilham (*Begeisterung*)[965] olarak tanımlar ve melankolik mizaçla ilişkilendirir. Öyleyse insan bedeninde ortaya çıkan ilhamın kaynağı, hekimler ve fizikçiler tarafından insanı çılgınlığa sürüklediği ve kötücül güçlerin bedeni işgal etmesine olanak vermesi nedeniyle sevilmeyen kara safra değil, melankolik ıslaklıktır (*die melancholische Feuchtigkeit*).[966]

Agrippa da, kendisinden önceki hekimler gibi doğal-hastalıklı melankoli ayrımı yapar ve 'melankolik ıslaklık/nem'den doğal ve beyaz safranın anlaşılması gerektiğini belirtir. Satürn'ün soğuk ve kuru doğasının etkisiyle bunun tutuşması ve yanması halinde, bilgeliğe ve kehanete giden yolda ilham gelmiş olur. Agrippa, Aristoteles'in *Problêmata XXX*'da yer alan, üstün yeteneklilerin melankolik karakterde olduklarına dair savını aynen yineleyerek Plâton ve Demokritos örneklerini tekrarlar. Diğer yandan, daha önceden eğitimsiz, ahmak, budala, beceriksiz Hesiodos, Homeros, Lucretius gibi kimi isimler birdenbire gelen ilham sayesinde iyi birer ozana ve düşünüre dönüşmüşlerdir. (I, LX,141,142)

---

[965] Almanca *Begeisterung* kelimesi, ilham dışında heyecan, çoşkunluk, şevk anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf bağlamında derin düşüncelere gömülme, dalma gibi anlamlara da gelebilir. *De Occulta Phlosophia'*nın 1533 tarihli Latince baskısında, Almanca'ya *Begeisterung* olarak çevirilen kelimenin Latince orjinalinde, ilham çılgınlık, hiddet, hırs, öfke, kudurma, tutku anlamlarına gelen *furor* (madness, frenzy, passion) yeralmaktadır.

[966] Kanımızca burada Almanca çeviri sorunlu gözükmektedir: melankolik ıslaklık/nem olarak çevrilen kavramın Latincesi metinde (1533), *humor est melacholicus*, melankoli sıvısı(dır) olarak yer almaktır.

Satürn'ün sıra dışı gücüyle ortaya çıkan melankolik mizaç, insanlar üzerinde kuvvetli etkiler yaratır. Agrippa'ya göre bu büyük gücün etkisi sonucunda, ruhun yetenekleriyle ilişkilendirilen üç farklı melankoli tipi ortaya çıkar. Bunlar, muhayile (*melancholia imaginationis*), akıl (*melancholia rationis*) ve anlık ulvi kavrayışlar (*melancholia mentis*) olarak tanımlanır.[967] Kendi içinde en düşüğünden en yüceye doğru bir hiyerarşik sıralama yapıldığında en altta eğitimsiz bir insanı bir anda iyi bir ressam, mimar veya farklı sanatlarda uzmana dönüştüren sıradan demonların etkisi söz konsudur. Yine bu demonlar, geleceği okuyabilme yetenekleri sayesinde, yağmur, fırtına, sel, deprem, salgın hastalıklar ve kıtlık gibi doğa felâketlerini önceden görebilme yeteneği verirler. İkinci bölgedeki demonlar, akıl kullanılarak elde edilen kazanımlara aracılık ederler; filozof, hekim, hatip gibi yetenekler bu yolla kazanılır. Nihayet en yukarıda, Tanrı'nın yasalarını, meleklerin düzenini, göklerin gizemini anlamaya olanak sağlayan, anlık gerçekleşen, en ulvi kavrayışlar yer alır. Bu bağlamda *melancholia mentis*'e ulaşmış bir ruhun Tanrı'ya yaklaştığı söylenebilir. (I, LX,143)

Agrippa, *De Occulta philosophia*'nın ikinci kitabında matematik bilimlerine övgüler düzerek, sayı, denge, ağırlık, hareket, ışık ve uyumun tüm doğal güçleri nasıl şekillendirdiğini ele almıştır.[968] İnsan bedenin ölçü ve uyumundan hareketle, insanın Tanrı tarafından yaradılmış en güzel ve eksiksiz varlık olduğunu belirtir. Daha önce Antikçağ düşünürlerinden verdiğimiz örneklerden anımsanacağı üzere, insan kusursuz evren tasarımının küçük ve değerli bir örneği olarak kabul edilmektedir. Agrippa'da insanda beliren mükemmel bütünlüğü görmüş ve uyumu ortaya çıkaran unsurların nasıl açıklanabileceğine kafa yormuştur. Bedendeki uyumun aynısının ruhta da izlenmesi nedeniyle insan bir mucizedir Agrippa'nın gözünde.

Yukarıda aktarılanlardan anlaşılacağı üzere Aprippa'nın melankoli kavrayışı, Doğu'nun etkisindeki Geç Antikçağ tasavvurları ile Aristotelesçi öğretinin dengeli bir karşımıdır. Agrippa da, kendisinden önceki hekim ve düşünürler gibi 'yararlı-zararlı melankoli'

---

[967] "*sub triplici differetia, iuxta triplice animæ apprehenſione, uidelicet imaginatiua, rationale & mentalem contingere putant*."(1533)
"(…) *zwar soll dies in dreifacher Hinsicht, nach den drei Seelenkräften, der Einbildungskraft, dem verstande und der Vernunft, der Fall sein*." (1997)
[968] *De Occulta Phlosophia'*nın ikinci kitabında insan bedenin ölçülerindeki denge ve uyumu ortaya koyan çok sayıda şekil mevcuttur.

ayrımına giderek, üstün yetenekli 'doğal melankolik'lerin varlığını kabul eder. Ancak Agrippa'da ulvi sırların anlaşılmasında ve çözülmesinde ilham (*Inspiration*) çok önemli bir rol oynarken, yeryüzündeki tüm varlıklar üzerinde gezegenlerin sınırsız bir gücü söz konusudur. Satürn gezegeninin melankolikler üzerindeki etkisi bunun somut bir örneğidir.

Nettesheimli Agrippa, daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, *De Occulta philosophia*'da ele aldığı konular ile felseficilerden ozanlara, ressamlardan bilim adamlarına, Rönesans hümanistleri üzerinde çok büyük bir etki yaratmıştır. Özellikle Albrecht Dürer'in *Melancholia I*, adını verdiği gravüründe *De Occulta philosophia*'nın etkili olduğu sanılmaktadır. Kitap, Antik Yunan felsefesi ve yeni-Plântonculuk gibi döneminin *yeniden* gözde olan düşünsel akım ve yöntemlerini, gizemli bilimlerin potasında eritmeye çalışmıştır. Agrippa için, *De Occulta philosophia* bağlamında ele alındığında Hıristiyanlık inancı, amacına ulaşabilmesi için ihtiyacı olan 'bilgi' olmaktan bir öte anlam taşımamıştır.[969] Döneminin koşulları ve üzerindeki baskılar göz önünde bulundurulduğunda, birikimini ve gücünü, büyücülük, falcılık, simya gibi alanlarda harcamaması, şarlatanlığa prim vermemesi, kanımızca onun kayda değer kişilik özelliklerinden biridir.

[969] Ancak daha önce bellirtiğimiz üzere yaşamının sonlarında kaleme aldığı yapıtı *Bilimlerin Faniliği ve Belirsizliği Üzerine* (*De incertitudine et vanitate scienciarun*)'da, Kilise ile adeta uzlaşı arar bir tavır içinde olduğu söylenebilir.

IX. BÖLÜM: MELANKOLİNİN RÖNESANSI

9.1. İLK BİLİNÇLİ MELANKOLİK: FRANCESCO PETRARCA

İnsanların değer yargılarını belirleyen toplumsal normların, farklı unsurların etkisiyle zaman içinde değişime uğradığını biliyoruz. Yaşanan bu değişimin sonucunda ortaya çıkan yeni değerler sistemi kaçınılmaz biçimde algıları değiştirmekte ve kendi kavramlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda yeniden tanımlanan bir olgu, daha öncekine bütünüyle *zıt* olabildiği gibi, benzer veya bütünüyle örtüşen bir içeriğe sahip de olabilir. Eskisinin hâlâ toplumsal hafızada sınırlı da olsa bir yer tuttuğu düşünüldüğünde, yeni olgunun *doğru* tanımlanabilmesinde yaşanacak güçlükler daha iyi anlaşılır. Bu duruma, konumuzla ilgili olmak üzere verilebilecek en iyi örneklerden biri, zaman içinde melankoli tanımında yaşanan değişimdir. Kaldı ki, melankoli gibi, tanımı 'delilik' ile 'dâhilik' arasında gidip gelen, dinsel ve entellektüel boyutları olan bir olgu söz konusu olduğunda, sorun daha da karmaşık hale gelmektedir.

Rönesas ile birlikte şekillenmeye başlayan *yeni* melankoli kavramının, yüzyıllar boyunca *melankolik* ruh halini tanımlamak için kullanılan, dinsel içerikli *acedia* ile yer değiştirmesi tedricî biçimde gerçekleşir. İlk kez 15. yüzyılda Rönesans düşünürleri tarafından *acedia*'nın yerine, humanist bir melankoli kavramını yerleştirme çabalarının görüldüğünü söyleyebiliriz. Yeni kavram bütünüyle Antikçağ normlarına uygun olarak tasarlanırken Aristoteslesçi öğretiye öncelik verilir. Ancak, Plâton tarafından evcilleştirilerek Tanrı vergisi çılgınlığa (*furor divinus*) teşmil edilen *furor* yeni şekillenen Rönesansa özgü melankoli kavramının diğer önemli unsuru olacaktır. (Klibansky vb., 1992, s. 309; Post, 2011, s. 73)

Ortaçağ melankoliği ile Rönesans melankoliğini karşılaştırdığımızda ortaya çıkan zıtlıklar bütünüyle şaşırtıcıdır. He ne kadar *değişim* uzun zaman içinde gerçekleşmiş olsa da, ortaya çıkan sonuçların dramatik olduğu söylenebilir. Ortaçağ melankoliğinin yanlızlığı kendi, bilinçli seçimi değildir. İçinde bulunduğu koşulları değerlendirip yaşadığı endişe ve hüzünü anlamlandırabilecek bir durumda değildir. Çünkü ruh hali içinde yaşadığı toplum tarafından, tutulduğu akıl hastalığının bir sonucu olarak görülmektedir. İçine kapatıldığı, dışarıya kapalı, sınırlı dünyada melankolik kimliğine

uygun olarak kendisine *yakıştırılan* hastalığı kabullenmekten başka çaresi yoktur. Bu nedenle toplumsal yaşamda herhangi bir yer edinmesi de söz konusu değildir. Ortaçağ melankoliği *hasta* olduğuna giderek kendisi de inanmaya başlar ve zamanla *gerçekten* delirir. Böylece içinde yaşadığı kültürel çevrenin dayattığı tutsaklığı kabullenmek zorunda kalır.

Ortaçağda'dan farklı olarak Rönesans melankoliği içinde bulunduğu ruh halinden bizzat sorumludur. Kendi seçimi olan yanlızlığı bir zafiyet veya zayıflıktan kaynaklanmaz; bilâkis çevresine karşı kendisini savunma gücünü ona yanlızlığı sağlar. Kendi kurallarına göre yaşama isteği onu uçlara doğru iter, çevresiyle olan ilişkilerinde iltilafa neden olur; ama Ortaçağ'dan bir farkla ki, o yine de kendisini 'normal' olarak görür. Toplum'un 'anormal' olarak tanımlaması Rönesans melankoliğinin dünyasını sınırlamadığı gibi, onun kendisini üstün yeteneklere sahip bir mizaç olarak görmesine de engel olmaz.

Kesin çizgilerle birbirinden ayırsak da, iki faklı *çağa* özgü melankoliğin ortaya çıkışı, birdenbire olmamış, 'yeni çağ' melankoliğinin karakteri daha 14. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamıştır. (Klibansky vb., 1992, s. 309) Dante sonrası neslin en önemli temsilcisi, Marsilio Ficino'nun doğumundan yaklaşık altmış yıl önce ölen (1374), hümanist İtalyan şair Francesco Petrarca 'bilinçli melankolik' olarak tanımlanan ilk kişidir. (Horstmann, 2010, s. 14) Yaşadığı hezeyanlar ve çalkantılı ruh haliyle tipik bir melankolik olmakla birlikte, engin bilgi birikimi, hümanist kişiliği ve güçlü bir şair olması kişiliğinin olumsuz yönlerini dengeler. Ancak bu denge durumu, bir deha ürünü olarak kabul edilen ozanın şiirleri ve nesirlerinin yanı sıra, yaşamı kapkara görmesine neden olan depresif ruh halinin, günah ile hastalık arasında salınmasıyla sık sık bozulur. Yaratıcılığını hiçbir zaman gezegenlerin astrolojik güçleriyle ilişkilendirmeyen Petrarca *acedia* ve *dementia* olarak tanımladığı depresif ve manik halleri iki faklı duygulanım olarak görmez. İlk bilinçli melankolik olarak ağır bir sorumluluk üstlenmiş olan Petrarca, yaşadığı yüzyılın, *geçiş* dönemine özgü, sorunlarıyla mücadele etmek zorunda kalacaktır. (Klibansky vb., 1992, s. 360)

Petrarca koyu bir melankolik olarak, içinde bulunduğu ruh halini akıl hastalığı olmaktan çok doğal bir durum olarak görür. Ancak yine de kendisini tedirgin eden, Ortaçağ'a özgü yargılardan bütünüyle kurtulduğu söylenemez. Bir yandan bir gün delireceği kuruntusuyla tedirginlik yaşarken, diğer yandan melankolik olarak tanımlanmasına olanak veren ruh halinden utanır. Petrarca, Ortaçağ melankoliği hezeyanlarıyla sarsılan bir dünyada adeta bir kapanda kıstırılmış olarak yaşarken duygulanımlarını, evrenden ve yaşamdan sınırsız hoşnutsuzluğunu, ifade etmekte daha özgürdür: ancak bu özgürlük mutluluk getirmez aksine melankoliye neden olan bir eksiklik/noksanlık duygusunu artırır. Bu sürecin benlikte ortaya çıkardığı yanlızlık, dahası boşlukla yaşamak giderek daha fazla acı verirken, biricik kurtuluşun ölüm olduğu inancı yerleşmeye başlar. Antikçağ'daki seleflerinin aksine Petrarca'nın öncülüğünü yaptığı Rönesans melankolikleri, ölümü yeniden bir doğuş olarak görmezler. (Földényi, 2004, s. 118 vd.)

Petrarca, içinde bulunduğu çıkmazın en önemli sorumlusu olarak yaşadığı bedbinliği (*Weltschmerz*)[970] görür. Petrarca bedbin, dahası hüzünlüdür ancak bu ruh halinin nedeni ne Tanrı ne de yaşadığı çevredir. Büyük hayranlık beslediği ve kendisine örnek aldığı Aziz Augustinus'u konuşturduğu *Secretum* (1342/43) isimli diyologlarının[971] ikinci gününde, Franciscus adıyla Agustinus'la hayali bir konuşma gerçekleştiren Petrarca'nın içinde bulunduğu ruh halini Aziz şöyle değerlendirir: "Sen tedavisi olmayan bir ruh hastalığından muzdaripsin. Yeniler bunu bedbinlik olarak tanımlarken, eskiler moral

---

[970] László F. Földényi'nin orijinali Macarca olan kitabının Almanca'ya yapılan çevirisinde (*Melancholie*, 2004, 2. bs.) bedbinlik, yaşamdan bıkkınlık anlamlarına gelen *Weltschmerz* kelimesi kullanılmıştır. Kelime kelime yapılan çevirisinde 'dünya acısı', 'dünyadan (yaşamdan) acı duyma' anlamına gelen *Weltschmerz*, Almanca'da, *Melancholie, Lebensüberdruß, Lebensmüde, Pessimismus* kavramlarıyla eş anlamda kullanılmaktadır. Bu modern kavramın Petrarca'nın metninde *accidia* olarak yer aldığını belirten Földényi, Ortaçağ'da tembellik anlamında kullanılan kavramın, Petrarca'nın metninde bedbinlik ve melankoli anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. (Földényi, 2004, s. 122)
Petrarca'nın kullandığı *accidia* (*acedia)* kavramının Erken Hıristiyanlıktaki özgün, dini, anlamıyla bir ilişkisi kalmamıştır. Kavram bütünüyle modern melankoli kavramının özünü oluşturacak nitelikte dünyevîidir. Burada bahis konusu olan yanlızlık, asetik bir yaşamın dayattığı bir zorunluluktan çok bu dünyadan bilinçli bir kaçışın sonucudur. (Post, 2011, s. 63)
Grimm kardeşlerin Almanca Sözlüğü'nden http://woerterbuchnetz.de/DWB/ (Erişim: 08 Mayıs 2013) anlaşıldığı kadarıyla ilk kez 1763-1825 yılları arasında yaşamış Alman yazar Jean Paul tarafından kullanılan *Weltschmerz* kelimesinin seçiminin, içeriği itibariyle, bir Rönesans şairi olan Petrarca'nın düşüncesini yansıttığı düşünülmektedir.

[971] Kısaca *Secretum* (2004) olarak adlandırılan diyalogların (*De secreto conflictu curarum mearum*) ilk iki bölümünde Augustinus, Petrarca'nın 'Yedi Ölümcül Günah' karşısındaki tutumunu değerlendirir. Yine aynı metnin *De contemptu mundi* (Dünyayı Hiçesayma Üzerine Konuşmalar) başlığı altında yer alan referans için bkz. Post, 2011, s. 63 dipnot 27.
Secretum'da *acedia*'nın işlenişi ve önemi üzerine bkz. Loos, 1975, s. 172 vd.; Hirschmann, 2003, s. 87 vd.

bozukluğu derdi.” (Post, 2011, 64)[972] Franciscus ruhunu esir alan bu inatçı hastalığın gece gündüz kendisine nasıl eziyet ederek cehennem azabı çektirdiğinden yakınır. Agustinus ona Seneca’yı örnek göstererek, daima en yüksek mutluluk peşinde koşmak yerine, ölçülü olmanın, ulaşılabilir hedeflere yönelmenin erdemlerinden bahseder ve nihayet “ruhu için, sükûnet ve neşe”[973] önerir. Ancak Franciscus hemen karşı çıkarak, esas üzüntüsünün, arzuladığı ölçülü kararlılığa hiçbir zaman ulaşamamış olmasından kaynaklandığını belirtir. (Post, 2011, s. 64)[974]

Aziz Agustinus’un melankoliye karşı panzehir olarak ‘neşeli’ bir ruh önerisi yerinde ve bilinçli bir seçimdir. Kuşkusuz Petrarca şanslıdır, çünkü Ortaçağ insanının ‘moralim kötü’ deme gibi bir lüksü yoktur. Erken Hıristiyanlıktan itibaren melankolinin üzerine düşen *acedia* gölgesi, kötü moral (*schlechte Laune*) kavramının ortaya çıkmasının önündeki en büyük engeldi. Daha sonra göreceğimiz üzere Rönesans boyunca ve takip eden yüzyıllarda gülmenin ve neşeli olmanın melankoliye karşı en iyi ilâç olduğuna inanılmıştır. Her ne kadar Hippokrates sürekli gülümseyen Demokritos’u tedavi etmesi için Aderba’ya çağrılsa da, Rönesans gülen filozofu baş tacı edecektir. (Földényi, 2004, s. 122)

Yeni melankoli artık sıradan bir akıl hastalığı veya cinnet hali olarak tanımlanamayacak denli karmaşık bir bütünlüğe sahipti. Melankolik ruh halinin en önemli belirtileri, bozulmuş moral ve nedensiz bir hüzündü. Dini ve ahlâkî bir temeli olmayan nedensiz bir moral çöküntüsü yaşayan melankolik için, gündelik yaşama ilişkin her şey yavaş yavaş anlamını yitiriyor, yaşamak giderek anlamsız hale geliyordu. İçinde bulunduğu ruh hali ve yaşam biçimi melankoliği daha da yanlızlaştırarak iyice sıra dışı bir konuma iter.

Aşağıda Marsilio Ficino’yu incelerken değerlendirileceği üzere Rönesans’ın hümanist melankoliği, Plâton’un metafiziksel boyutuyla öne çıkan, Tanrı tarafından ödüllendirilmiş ‘çılgın’ı ile Aristoteles’in doğabilimsel tasarımı ‘deha’nın karışımından

---

[972] “Du leidest an einer unheilvollen Seelenkrankheit. Die Modernen nenen sie den Weltschmerz, die Alten hießen sie die üble Laune”
[973] “Ruhe und Heterkeit der Seele”(Post, 2001, s. 64)
[974] Yine *Secretum*’dan Augustinus ile diyaloglar için bkz. Földényi, 2004, s. 121.

oluşmuştur. (Klibansky vb., 1992, s. 358) Ancak bu ikili doğası hiçbir zaman onu rahat bırakmayacaktır. Yaşadığı yanlızlık, çektiği üzüntü içine düştüğü keder bu ikili doğanın ona biçtiği ruh halidir. Földényi yerinde bir yaklaşımla, *kendi* iradesiyle uçlara itilen ve *hiçbiryerde* ol(a)mayan, iki kimlikli Rönesans melankoliğinin yurtsuz (*Heimatlos*) bir hale geldiğini, çektiği yurt hasretinin (*Heimweh*)[975] onu ütopya arayışlarına yönelttiğini belirtiyor. Földényi, Rönesans'a özgü melankolinin, Ütopya'ların bu denli yaygınlaştığı bir çağda ortaya çıkmasının da tesadüf olmadığına dikkatimizi çekiyor. (Földényi, 2004, s. 128 vd.)[976]

Rönesans melankoliği *yeni* bir insan olarak yeryüzündedir ancak, hiçbir zaman *burada* değildir. Onu farklı kılan, 'zaman' ve 'mekân' olarak bu dünyadan farklı bir yerde (ütopya) olma arzusudur. Çektiği yanlızlık ve bu *Dünya'*ya duyduğu güvensizlik, onu doğaüstüne yönlendirir. Simya, büyü, falcılık gibi tekniklere olan ilgisi *öteki* dünyaya duyduğu özleminin bir sonucudur. Yaşanan değişime bir diğer tanıklık yağlıboya tablolar ve gravürlerden verilebilir. Ortaçağ'da melankolikler genellikle gözleri kapalı, uyurken çizilmişken; İtalya, Almanya ve Kuzey Avrupa ülkelerinde 15. yüzyıldan itibaren yapılan çok sayıda resimde melankolikler, dalgın ama düşünceli bir çehreyle tasvir olunmuştur.

Albrecht Dürer'in *Melencolia I* isimli gravüründe tasvir edilene benzer biçimde, adeta melankoli gezegeni Satürn'den ilham gelmesini beklermişcesine, eli çenesine dayanmış oturan melankolik Ortaçağ'ın tefekküre dalmış (*vita contemplativa*)[977] din adımına

---

[975] Starobinski, 17. yüzyıl gezi yazınında sıkça rastlanılan *Heimweh* temasının, melankolinin özel bir türü olduğunu belirterek, ilacının çıkılan seyahatten eve dönüş olduğunu belirtiyor. (Starobinski, 2011, s. 150)

[976] Földényi, Antikçağ komedilerinde Kronos'un (Satürn), melankolinin en büyük şahsiyetinin mekânının belli olmadığına, adeta tahtının hiçbiryerde var olduğuna dikkat çekercesine 'Ütopya'nın Kralı' olarak adlandırıldığını belirtiyor. (Földényi, 2004, s. 128)

[977] Latince yaşam (*vita*) ile kendi iç âlemine dalan (*contemplativa*) sıfatının birleştirilmesiyle ortaya çıkan, *Vita Contemplativa* (*hali murâkabe,* Ar.; *kontemplatives Leben,* Alm.) kavramı, kendi iç âlemine, tefekküre dalmayı seven, kendini bu arayışlara adamış (kişinin) yaşam tarzı olarak Türkçeleştirilebilir. Kavram köken itibariyle Hıristiyan mistisizminde yer almakla birlikte, Ortaçağ'da Tanrı'ya ulaşabilmek için çıkılan içsel yolculukta derinleşmek (*contemplatio Dei*) bağlamı öne çıkartılarak anlamı daraltılacaktır. Antikçağ'da kavram daha çok 'içinin sesini dinleyen' kişilere özgü yaşam tarzının bir idealleştilmesi nedeniyle, Aristoteles ve Epikürciler tarafından benimsenmiştir. Ancak kavramın kişiyi dünyadan elini etiğini çekip, kendini Tanrı'ya adaması, 'tefekküre dalma'ya yönelik içeriğinin eylemsizlik algısı yaratması nedeniyle, *vita activa*'nın karşıtı olarak kullanılması yaygınlaşacaktır. *Vita Contemplativa* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Földényi, 2004, s. 135 vd.; Klibansky vb., 1992, s. 354 vd.; Post, 2001, s. 74-76.

benzer. Ancak bir farkla bu tefekkür Tanrı'ya yakınlaşmaktan çok Satürn'den gelecek ilhamı beklemektedir.

9.2. HUMANİST MELANKOLİK: MARSILIO FICINO VE TANRI VERGİSİ MELANKOLİYE DÖNÜŞ

Floransalı Marsilio Ficino, Avrupa'da yaşanan ve Antikçağ'a özgü değerlerin yeniden keşfiyle Rönesans[978] olarak adlandırılan döneminin önemli şahsiyetlerinden birisidir.

---

[978] 14. yüzyılın başında İtalya'da, edebiyat ve sanat alanında, Antik dünyayı kendisine referans alarak yaşanan bir yenileşme (yaygın kullanımıyla 'yeniden doğuş') hareketiyle başlayan Rönesans'a ilişkin literatürdeki *genel kabulleri* çalışma boyunca kullanmakla birlikte, tarihsel bir dönem olarak Rönesans'dan hareketle, genelleştirilmek suretiyle dayatılan kimi kavram ve tanımlara katılmadığımızı belirtelim. Yine benzer biçimde Rönesans'ın, daha sonra Avrupa'da yaşanacak 'Aydınlanma Dönemi'nin (1648-1779) habercisi/öncüsü olduğu yolundaki yaygın kabule ilişkin tereddütlerimiz olduğunu belirterek, Rönesans ile Ortaçağ'ın ne denli örtüştüğüne Peter Burke'dan kısa bir alıntıyla örnek vermek istiyoruz. Burke özellikle erken Rönesans (1300-1490) kültürü üzerine şu yorumda bulunuyor: " 'Orta Çağ' denilen dönem ile 'Rönesans' denilen dönem arasında keskin bir çizgi çizmek çok da anlamlı değildir. (…) erken Rönesans kültürü, geç dönem Ortaçağ Avrupa'sının kültürüyle bir arada var olmuştur." (Burke, 2003, 19) Yine Burke, Rönesans'ı tanımlayabilmek adına girişilen 'Orta Çağ' arayışlarına dikkatimizi çekiyor: " (…) hümanistler savundukları klasik dünyanın yeniden doğuşundan veya 'Rönesans'ından önceki dönemi tasvir etmek için 'karanlık çağ' ya da 'Orta Çağ (*medium aevum*) terimlerini türettiler." (Burke, 2003, 34) Jacques Le Goff, Rönesans'ı Ortaçağ'dan bağımsızlaştıran kişinin, kavramın gerçek mucidi olan sanat tarihçisi Jacob Burckhardt olduğunu belirtiyor. Goff ilk kez 19. yüzyılda kullanılmaya başlayan 'Rönesans' kavramının tekil kullanımlarına karşı olduğunu; 8., 12. ve 15.- 16. yüzyıllarda olmak üzere üç farklı dönemde yaşanan *Rönesans*ların varlığına dikkatimizi çekiyor. Başlangıçta İtalya ile sınırlı bir sanat hareketinin giderek nasıl olupta Avrupa'nın tümüne yayıldığını açıklarken 18. yüzyıla kadar süren 'uzun Ortaçağ' (*Ein langes Mittelater*) kavrayışının gerekliliğine vurgu yapıyor. (Le Goff, 2004b, 42 vd.) Süregiden bir 'Çağ'ın içinde doğan, yeni bir *dönem* bağlamında Rönesans'ın, Ortaçağ'ın 'antitez'i olduğuna ilişkin savların dayanakları üzerine Erwin Panofsky'nin aşağıya aldığımız yorumunun yanıt oluşturduğunu düşünüyoruz: "Şunu kabul etmek gerekir ki Rönesans, tıpkı ana babasına isyan eden ve büyükannesiyle büyükbabasından destek arayan bir genç gibi, atalarına, yani Ortaçağ'a olan borcunu yadsımak ya da unutmak eğilimindeydi. Bu borcun miktarının hesaplanması tarihçinin boynuna borçtur. Bu hesap çıkartıldıktan sonra ise savunma tarafının yine de bilançoda kârlı gözüktüğü kanısındayım; aslına bakılırsa, açıklanmamış borçlarından bir kısmının, talep edilmeyen alacaklarıyla ödendiği görülür…" (Panofsky, 2005, s. 17)

Yukarıda kısaca değindimiz hususlar üzerine çok sayıda tartışma metni söz konusudur. Ancak E. Panofsky'nin anılan makalesinin yer aldığı derleme içinde, Johan Huizinga'nın 'Rönesans Sorunu' (s.24-59) başlıklı makalesi bütünülüğü ve konuya yaklaşımı nedeniyle önerilebilir. Yine, çalışmamızın çerçevesiyle sınırlı kalmak üzere, Ortaçağ' kelimesinin erken kullanımları üzerine aydınlatıcı bir makale için bkz. Edelman, 2002.

Yukarıda Rönesans'ın ilk bilinçli melankoliği bağlamında değindiğimiz Petrarca'nın, Antikçağ'a dönüşü düşünsel bağlamda gerçekleştiren, bu süreci başlatan ilk kişi olduğuna, dair savların geçersiz olduğunu belirten Stephen Greenblatt gerekçelerini şöyle savunuyor: "Petrarca'nın hayranları, uzak geçmiş tamamen unutulmuş ve ona kahramanları tekrar hayat vermiş gibi yazsalar da onun vizyonunun göründüğü kadar yeni olmadığı kanıtlanabilir. Antikçağ'a yalnızca XV. yüzyıl Rönesansı'nda değil, Ortaçağ boyunca İtalya'da, IX. yüzyıldaki büyük Karolenj Rönesansı dâhil, kuzeydeki krallıklarda da ilgi duyulmuştur. Ayrıca Antikçağ'ın entellektüel mirası başka şekillerde de canlı tutulmuştur. Ortaçağ'da yazılmış özetler Petarca'nın büyüsü altında kalanların sandığından çok daha büyük bir süreklilik arz eder klasik düşünceyle. Yüksek Ortaçağ'da parlak Arap yorumcusu İbn Rüşd'ün merceğinden Aristoteles'i okuyan skolastik filozoflar evrenin karmaşık, son derece akılcı bir kuramını geliştirmişlerdi. Petrarca'nın klasik Latinliğe olan övüngen, estetik bağlılığı bile doğumundan en az yetmiş yıl önce bile

Erken yaşlarından itibaren Antikçağ felsefesine ilgi duyan Ficino başta Plâton olmak üzere Plotin, İamblikhos ve diğer Yeni-Plâtoncu[979] felsefecilerin yapıtlarını okumuş, Aziz Augustinus'tan büyük ölçüde etkilenmiştir. Medici ailesinin desteğiyle 1462 yılında Floransa'da kurduğu Plâton Akademisi'nin başında kaldığı yaklaşık otuz yıl boyunca, Antikçağ felsefesine ilişkin çok önemli eserlerin çevirilmesine aracılık etmiştir. 1469 yılında tamamladığı Plâton yapıtlarının çevirileri bir batı dilinde yapılmış ilk eksiksiz çeviri olarak tarihe geçmiştir.

Rönesans'ın yetiştirdiği en büyük hümansit,[980] hekim ve felsefecilerinden biri olan Ficino, astroloji ile astronomiyi karıştırarak yeni bir senteze ulaşmasının yanı sıra; yaptığı Plâton çevirileriyle Antikçağ Akademisi'nin yeniden doğuşuna olanak sağladığına inanacak kadar Antik düşünce dünyasına özlem duyan bir kişiliktir. Avrupa'da Plâton felsefesinin 18. yüzyılın sonlarına kadar etkili olmasında Ficino'nun çok önemli katkısı olmuştur. (Wolf, 2009, 18 vd.; Post, 2011, s. 77)

1473 yılında papaz ünvanı alan[981] (Hirt, 2007) ve kendisini "Plâtonik bir filozof," Plâton'u ise "teolog, Yunanca konuşan bir Musa" olarak tanımlayan Ficino, şairlerin esinlenişlerini peygamberlerinkiyle kıyaslar. (Burke, 2003, s. 37; 89) Başta Plâton'un

---

görülebiliyordu. Gerek onun, gerek takipçilerinin yeni bir bakış olarak savundukları şeylerin çoğu tarafgir, mağrurca bir abartıydı." (Greenblatt, 2013, s. 105)
Benzer bir yaklaşımı, daha geç bir dönemde (16. yüzyıl) ortaya çıkan Protestanlığı, toplumsal, ekonomik ve siyasal tarihe inşa edici, çığır açıcı bir araç olarak sunulma çabalarına şahit oluyoruz. Reformasyon sonucunda ortaya çıkan Protestanlığı Avrupa'da 'ilerleme' dahası 'aydınlanma' ile özleştirilme çabalarına yönelik bu girişime karşı, Max Weber'in 'Refom'dan ne anlaşılması gerektiği üzerine tesbitleri büyük önem taşımaktadır: "Reform, kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle *kaldırılması* olmayıp var olan biçimin *farklı* bir anlamla değiştirilmesidir. Değiştirme, aslında çok rahat, o zamanlar pratik alanda az hissedilen, birçok durumda yalnızca biçimsel olan bir otoritenin, özel ve toplumsal yaşamın bütün alanlarında gözlenebilir ölçüde etkili olan, sonsuz derecede güçlü ve bütün yaşam biçimine etkisi olan bir otoriteye yerini vermesidir." (Weber, 1985, s. 28) Weber, Luther ve Calvin'in eski Protestanlığının (16. ve 17. yüzyıllar kastedilmektedir) bugün 'ilerleme' olarak adlandırılan şeyden çok farklı olduğunu belirtir: "uyanışı Protestanlığa mal edilegelen 'emeğin ruhu', 'ilerlemenin ruhu' ya da başka nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, Protestan eğilimler, bugün 'yaşama zevki' ya da herhangi bir 'aydınlanma' anlamında anlaşılan eğilimlerle bir tutulmamalıdır." (Weber, 1985, s. 35)

[979] Antikçağ sonlarında ortaya çıkan yeni-Plâtonculuk felsefeden hareketle dini bir dünya kavrayışı oluşturmayı amaçlamıştır. Batı ve Doğu dünyasında etkili olmuş mistik görüş ve akımlar yeni-Plâtonculuk'dan önemli büyük ölçüde etkilenmiştir. Kurucu ismi Plotin (203-270) olup en önemli temsilcileri Porphyrios ve İamblikhos'dur.

[980] Rönesans ile ortaya çıkan 'Hümanizm', yaşamın her alanında yüzyıllardır ihmal edildiğine inandığı insan faktörünü, Antikçağ idealine uygun olarak, yeniden inşa etmeyi amaçlayan bir akımdır. İtalya'da ortaya çıkan hümanizm akımının ilk önemli temsilcisi İtalyan şair Francesco Petrarca'dır. (1304-1374)

[981] Robert Burton ünlü eseri *Anatomy of Melancholy*'de, Marsilio Ficino'yu hem hekim ve hem de papaz kimliklerini bir arada başarıyla birleştirmiş ünlülere örnek olarak gösterir. (Burton, 1991, s. 37)

felsefesi olmak üzere, Kilise Pederleri'nin eserleri, Latin ve Arap-İslam dünyasının hekim ve düşünürlerinin yazdıklarından etkilenen Ficino'yu çalışmamız açısından önemli kılan Satürn gezegeni etkisindeki insanların melankolik mizaçlarını ideal olarak tanımlamasıyla, Aristotelesçi melankolinin 15. yüzyıldan itibaren Batı dünyasındaki yükselişini başlatan isim olmasıdır. 16. ve 17. yüzyıllarda özellikle İngiltere'de yaygınlık kazanan yeni ideal, melankolik karakterin temel unsurlarını, Ficino'nun temelini attığı Hıristiyanlık inancıyla bezenmiş, yeni-Plâtoncu mistisizmi oluşturacaktır. (Klibansky vb., 1992, s. 368)

Ficino'ya göre melankoli bir hastalık değildir ancak bütünüyle sağlıklı bir hal olduğu da söylenemez. Melankoli hastalık ile sağlık arasında yer alan bir *ara* durumdur. (Földényi, 2004, s. 118)[982] Kendisini Satürn Gezegeni'nin etkisinde doğmuş bir melankolik olan tanımlayan Ficino (Starobinski, 2011, s. 91), bir yandan Plâton'un etkisiyle kaleme aldığı metinlerde bedene karşı aklın üstünlüğünü öne çıkarır, diğer bir ifadeyle bedenin etkisinden kurtulunmadan felsefe yapılamayacağına inanırken, diğer yandan, inançlı bir Hıristiyan olmasının, gezegenlerin insan bedeni üzerindeki etkilerini görmemezlikten gelmesine neden olmaması gerektiğini düşür. Ficino bu ikircikli ruh halini, Petrarca'nın içinde bulunduğu çalkantılı ruh haline derman bulabilmek amacıyla Aziz Agustinus yaptığı diyalogları anımsatan biçimde, arkadaşı Giovanni Cavalcanti'ye yazdığı bir mektupta dile getirir. Ficino'ya göre, kara safra'nın gezegenleri kralı konumundaki Satürn'ün etkisiyle insan ruhunu besleyip yüceltmesine nasıl göz yumulabilir; Satürn'ün, bizzat kendisinin yaşadığı üzere, kara safrayı arttıran gücü insanları yüceltir, onları farklılaştırır. Böylece ilk kez bir düşünür, üstün mizaçlılara atfedilen Aristotelesçi melankoli tasarımını, Plâton'un, çılgın bir ruhu Tanrı'nın insanlara bahşettiği bir lütuf olarak kabul eden görüşüyle birleştirecektir. (Klibansky vb., 1992, s. 369 vd.)

Rönesans ile başlayan Aristotelesçi ve yeni-Plâtoncu melankoli geleneğine dönüşün mimarı Marsilio Ficino, insanın (mikrokozmos) evrenin (makrokozmos) tüm gücünü benliğinde topladığına inanmıştır. Antikçağ evren-beden tasarımına bütünüyle uygun düşen bu yaklaşımın en önemli farkı Ficino'nun evren ile yaradanı (Tanrı) bir

[982] Her ne kadar melankoliklerin cinler tarafından işgal edilmiş bedenler olduğu inancı giderek ağırlık kazanmaya başlasa da, 16. yüzyıla gelindiğinde melankoliyi hâlâ akıl hastalığı olarak gören yazarların mevcudiyeti, Ficino'nun melankoli tanımındaki kararsız tutumunu açıklamada yardımcı olabilir.

görmesidir. Mikro-kozmos ile (insan) ile makro-kozmosu (evren) bütünleştirme arayışlarının son tahlilde insana ilâhi yetenekler bahşetmesi kaçınılmazdı. Satürn gezegeninin bu amaca uygun düşen bir tasarım olduğunu söyleyebiliriz. Satürn etkisine aldığı insanları bir yandan diğerlerinden ayırır, onları Tanrı vergisi yeteneklerle taltif ederken, ama aynı zamanda, onları mutsuz ederek hissizleştirip, elemlere gark ediyordu.

İlginç olan husus, Satürn bu ikili gücü iki ayrı insanda ortaya çıkmıyor, bir insanın iki farklı yüzü olarak kendini gösteriyordu. Diğer yandan Rönesans insanına üstün vasıflar bahşeden melankolik mizaç, Satürn'ün çift kimlikli kişilik yaratımına uygun biçimde, ruhu esir alan acı, keder ve endişenin *doğal* sonucu olarak görülüyordu. Bizzat melankolik olan Ficino içinde bulunduğu ikircikli ruh halini arkadaşı Giovanni Cavalcanti'ye yazdığı bir mektupta şöyle ifade ediyor:

> Böyle zamanlarda ne diyeceğimi bilemiyorum, belki bildiğimi hiç istemiyorum, bilmediğimi istiyorum. Kesin olan, Balık burcunun etkisindeki Jüpiter'in sana sağladığı güven, Aslan burcunun etkisindeki Satürn'ün olumsuzluklarında bana verilmiyor.[983]

Marsilio Ficino'nun en çok tartışılan ve tanınan eseri üç bölümlü bir tıp kitabı olan *De vita triplici'*dir (Yaşam Üzerine Üç Kitap).[984] İlk iki kitapçık ağırlıklı olarak tıbbî konulara, üçüncü kitapçık ise astrolojiye ayrılmıştır. Ficino *De vita triplici*'nin üçüncü kitapçığını yayınlandıktan sonra büyücülükle suçlanmış (1490) ancak ceza almamıştır. İlk bölümü 1484, ikinci ve üçüncü bölümleri 1489'da yayımlanan *De vita triplici*'de

---

[983] "Ich weiß in diesen Zeiten sozusagen gar nicht, was ich will, vielleicht auch will ich gar nicht, was ich weiß, und will, was ich nicht weiß. Die Sicherheit, die Dir Güte Deines im Zeichen der Fische stehenden Jupiter gewährt, wird mir durch die Bösartigkeit meines im Zeichen des Löwen rückwärtsschtreitenden saturn verweigert." (*Opera omnia*, Basel 1576, Bd. I. Pp. 731'dan aktaran, Klibansky vb, 1992, s. 370)

[984] Bu bölümün hazırlanmasında, *De vita triplici*'nin şu çevirilerinden faydalanılmıştır: Michaela Meßner tarafından, Latince'den Almanca'ya yapılan (derleme) çeviri (40-53). Bu derleme, *De vita triplici*'nin C. V. Kaske ve J. R. Clarke tarafından yapılan referans çevirisi olup, *MARSILIO FICINO, Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*'un, Latince-İngilizce, Binghampton/NY (1989) baskısından yapılmıştır.
Reinhard Hirt tarafından hazırlanan (2007) *Marsilius Ficinus: De Vita Triplici* başlıklı çok kapsamlı sayfada, *De vita triplici*'nin'ın, eleştirel/yorumlu Almanca çevirisi ve Latince orijinali yer almaktadır. Latince metin için referans, Scuola Normale Superiore di Pisa'nın *Bivio*'da (Bibliotheca Virtuale On-Line) sayfası olup dijital ortama aktarılmaktan kaynaklanan tarama hataları Hirt'in sayfasında düzeltilmiştir. Hirt sayfasında yaptığı çeviriyi, Kaske ve Clarke'ın İngilizce çevrisiyle karşılaştırdığını belirtiyor. Yine Hirt'in sayfasında, Klibansky, Panofsky ve Saxl'ın, *Satürn ve Melankoli* başlıklı çalışmasının Almanca baskısında (1992), *De vita triplici'*dan yapılan alıntı ve referansların yorum ve karşılaştırmaları yer almaktadır.
Son olarak *Cogito* Dergisi'nde (2007) kaynak gösterilmeden, çevirisi S. B. Öztürk tarafından yapılmış derlemeyi (s. 146-154) anabiliriz.

Ficino, melankolik mizacı, bütünüyle Satürn'ün etkisinde ortaya çıkmakla birlikte Tanrı'nın bahşettiği bir ayrıcalık olarak tanımlar; böylece Satürn sadece en güçlü değil, aynı zamanda en yüce gezegen konumuna yükseltilmiş olur. Ficino *De vita triplici'*nin ikinci kitabında ayrıntılı biçimde Satürnik mizacın belirtilerini ve tedavi yolları üzerine bilgi verir. (Klibansky vb., 1992, s. 373 vd.)

Ficino'ya göre âlimlerin melankolik olmalarının, göksel, doğal ve insanî olmak üzere üç temel nedeni vardır. Göksel melankoli Merkür ve Satürn'un soğuk ve kuru doğasından kaynaklanır. Hekimler melankoliyi Merkür'ün kuruluğuyla ilişkilendirerek açıklar. Doğal nedenlerden kaynaklanan melankolide toprak ile kara safra arasında ilişki öne çıkar. Ficino'ya göre kara safra insanları yoğun tefekküre (*contemplatio*), yüce varlıkların gizlerini anlamaya yönlendirir. Bu arayış en yüce gezegen Satürn'le uyum gösterir. Ancak aşırı teffekürün gücü, insanı kara safra fazlalığında olduğu üzere hasta yapar. İnsani neden ise bedenden kaynaklanır, düşünsel faaliyetler zihni kurutarak, doğal ısıyı besleyen nemin tükenmesine yol açar. Böylece soğuyan ve kuruyan beyin melankolik bir hal alır. Sayılan bu üç neden melankolik, üzüntülü ve korkulu, bir ruh halinin ortaya çıkmasına neden olur. Karanlık dışarıdan değil içerden kaynaklandığı için ruhu kederlendirip, korkuya garkeder. Âlimler arasında melankoliden en çok muzdarip olanlar, düşünceleri beden ve bedensel şeylerden ayrılmış olan felsefecilerdir. (I,5)

Ficino, hangi düşünürlerin melankolik olduğu ve neden melankoliye kapıldıkları sorusuna Aristoteles, Plâton ve Demokrit'ten örneklerle yanıt verir; Aristoteles *Problêmata XXX*'de melankoli halini yeteneğe bağlamışken, Plâton *Bilmek Üzerine* (*De scientia*) isimli kitabında kimi akıllı insanların çabuk öfkelenen ve çılgınlığa yatkın olduğunu söyler. Demokritos çılgınlığı tanımayanların üstün yetenekli olamayacağı düşüncesindedir. Yine üstad Plâton *Phaedrus*'da, çılgınlık olmadan şiirin kapılarının çalınamayacağını belirtir. Doğa filozoflarına göre, Tanrı tarafından bahşedilen çılgınlığın en iyi görüleceği insanlar melankoliklerdir. Öyleyse bazı melankoliklere atfedilen bu kabiliyet, kuşkusuz insanı olmaktan çok ilâhidir. (I, 5)[985]

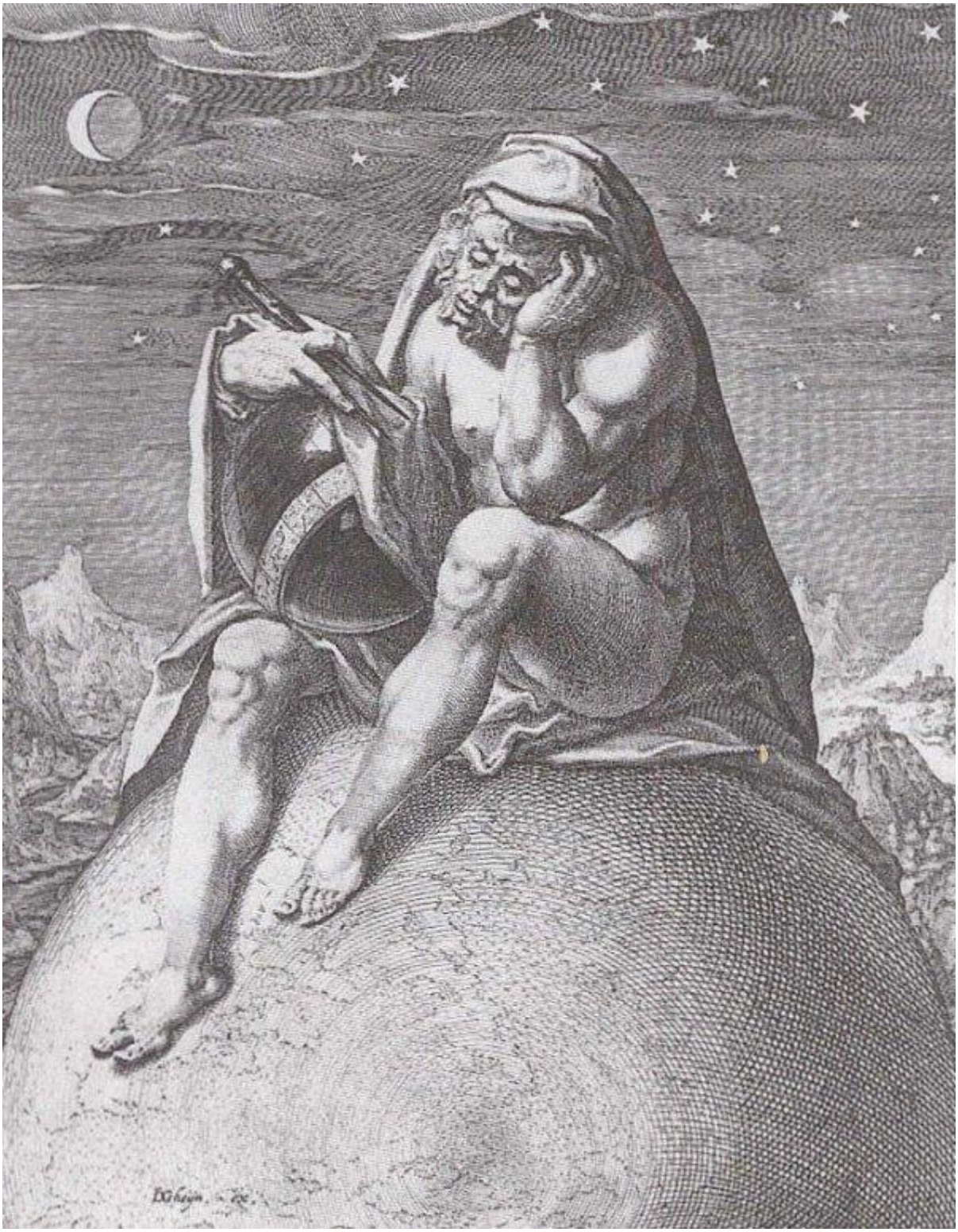
[985] Latince orijinal metinde, üstün yeteneklileri harekete geçiren itkinin karşılığı olarak kullanılan kelime *furor*'dur. Daha önce değindiğimiz üzere çok geniş bir anlam bütünlüğüne sahip olan bu kelime, referans alınan Almanca çevirilerde çoğunlukla *Wahnsinn* ile karşılanırken, Türkçe çeviride 'öfke' kelimesi seçilmiştir.

Daha sonra Ficino melankoli, yani kara safranın, görünürde iki türü olduğunu belirtir: biri hekimler tarafından doğal bahşedilmiş (*naturalis*) olarak nitelendirileni, diğeri ise bedenden kaynaklanan, yani kara safranın yanmasıyla (*adusta*) ortaya çıkanıdır. Doğal olanı kanın koyu ve kuruyan kısmından başka bir şey değilken, kendi içinde dörde ayrılan yanan kısmı: doğal melankolinin (*naturilis melancholiae*), saf kanın (*sanguinis purioris*), safranın (*bilis*) veya tuzlu balgamın (*salsae pituitae*) yanması sonucunda ortaya çıkar. Yanma sonucunda ortaya çıkan her türlü melankoli muhakeme gücüne ve bilgeliğe zarar verdiği için bu insanlar aşırı heyecanlı ve kudurgan olurlar ki, bu durum Yunanlıların mani (*mania*) dedikleri, yani bizim için cinnet (*furor*) halidir. Bu mizacın ateşi söndüğünde, geriye pis bir is kalır, insan kendini sersem (*stolidus*) ve budala (*stupidus*) hisseder. Bu aptallık (*amentia*) ve çılgınlık (*vercordia*) hali melankoli olarak tanımlanan durumdur.

Ficino sadece doğal olarak nitelendirilen kara safranın muhakeme gücü verdiğini ve bilgelik kazandırdığını, ancak bu durumun her zaman geçerli olmadığına da dikkat çeker. Kara safranın ancak yeterli miktarda, akışkan olabilecek seyreltilmişlikte ve uygun ısıda olması, ona arzulanan özelliğini kazandıracaktır. (I,5) Böylece kara safranın insanları nasıl dahi yaptığını açıklamaya girişen Ficino, önce üstün mizacı ortaya çıkaran sıvıların en uygun karışımının neye benzediği sorusuna, altın renginin ısı etkisinde değişen tonlarını örnek verir. Daha sonra insanlara dahi yapan bu karışım dört farklı huy yaratacaktır. Bunlardan ilki yaşam suyu (*aqua vitae* veya *aqua vitis*) denilen şarabın ateşte damıtılmasıyla ortaya çıkan ince sıvı kabilinde yumuşak olanlar, ikincisi sıcak ve zeki (*lucidiores*)[986] olanlar, üçüncüsü davranışlarında aceleci olanlar ve nihayet kuvvetli ve istikrarlı bir mizaçla birleşerek aktığında, eylemlerdeki etkisi kalıcı olanlar. Ficino insan ruhunun, dünyanın merkezi nasıl ruhlar için bir çekim gücüyse, benzer biçimde her şeyin kayanağına yönelme konusundaki yeteneğini vurguladıktan sonra, Demokritos, Plâton ve İbn Sina gibi filozofları da tanık göstererek, Merkür ile uyum içinde olan Satürn'ün araştırmacıları (*investigantem*) kadim bilgilere yönlendirdiğini belirtir. (I,6)

---

[986] Hirt'in çevirisinde Latince *lucidus* (parlak) sıfatını Almanca'ya parlak, açık, aydın anlamlarının yanı sıra zeki, akıllı (*klug*) anlamlarına da gelen *hell* kelimesiyle karşılanmıştır. (Hirt, I,6) Metin bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda kavramın zeki anlamında *parlak* anlamını taşıdığı düşünülmektedir. Diğer yandan S. B. Öztürk tarafından Türkçe'ye yapılan çeviride 'net'sıfatı kullanılmıştır.



Resim 13

Ficino *Vita*'da melankoliğe yatkınlığı olan âlimlerin tedavisinde uygulanacak farklı yöntemlerden bahseder. Yaşam tarzında (*diyet*) köklü değişiklikler yapılması önerisi, Antikçağ'ın ve Arap-İslam Dünyası'nın filozof-hekimlerinin ruh hastalıkları ve melankoliyle baş etmek için öngördüklerinin bütünüyle örtüşür. Buna göre her türlü aşırılıktan kaçınmak; günün akıllı bir biçimde, geceleri dinlenme, gündüzleri çalışma olarak bölünmesi; uygun konut ve beslenme biçimi seçimi; yürüyüş yapılması; hazmı kolaylaştırıcılar kullanması, baş ve bedene uygulanacak masaj ve en önemlisi müzik terapisi. Tüm bunların yanında ikinci tedavi yöntemi olarak uygun bitkilerin kullanımıyla hazırlanmış ilâçlar ve nihayet yıldızların büyülü gücüyle hazırlanmış muskaların tedavi edici etkisinden faydalanılacaktır. (Klibansky vb., 1992, s. 383-385)

Görüldüğü üzere Ficino melankoli tedavisi için, Antikçağ'dan itibaren yüzlerce yıl boyunca uygulanmış ve kabul görmüş yöntemleri[987] benimsemekle birlikte, bizzat bir melankolik olarak önemine inandığı astrolojik etkiyi, cerrahî yerine, tedaviye dâhil etmiştir. Böylece üç farklı eğilimi birleştiren Ficino, bir yandan geleneksel tıbbın yaşam tarzı ile hastalık arasında kurduğu bağı kabul ederken, ilâçlardan destek alınmadan bir tedavinin gerçekleştirilebileceğini imkânsız görmekte, ancak astrolojinin, muska kullanımı ve farklı görü yöntemlerinin, melankolik mizaçların şekillenmesinde ve tedavisinde baskın rolü olduğuna inanmaktadır.

Ficino'ya göre doğal ve doğaüstü (büyüsel) yöntem ve teknikler arasında sınır çizebilmek hiç de kolay değildir. (Klibansky vb., 1992, s. 386) Bu nedenle yeryüzünde tedavi amacıyla kullanılan şeylere atfedilen gücün kendisinden kaynaklandığına inanmaz. Bu gücün sahibi olan, uyumlu (*harmonica*) düzenlenmiş evren (*coelum*), kusursuz bir düzen içinde hareket etmekte ve sadece insanları değil, altındaki her şeyi etkisi altına almaktadır. (III,22) Örneğin kokularıyla ferahlatan bitkiler, renklerin verdiği psikolojik rahatlık, ilâçlar, müzik ve daha nicesinin sahip olduğu güç, ancak yıldızların etkisiyle açıklanabilir. Göksel harmoni yeryüzünde kendisini, şifa veren yedi farklı unsur üzerindeki etkisiyle belli eder. Bunlar; muskalar, ilâçlar, buharlar ve

[987] Daha önceki bölümlerden anımsanacağı üzere Antikçağ ve Helenistik dönem tıbbı diyet, ecza ve cerrahî üzerine inşa olunmuştur.

kokular, müzik, tasavvur yeteneği, akıl ve tefekkür'dür. (III,22)[988] Böylece insanlar ve çevrelerindeki her şey, üstlerinde gerçekleşen bu uyumdan paylarına düşeni alırlar. Güneşin parladığı açık havada yapılan bir yürüyüş bile, ruhu zenginleştirmek için bir olanaktır. (III,11; Klibansky vb., 1992, s. 387)[989]

Ficino, melankolinin ağırlığı altında ezilen ruhları dinginleştirmek, tedavi etmek için önerdiği yöntemler arasında müzik terapisine özel bir önem vermiştir. Anımsanacağı üzere, Antikçağ'da Asklêpios mabetlerinde uygulandığını belirttiğimiz müzikle terapi yöntemine, takip eden yüzyıllarda özellikle ruh hastalıklarının tedavisinde ve kötücül güçlere karşı verilen mücadelede sıkça başvurulmuştur. Antikçağ'da müziğin tedavi etme gücünün ruhu 'büyülemesi'nden kaynaklandığına inanılmıştır. Bu geleneğin oluşmasında Eski Ahit'te anlatılan öykünün önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Saul, Tanrı'nın üzerine gönderdiği kötü ruhtan İşay'ın oğlu Davut'un lir çalması sayesinden kurtulunca bunu devamlı kılmak üzere İşay'dan oğlunun yanında kalması için izin ister: "23 O günden sonra, Tanrı'nın gönderdiği kötü ruh ne zaman Saul'un üzerine gelse, Davut liri alıp çalar, Saul rahatlayıp kendine gelirdi. Kötü ruh da ondan uzaklaşırdı." (1.Sa. 16,23)[990] Müzik Antikçağ'dan sonraki yüzyıllarda, hastalıkların tedavisinde bir yöntem olarak bilimsel tıp alanında ilk kez, başta el-Kindî olmak üzere, 9. yüzyılda Arap-İslam hekimleri tarafından kullanılmıştır. (Leven, 2005a, s. 632; Dols, 2013, s. 219)

Ficino için müzik hoşça vakit geçirme amacının ötesinde bir anlama sahiptir. Melankoli'yi tedavi edebilme gücü ise harmonik (düzenleyici) yapısından kaynaklanır. Ficino, daha sonra Robert Burton tarafından çok geliştilecek olan müzik ile melankoli tedavisi yönteminin erken kullanan Rönesans düşünürlerine örnek oluşturur.

---

988 "Harmoniam vero capacem superiorum per **septem rerum gradus** in superioribus distribuimus: (1)per **imagines** videlicet (ut putant) harmonice constitutas; (2)per **medicinas** sua quadam consonantia temperatas; (3)per **vapores odoresque** simili concinnitate confectos; (4)per **cantus musicos atque sonos**, ad quorum ordinem vimque referri gestus corporis saltusque et tripudia volumus; (5)per **imaginationis conceptus motusque** concinnos; (6)per congruas **rationis discursiones**; (7)per **tranquillas mentis contemplationes.**"

989 Klibansky, C. Africanus için açık havada gezinti yapmanın sağlık için gerekli (saf) bir egsersiz olarak görüldüğünü, ancak Ficino'da ruhu zenginleştiren, rehabilite eden bir yönü olduğuna dikkat çekiyor. (Klibansky vb., 1992, s. 387)

990 "Saûl'un tedavisi ilk başta müzikleydi. İlk Çağ Ortadoğu'sunda genellikle müziğe hürmet edilirdi. (…) Müzik onu [Saûl] rahatlatmak için bir vasıta olarak kullanılmıştı." (Dols, 2013, s. 232; 233)

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere yaşadığı çağda daha çok felsefeci ve düşünür olarak tanınan Marilio Ficino, melankoli tedavisinde tıbbî geleneği başlatan ve sürdüren Hippokrates, Galenos, Constantinus Africanus ve İbn Sina gibi hekimlerin takipçisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar melankoli hastalığının tedavisinde önerdiği kür ve diyetler ona *medicus* kimliği kazandırsa da, son tahlilde, gelecek yüzyıllarda eser kaleme alan, söz gelimi Robert Burton (16. yy.) gibi, yazarların yanında tıbbî önerileri toplam içinde önemli bir yer tutmaz.

9.3. MELANKOLİ'NİN YENİ RESMİ: *MELENCOLİA I*

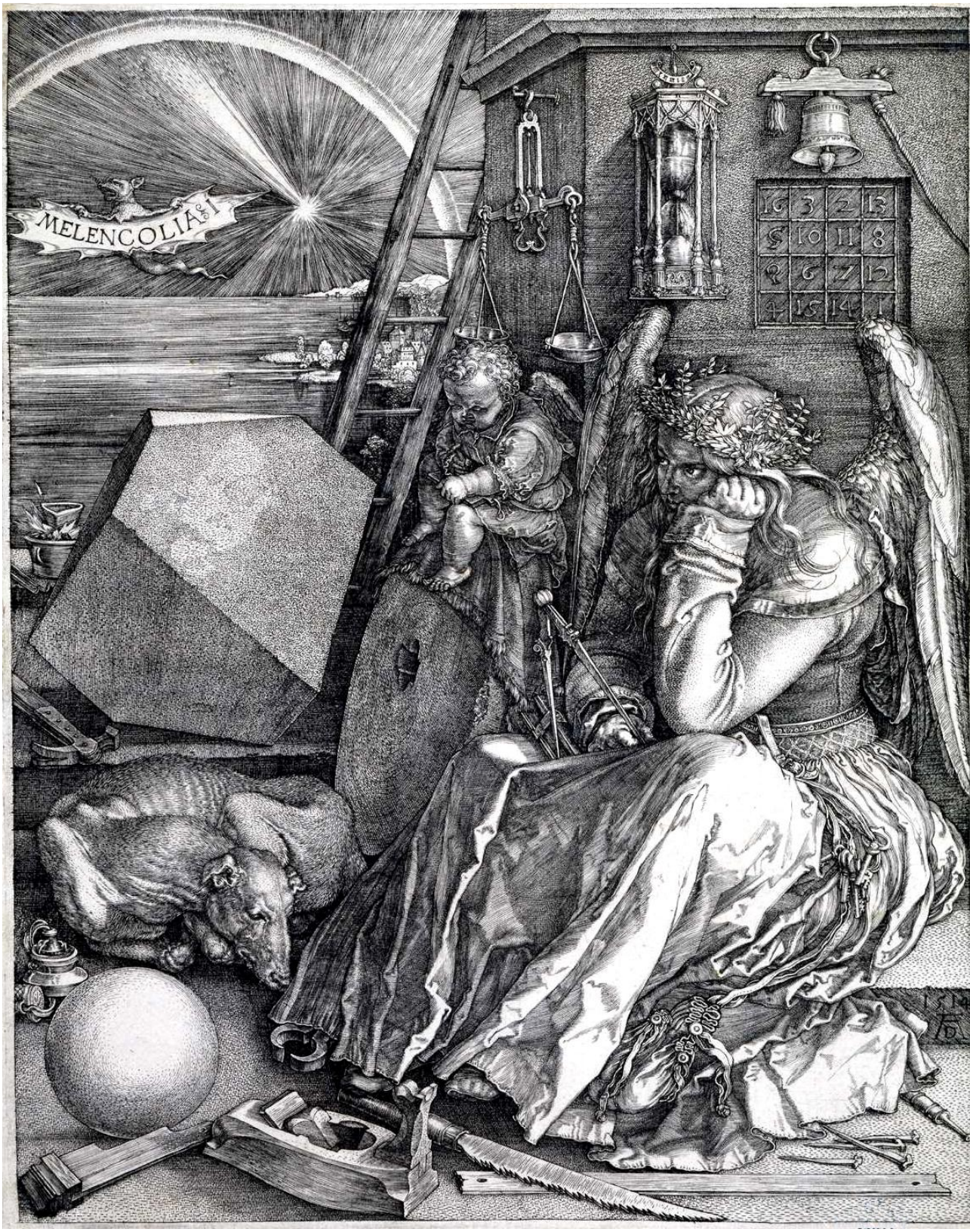
Alman ressam ve matematikçi Albrecht Dürer (1471-1528)[991] tarafından 1514 yılında yapılan *Melencolia I* gravürünün, sanat tarihinin üzerinde en çok düşünülmüş ve yorum yapılmış eserlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.[992] Dürer, 23,9 cm x 18,6 cm boyutlarındaki bu bakır baskı gravüründe, melankolik mizacı, en genel anlamıyla, yaklaşık otuz beş farklı sembol ile anlatma yoluna gitmiştir. (Böhme, 1988, s. 1) Gravür ilk bakışta çok karışık gibi görünse de, dikkatle incelendiğinde, Dürer'in biribiriyle ilgisi olmayan ancak özenle seçilmiş figür ve sembollerin yer aldığı, görsel bir *metin* oluşturma çabası hemen göze çarpar.[993]

---

[991] Albrecht Dürer'in yaşamı, eserleri, *Melencolia I* gravürünün ayrıntılı bir değerlendirmesi üzerine temel metinler referans gösterilmek suretiyle yapılmış Türkçe bir çalışma için bkz. Teber, 2004.

[992] Melankolik ressam Albrecht Dürer'in kırk üç yaşında yaptığı *Melencolia I* gravürü üzerine yapılan inceleme ve araştırmaların boyutları bu çalışmanın boyut ve sınırlarını aştığı için biz burada sadece bu ünlü gravürü kısaca tanıtmayı 'melankoli tarihi'ndeki önemini vurgulamayı amaçladık.
Bu bölümün hazırlanmasında Dürer'in 1514 tarihli bakır baskı gravürü üzerine kaleme alınmış dört çalışmadan özellikle faydalandık. Bunlardan ilki, Klibansky, Panofsky ve Saxl (1992) tarafından ortaklaşa kaleme alınmış olan *Saturn und Melancholie*'dir. Bu eser melankoli ve Dürer'in gravürü üzerine bugüne kadar yapılmış en önemli akadademik çalışma olma özelliğini korumaktadır. İkinci çalışma ünlü sanat tarihçisi Heinrich Wölfflin'in (1919), Dürer'in eserleri üzerine kaleme aldığı referans kitabı *Kunst Albrechts Dürer*'dir. Üçüncü çalışma Martin Büchsel'e ait olup (2010), *Melencolia I*'in çok ayrıntılı bir analizini içermektedir. Dördüncü çalışma ise Peter-Klaus Schuster'in (2006, s. 90-103) kısa ancak doyurucu makalesidir. Sınırlı Türkçe metinler arasında referans gösterilebilecek tek nitelikli çalışma Serol Teber'e (2004, s. 23-75) aittir. Yine Robert Burton (1991), Hartmut Böhme (1988), Erwin Panofsky (1999), Frances A. Yates (2013), Walter Benjamin (1978), Ulrich Hortsmann (2010) tarafından yapılan çalışmalar içindeki, faydalandığımız Dürer ve *Melencolia I* referanslarını da, önemine binaen anabiliriz.

[993]. Klibansky, Panofsky ve Saxl tarafından yapılmış *Saturn und Melancholie* (1992) isimli referans çalışmanın dördüncü bölümü (397-556) Dürer'in *Melencolia I* isimli gravürünü incelemeye ayrılmıştır. Gravür üzerine ilk ciddî incelemeler Karl Giehlow (1904) ve Aby Warburg (1920'ler) tarafından yapılmış olmakla birlikte, başta Panofsky (1999) olmak üzere, Klibansky, Panofsky ve Saxl (1964) gravürün yorumlanmasında *acedia* günahı ile geometri sanatını öne çıkararak (bkz. *Der neue Sinn der* "*Melencolia I*" s. 448-522), Giehlow ve Warburg'dan farklı bir yöne sapmışlardır. 20. yüzyıl başında yapılan incelemelerin sonucunda, gravüre yeni-Plâtoncu düşünür Marsilio Ficino'nun Satürn'ün etkisindeki melankolinin belirtileri ve tedavisini incelediği *De vita triplici* (1484/1489) isimli kitabının esin kaynağı olduğu düşünülmüştür. Ancak daha sonra Klibansky, Panofsky ve Saxl üçlüsünün çalışmaları Dürer



Resim 14

üzerinde, Nettesheimli Agrippa'nın *Occulta philosophia*'da ortaya koyduğu görüşlerin daha fazla etkili olduğunu göstermiştir. (Büchsel, 2010, s. 3 vd.)

Gravürün ana figürü sağ elinde bir pergel olduğu halde kapalı bir kitaba koymuş, yumruk yapılmış sol elini yanağına dayamış, başında çiçeklerden yapılmış bir taç[994] taşıyan, kanatlı ve uzun saçlı bir kadındır.[995] Kaynağı belli olmayan bir ışığın yüzünü perdelemesi nedeniyle kadının yüzündeki ifadeyi çözebilmek zor görünse de, derin düşüncelere dalmış vaziyette uzaklarda bir yere baktığı ve çok rahat bir konumda oturmadığı anlaşılmaktadır. Dürer'in gravüründe örneği görülen yanağa veya çeneye dayanmış el figürü,[996] Antikçağ'dan beri düşünceli ve hüzünlü bir ruh halini tasvir etmek için kullanılmıştır. Yaygın inanışa göre yumruk yapılmış el sorunlu organı işaret eder. Eski Mısır'da yanağa dayanmış el hüzün, yorgunluk ve yaratıcı düşünceyi anlatırken, Antikçağ'da, Ortaçağ'daki Satürn etkisindeki melankolik figürleri önceleyen Herakles gibi melankolik kahramanların benzer tasvirlerine rastlanır. Ortaçağ'a gelindiğinde Satürn'ün artan etkisiyle 'yanağa dayalı elin' anlamı genişlemiş, yakınma, derin uyku, hüzün ve yorgunluğu tasvir eder hale gelmiştir. Bu bağlamda rüya gören keşişler, istihareye yatmış devlet adamları, gaipten haber veren ozanlar, âlimler, havariler, Kilise Pederleri ve nihayet Yaradılış'ın yedinci gününde dinlenmeye çekilen Tanrı böyle tasvir olunmuştur. (Klibansky vb., 1992, s. 409 vd.; Wölfflin, 1919, s. 205; Teber, 2004, s. 27)

Tasvirde yer alan diğer *canlı* figürler, yerde, kadının ayakları dibinde, açlıktan zayıf düşmüş, uyuyan bir köpek,[997] gravürün tek eylemdeki figürü, bir taşın üstüne adeta tünemiş vaziyette oturduğu halde sağ elinde bir yazma gereciyle, sol eliyle destek verdiği, dizlerinin üzerinde metal bir tablet (benzeri) üzerine yeralan,[998] kanatlı bir çocuk melek (*Putto*) ve havada, ufuk çizgisinde asılı kalmış gibi görünen, elinde

---

[994] "Melankolik kadının başında taze düğünçiçeği ve suteresi bitkilerinin yapraklarından yapılmış bir çelenk vardır. Bilindiği kadarıyla bu tür çelenkler erdemli insanların, kahramanların, bilgelerin başlarına konur. Ayrıca, insanları hastalıklardan korumak ya da varolan hastalığı tedavi etmek amacıyla da kullanılır. 16. yüzyılda, melankoliklere ilaç olarak, bu otları alınlarına ince bir bezle bağlamaları sağlık verilmiştir." (Teber, 2004, s. 30)

[995] Serol Teber (2004, s. 25), kadının kanatları üzerine şu yorumu yapar: "Ayrıca sırtındaki kanatlara karşın yere yığılıp kalmış gibi görünmesi, konumunu daha da çelişkili hale getirmektedir."

[996] Ortaçağ'da yapılan resim ve gravürlerde melankoliğin çılgınlık sınırında olduğunu anlatmak için çeneye/yanağa dayanmış el, sıkılmış yumruk formunda yapılırdı. Yine daha önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere 'kararmış' çehre (*facies nigra*, Lat.) tıbbi açıdan melankolik bir mizaca işaret ederdi. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Klibansky vb., 1992, s. 412-414.

[997] Gravürdeki köpeğin melankoli öğretisinden hareketle gravürdeki yeri üzerine bir değerlendirme için bkz. Benjamin, 1978, s. 131 vd.

[998] Klibansky vb., 1992, s. 453; Yates, 2013, s. 65.

Melencolia I yazısı taşıyan yarasa benzeri bir masal hayvanıdır.[999] Ağırlık merkezi sağdan sola doğru azalan, uzaktaki kıyı şeridine hâkim konumdaki açık hava mekânı, çoktan terk edilmiş bir viraneyi andırmaktadır. İki duvarı seçilebilen kübik penceresiz bir yapıya dayanmış yedi basmaklı merdivene ilâveten yapının görünen duvarlarında kum saati, terazi, çan ve 'Jüpiter Dörtgeni' olarak tanımlanan sihirli kare[1000] gibi sembolik anlamları alan ölçüm aletleri asılıdır. Tasvire ilk bakışta hâkim olan düzensizlik duygusunu ortadan kaldıracak testere, cetvel, marangoz rendesi, çivi, nişangeç, kerpeten gibi yapı-mimarlık malzemeleri gelişigüzel yere atılmıştır; resmin en solunda alevli yanan küçük bir ocak üzerinde içinde ne olduğu bilinmeyen bir kap bulunmaktadır. Yerde yakın planda bir küre ve arkada çok büyük taş bir blok (polygen) yer almaktadır. Arka plandaki kıyıda, demir atmış gemilerde ve evlerde herhangi bir yaşam belirtisi görülmezken, havada gökkuşağı ile aynı zamanda bir felâketin habercisi olarak yorumlanabilecek kuyruklu bir yıldızın geçişi söz konusudur. Kanatlı kadının bol işlemeli, ağır ve değerli bir giysi giydiği anlaşılmakla birlikte, tavrından giysiyi pek önemsediği söylenemez; giysinin duruşundaki düzensizliği önemsemediği dikkat çeker.[1001]

Kadının belinde asılı olan anahtarlar ve eteğine doğru sarkan para kesesinin gravürün üzerinde en çok tartışılan simgeleri olduğu söylenebilir. Dürer'in bakır baskı gravürü *Melencolia I* hakkında geride bıraktığı tek ipucu, gravürdeki *putto* betimi için yaptığı eskize yazdığı cümledir: "Anahtar şidettin, para kesesi zenginliğin sembolüdür."[1002]

---

[999] Wölfflin (1919, s. 205), *Albrecht Dürer'in Sanatı* isimli çalışmasının *Melencolia I*'e ayırdığı bölümün (205-211) başında kısaca melankolik kadını ve bakışlarını tasvir ettiktikten sonra "Tüm bunların ne anlama geldiği?" sorusuna, Dürer'in gravürü üzerine bugüne kadarki en çarpıcı ve ironik cümlelerden birini kurar: "Açıklama, yukarıda, yarasa benzeri bir masal hayvanının kanatları arasına yazılmış kelimede yer alır: MELENCOLIA I". "Was soll das heißen? Als Erklärung steht oben, den Flügeln eine fledermaus ähnlichen Fabeltieres eingeschrieben, das Wort: MELENCOLIA I"

[1000] Horstmann (2010, s. 22) duvarda asılı sihirli kare içinde Dürer'in annesinin ölüm tarihinin (16.5.1514) yazılı olduğuna dikkatimizi çekiyor.

[1001] Robert Burton The Anatomy of Melancholy'de, Dürer'in gravüründeki kanatlı kadının duruşunu ve giysisindeki özensizliği şöyle tanımlar: "Sie gleichen der traurigen Dame in Albrecht Dürers Darstellung der Melancholie, die ihren Kopf in die Hand gestütz hat, starr vor sich hinblickt und nicht auf ihre in Unordnung geratene Kleidung achtet." (*Anatomie der Melancholie*, 1991, s. 318)
"[…] and as Albertus Durer paints Melancholy, like a sad woman leaning on her arm with fixed looks, neglected habit, &c." *Anatomy of Melancholy*, 1. c. s. 145, New York 1955, baskısından aktaran Schuster, 2006, s. 91.

[1002] "*Schlüssel bedeutt Gewalt, Beutel bedeutt Reichthum*" (Klibansky vb., 1992, s. 406).
H. Wölfflin (1919, s. 210), Dürer'in gravürüne yerleştirdiği gündelik yaşama ilişkin iki şeyin (belindeki para kesesi ve anahtarlar) anlamını zenginlik ve şiddet olarak açıkladığını belirtir. Kendi düşüncesine göre Dürer, bu bunlara sahip olmanın melankoliye çare olmayacağını göstermek istemiştir. "Für zwei

Ortaçağ'da yapılan gravürlerde kullanılan çok sayıda simgeden ikisi olan anahtar ve para kesesi, yönetenlerin zenginliğini, gücünü ve bu gücü nasıl haksız biçimde kazandıklarına işaret etmek için kullanılmaktadır. Yine pintilik, hırs, tamah gibi Satürn'e özgü kişilik zafiyetlerinin melankoliklerde görülmesi, ilk planda iki simgenin gravüre Dürer tarafından bu amaçla konulduğu intibağını uyandırsa da, para kesesinin neredeyse yere kadar uzanan ipi, bele bağlanmış anahtarların itinasız konumu farklı bir amaca yönelik olarak gravüre girdikleri düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Kadının ne para kesesini ne de anahtarı umursayan gözünü uzaklara dikmiş tavrı, bu dünya nimetlerine sırt çevirdiğine işaret etmekte ve melankolik Dürer'in sanatçı duyarlılığına uygun düşmektedir. (Klibansky vb., 1992, s. 406-409; Teber, 2004, s. 27)[1003]

Kısaca değerlendirmeye çalıştığımız üzere gravürün adı dışında (yarasanın taşıdığı yazı) anlatmak istediklerinin kolay anlaşılabilir olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Melankolik ifadesiyle gözünü dikkatle resmin dışına bir yerlere dikmiş kanatlı kadının görünüşü melankoliğin tipik duruş ve ifadesi olarak tanımlansa da, belirli bir amaçla gravüre yerleştirilmiş çok sayıda sembol bu ilk kavrayışı zorlaştırmakta, giderek anlaşılmaz kılmaktadır. Dürer'in gravürünü ilk yorumlayanlardan biri olan Giehlow ve takipçileri, *Melencolia I*'in M. Ficino ve Nettesheimli Agrippa'nın melankolik mizaca getirdikleri yeni yorumların etkisi altında yapılmış bir eser olduğunu kabul ederler.

Daha önce gördüğümüz gibi Agrippa'ya göre, Satürn gezegeni melankoliklerin mizacını doğrudan etkiler. Bu etki üç farklı melankoli tipinin oluşmasına neden olur. Bunlardan I. muhayile (*melancholia imaginationis*), II. akıl (*melancholia rationis*) ve III. anlık ulvi kavrayışlar (*melancholia mentis*) olarak tanımlanır. Muhayile gücü yüksek olan ressam, mimar ve sanatkârlar birinci gruba dâhildirler. İşte Dürer'in eserinin bunlardan birincisine (I) tekabül ettiği ve *Melencolia* gravüründeki '*I*'in, bu anlamda bilinçli

---

alltägliche Dinge gibt Dürer selbst eine Erklärung: für den Beutel und die Schlüssel am Gürtel der Frau. Sie bedeuteten Reichtum und Gewalt. Ich verstehe so: auch der Besitz dieser Güter hilft nichts gegen die Melancholie."

[1003] Yates (2013, s. 62), Dürer'in gravüründeki kadına getirdiği yorum şöyledir: "Dürer'in Melankolisinin yüzünde o grimsi renk, o esmerlik, tipik "'kara surat'" vardır. Karakteristik duruşunu sergileyerek, düşünceli başını eliyle destekler. Elinde ölçüp biçmek için bir pergel tutmaktadır. Yanı başında cüzdan, para hesabı için durur. Çevresinde bir zanaatkârın kullanabileceği türden aletler vardır. Kadın açıkça bir melankolik; eski, kötü, melankolik uğraşlarla, fiziksel tiple ve duruşla karakterize edilmiştir ama bir yandan da halinden daha ulvi, zihinsel bir çabanın ifadesi okunur. Aslında oturup düşünmekten başka bir şey yaptığı yoktur."

olarak başlığa ilâve edildiği düşünülmektedir. (Schuster, 2006, s. 92; Klibansky vb., 1992, s. 492-493; 504-505; Teber, 2004, s. 39 vd.; Panofsky, 1999, s. 100; Yates, 2013, s. 61; 64)

Klibansky (Klibansky vb., 1992, s. 504-505),[1004] Nettesheimli Agrippa'nın melankoli tasarımını, Dürer'in gravürü kadar iyi ifade edebilen bir başka sanat yapıtının olmadığını, yine, Dürer'in gravürünü açıklama çabalarında hiçbir metnin Agrippa'nın *Occulta philosophia*'da yer alan melankoli bölümü kadar etkili olmadığını belirtiyor.

Kuşkusuz kendisi de bir melankolik olan veya kendini, kavramın lügat anlamına ugun düşecek bir mizaca sahip olarak gören Dürer üzerinde,[1005] Ficino ve yeni-Plâtoncu öğretinin[1006] önemli etkisi olmuştur: "Dürer'in Ficino'da en çok önemsediği nokta onun, melankolik insanların bilinçli bir korku içinde bulunduklarını vurgulması olmuştur." Teber, 2004, s. 43). Ancak Dürer için Ficino ile arasında adeta bir köprü oluşturan ve yukarıda bahsi geçen üç farklı melankolik tipi ortaya koyan Nettesheimli Agrippa'nın görüşleri daha önemli olacaktır.[1007]

[1004] Yates (2013, s. 61), *Melencolia I*'in esinlenmiş 'melankoli simgesi' olarak ilk kez yorumlanması üzerine şu bilgiyi veriyor: "İlk kez Panofsky ve Saxl'ın 1923 yılında Almanca yayımlanan bir çalışmasında rastlanır. 1945'te Panofsky'nin Dürer hakkındaki kitabında yeniden ele alınır. Klibansky, Panofsky ve Saxl'ın 1964'te yayınlanan [Bu çalışmada 1992 tarihli Almanca çevirisi], salgılar ve sanattaki karşılıkları hakkında detaylı ve zengin bir akademik bilgi madeni olan *Saturn and Melancholy* adlı çalışmada tüm yönleriyle açıklanır. Klibansky'nin eskiçağ ve ortaçağ psikoloji biliminde dört salgıyı konu alan akademik tartışması; Saxl'ın salgıların resimdeki karşılıklarını incelemesi ve Panofsky'nin gravürü Rönesans ikonografisi açısından çözümlemesi yardımıyla, Dürer'in *Melencolia I*'ine, etrafı tuhaf objelerle karmaşasıyla çevrili, tefekküre dalmış bu olağandışı, kara suratlı figürün yorumlanmasında tüm bu yolların kullanıldığı bir bakış yöneltildi."

[1005] Tüm Albrecht Dürer araştırmacıları, ressamın melankolik bir kişiliğe sahip olduğu yönünde fikir birliğine varmış gözüküyorlar. Bu görüşü desteleyen en önemli örnek *Hasta Dürer* olarak isimlendirdiği resim ve üzerine kendi elleriyle yazdığı yazıdır: *Do der gelb fleck ist und mit dem finger drawff dewt do ist mir we*. Dürer resimde sol eliyle sarı bir lekeyi göstererek, hasta dalağının acıdığını ifade etmektedir. (*Albrecht Dürer*, 1989, s. 19) Kuşkusuz bu tespit, verdiğimiz örnek ve *Melencolia I* gravüründen kaynaklanmamaktadır. Dürer yaptığı çok sayıda yağlıboya tablo, ahşap ve bakır baskıda ölüm, hüzün, acı, endişe ve iç sıkıntınsın izlerini görmek mümkündür. Özellikle 1514 yılında yaptığı annesinin resmindeki (*Albrecht Dürer*, 1989, s. 11) melankolik ifade bu konuda verilebilecek en iyi örneklerden biridir.
Dürer'in melankolik bir mizaca sahip olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Panofsky, 1999, s. 105; Klibansky vb., 1992, s. 508 ve dip not 271.

[1006] Yates (2013, s. 60), "Dinine her zaman sonuna kadar bağlı olan Düer'in" Katoliklerin dini kötüye kullanımından endişe duyduğunu ve görüşlerinden çok etkilendiği Luther'in peşinden, Lutherci bir Protestan olduğunu belirtiyor.

[1007] "(…) Dürer, kendi esinlenmiş melankoli kavramını oluştururken, Agrippa'nın *de occulta philosophia*'da ki esinlenmiş melankoli açıklamasından etkilenmişti. Agrippa da sahte Aristoteles'in Problêmata'sında üç aşamalı esinlenmiş melankoli sınıflandırmasını örnek almıştı." (Yates, 2013, s. 156)

Sonuç itibariyle, yapıldığı dönem de göz önünde bulundurulmak suretiyle, Albrecht Dürer'in *Melencolia I* olarak adlandırdığı gravürünün, sadece sanat tarihi açısından değil, tıp, edebiyat, psikoloji, mitoloji, tarih gibi çok farklı disiplinlerden incelemelere konu olması nedeniyle özel bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan *Melencolia I*'i bu denli gizemli kılan bir dizi unsur yanında, melankolik mizacın Tanrı vergisi bir yetenek (Plâton) ile üstün bir meziyet (Aristoteles) arasında salındığı döneme denk düşmesinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Biz bu bölümde *Melencolia I*'i, çalışmamızın amaç ve kapsamı çerçevesinde, bugüne kadar kabul görmüş en önemli görüşlerin ışığında değerlendirmeye çalıştık; özellikle son yirmi beş yıldır yapılan ve gravürü, bugüne kadar olanlardan *farklı* açıklama, *yeniden* anlamlandırma çabalarına ise girmedik. Yaklaşık yüzyıla yayılan tüm bu girişimlere karşın *Melencolia I*'in, hâlâ gizemini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Resim 15

X. BÖLÜM: MELANKOLİNİN ANATOMİSİ

10.1. BAROK ÇAĞI[1008] VE MELANKOLİNİN DEĞİŞEN YÜZÜ

Temelini hüzün ve derin düşüncelere dalmış bezgin bir ruh halinin oluşturduğu günümüzün melankoli tanımının, Ortaçağ boyunca İtalya'da gelişen kavrayışın gölgesinde, Rönesans boyunca şekillendiğini söyleyebiliriz.[1009] 16. yüzyıldan itibaren yazında giderek daha fazla uyumsuz, dengesiz ve hastalıklı ruh hali tasvir edilir hale gelir. Edebî metinlerde melankolik, kaçık[1010] başkarakter olarak merkezî bir konumda yer alırken, deliler 'melankolik' ruh halleriyle tanımlanır hale gelmişlerdir. Böylece, her ne kadar 'Altın Çağı'nı Rönesans ile yaşasa da, melankolinin her kesimden insan için ulaşılabilir hale gelerek, adeta 'moda' olması 17. yüzyılda gerçekleşir.

> On yedinci yüzyılda, İngiltere'den başlayarak Avrupa dünyası, bugünün terimleriyle depresyon salgınına benzetilebilecek bir illete kapıldı. Bu hastalık hem gençlere hem yaşlılara musallat olup, onları aylarca, hatta yıllarca süren marazi bir atalet ve amansız bir korkuya sürüklüyordu ve görünüşe göre, belki de sırf onlar daha çok yazdığından ve onlar hakkında daha çok yazıldığı için, beceri ve deha sahibi adamları seçiyordu. İlk ve meşur kurbanlar arasında püriten yazar John Bunyan, siyasi lider Oliver Cromwell, şair Thomas Gray, John Donne ve oyun yazarı ve denemeci Samuel Johnson da yer alıyordu. Tıp mesleğine göre, hastalık sinir bozucu

---

[1008] Tarihte Barok Çağ olarak adlandırılan dönem yaklaşık iki yüz yıllık bir süreyi (1575-1770) kapsar. Genel olarak sanatsal bir ifade biçimi olarak müzik, resim, heykel, mimarî ve edebiyat ile ilişkilendirilse de, düşünce ve toplumsal yaşamda önemli izdüşümleri olan bir dönemdir. Ozan Calderón de la Barca'nın, ilk kez 1645 yılında sahnelenmiş alegorik oyunu *El Gran Theatro del Mundo* (*Dünya Büyük Bir Tiyatro*)'da yaşamı bir oyun olarak ele alması Barok dönemin ruhunu çok iyi yansıtır. 'Dünya Denen Tiyatro' veya 'Dünya Bir Tiyatro' (*Welttheater*) deyişi giderek yerleşmiş ve 16. -18. yüzyıllar arasındaki dönemi anlatmak üzere bir metafor olarak kullanılır hale gelmiştir. (Toman, 2007, s. 7) Sanatta daha çok abartılı bir ifade biçimi olarak tanımlanan Barok dönemi eserlerinin, melankolinin değişen yüzünü daha çok temsil ettiği düşüncesiyle bu başlık seçilmiştir.

[1009] Burada bir konuya açıklık getirmek istiyoruz. İçlerinde Stanley W. Jackson gibi ünlü tıp tarihçilerinin de olduğu bazı yazarlar, Başta Robert Burton olmak üzere, melankoli üzerine eser kaleme almış bazı yazarları 'Rönesans Dönemi' başlığı altında değerlendirmeye almaktadırlar. Örneğin Jackson, Paracelsus (1493-1541), Thomas Elyot (1490-1546), Andrew Boorde (1490-1549), Andre' Du Laurens (1560-1609) ve Felix Platter (1536-1614) gibi isimleri Rönesans başlığı altında incelemektedir. Diğer yandan Jackson Tıp Tarihi bağlamında yaşanan, Rönesans'a özgü, gelişmeleri daha geç bir döneme tarihlendirmektedir: "Although variously used in general history to cover a range of periods from 1300-1600 to 1475-1610, in the history of medicine the term has been associated more with the sixteenth century and the early decades of the seventeenty century." (Jackson, 1986, s. 78) Daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere, her ne kadar Geç Rönesans olarak tanımlanan dönemin bazı yazarlar tarafından 1530 ile 1630 yılları arasında yaşandığı kabul edilse de, 16. yüzyılın ilk yarısında eser vermeye başlayan, yukarıda ismi geçen, yazarları Rönesans başlığında değerlendirmenin anlamlı olmadığını düşünüyoruz.

[1010] Bu bölümde 'deli', çılgın, alık ama daha çok 'kaçık' anlamlarına (*Narr,* Alm.; *fool,* Eng.) gelmek üzere kullanılmıştır.

> bir muamma teşkil ediyordu ve en ağır sonucu intihar olduğundan, hiç de önemsiz bir hastalık değildi. (Ehrenreich, 2009, s. 165)[1011]

Bu dönemde aynı zamanda geleneksel melankoli kabulünden dönüşü olmayan kopuş gerçekleşecektir. Yeni melankoli tasarımı, Barokçağ'a özgü yaşamın faniliğini, geçiciliğini ve boşunalığını anlatan *vanitas* tanımıyla örtüşür.[1012]

Resim 16

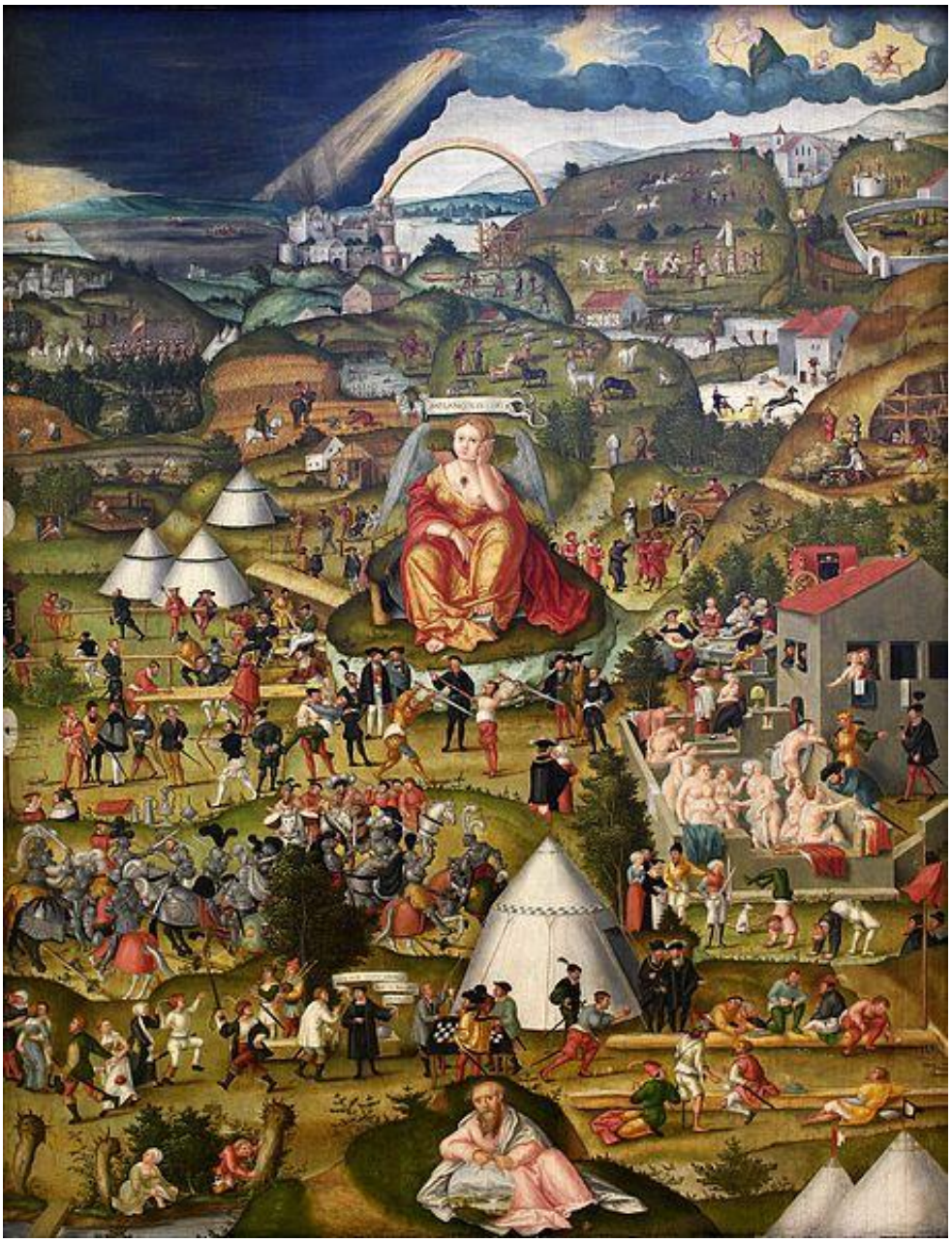
Melankolinin yaşamın her alanındaki bu kayıtsız şartsız hâkimiyetini Alman resam ve ahşap oyma sanatçısı Matthias Gerung'un (1500-1570) *Melancolia* (1558) isimli eseri

---

[1011] Ehrenreich'ten yaptığımız alıntıda adı geçen İngiliz şair, yazar ve sözlükçü Samuel Johnson (1709-1784) henüz yirmi yaşındayken melankoli illetine yakalanmış ve yaşamı boyunca ilerleyen yaşlarında giderek ağırlaşan hastalıkla savaşmak zorunda kalmıştır. Johnson gibi kendisi gibi bir melankolik olan İskoç hukukçu ve yazar James Boswell (1740-1795), yazdığı Johnson biyografisinde (1981, s. 52) onu, Dr. George Cheyne'nin 'İngiliz Hastalığı' başlıklı çalışmasında yaptığı tanıma uygun düşen bir hipokondrik olarak tanımlar: "Es besteht jedoch kein Anlaß für kleine geister, sich über Johnson erhaben zu fühlen, weil er war ein Hypochonder war und dem unterworfen, was Dr. Cheyne in seiner Abhandlung über die «Englische Krankheit» so trefflich beschreiben hat."

[1012] Fanilik, geçicilik, boşunalık, hiçlik anlamlarına gelen *Vanitas* (Lat.) Barokçağ'a özgü bir kavram olmamakla birlikte anlam ve kullanım derinliği bağlamında zirvesine Barok dönemde ulaşmıştır. Bu dönemde yapılan çok sayıda ölüdoğa resminde yaşanılan dünyada herşeyin geçiciliği, boşunalığı başta kuru kafa olmak üzere yanan mum, kum saati ve zenginliği tasfir eden eşyalar ile gösterilmiştir.

çok güzel anlatır. Göz alabildiğince geniş doğa betimine dağıtılmış eylem halindeki çok sayıda figürle tasvir olunan 'Yaşam Bahçesi'nin ortasında, eli çenesine dayalı, klasik melankoli duruşuyla, tahtında otururken tasvir edilmiş, kanatlı kraliçenin başının üzerinde *MELANCOLIA* 1558 yazmaktadır. Gerung'un resiminde melankoliyi temsil eden kraliçenin, yaşamın her alanındaki belirleyici konumu etkileyici bir biçimde tasvir olunmuştur.



Resim 17

Barok yazına hâkim olan deli (kaçık)-melankoli işbirliğinin ortaya çıkmasında kuşkusuz başta Robert Burton olmak üzere, Thomas Browne ve John Donne gibi büyük İngiliz melankoliklerinin ve Shakespare, Marlowe, Goethe, Hölderlin[1013] gibi yarattıkları eserlerle melankoliyi kült olmaktan çıkararak, bizzat *yaşanabilir* kılan yazarların önemli etkisi olacaktır. Hümanist döneme damgasını vuran, Sebastian Brant'ın *Deliler Gemisi*[1014] (1494) ve Erasmus'un *Deliliğe Övgü*[1015] (1511) isimli eserlerinde genel olarak kaçığın taşkın-manik karakteri öne çıkmakla birlikte, onun esas sorunu ilâhi düzenle olan kavgasıdır. Ancak zaman içinde düzenden (*ordo*) uzaklaştıkça, başlangıçtaki şen mizacını yitiren kaçık, giderek kapıldığı umutsuzluk sonucunda alık bir melankoliğe dönüşür. Barok dönemin yazını, melankoli ve kaçık hallerinin tek kimlikte denge halinde tasvir edildiği son evredir. Giderek melankolik mizaç deli

---

[1013] Yaşamanın uzun bir dönemini akıl hastanesinde geçiren büyük Alman ozanı Hölderlin'e doktorlar tarafından hipokondriyak, melankolik tanısı konmuştur. Hölderlin'in hezeyanları ve çalkantılı ruh hali üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Teber, 2004, s. 259-289.

[1014] 1483/84 yıllarından itibaren Basel Üniversitesi'nde hukuk ve şiir sanatı dersleri veren Sebastian Brant'ın (1457-1521) 1494 yılında Albrecht Dürer'in olağanüstü gravürlerinin eşliğiyle yayımlanan satirik şiiri *Narrenschiff*, (1986;1993) Avrupa edebiyatında kaçıklık/budalalık/delilik geleneğini başlatan eserdir. 1497 yılında Latince (*Stultifera navis*) baskısı yayımlanan *Narrenschiff*'in etkileri 18. yüzyıla kadar sürecektir. Brant yüz on iki başlık altında topladığı eserinde kıskançlıktan giyim tutkusuna zinadan dans tutkusuna, gevezelikten kıskançlığa, açgözlülükten şehvet düşkünlüğüne insana özgü tüm zaafiyetler ve kötü meziyetleri birer birer ortaya döker. Sofra adabını hiçe sayanlar, Kilise'de gürültü yapanlar alaylı biçimde eleştilir. Türkler, Müslüman Araplar, kâfirler, *Narrenschiff*'in yabancı kaçıklarına (*von vslendigen narren*-98) örnek olarak sayılır. Melankoli ve tembelliğin (*von tragkeit und fulheit*) işlendiği doksan yedi numaralı şiirde Brant, her yerde görülebilen ve bütün kötülüklerin nedeni olan melankoliyi (*Trägheit*) şeytanın tarlası olarak tanımlar. Brant'ın eseri her ne kadar 'Deliler Gemisi' olarak Türkçeleştirilse de, Almanca '*Narr*'kelimesi kaçık, budala, mecnun, deli anlamlarına gelmektedir. Kelime klinik/patolojik 'deli' anlamından çok kaçığı, akılsızı ve akıl yoksunu, aklıevvel budalayı tanımlamak için kullanılmaktadır. Yine Erasmus'un Türkçe'ye, *Deliliğe Övgü* olarak çevrilen eseri Almanca'ya, *Lob der Torheit* olarak çevrilmiştir. Burada Almanca *Tor* (*Torheit*) kelimesi benzer şekilde akılsız, budala, kaçık, mecnun, deli gibi anlamlara sahiptir. Bu nedenlerle Brant'ın eserinde, *Narr* ile 'deli'den çok, toplumda daha sık rastlanan ve kaçık ile alık arasında salınan bir kimliği hedeflediğini söyleyebiliriz. Almanca'yı büyük bir ustalıkla kullanan Sebastian Brant *Narrenschiff*'de, *Narr* sıfatına eklediği isimlerle bazıları ilk kez kullanılan, kaçıkdansı (*Narrentanz*), kaçıktahtası (*Narrenholz*), kaçıkotu (*Narrenkraut*), kaçıkipi (*Narrenseil*), kaçıkdağı (*Narrenberg*), kaçıkgünü (*Narrentag*), kaçıkdansı (*Narrentanz*), kaçıklapası (*Narrenbrei*), kaçıksandalyesi (*Narrenstuhl*), kaçıktakkesi (*Narrenkappe*) gibi çok sayıda yeni kelime türetmiştir.

[1015] Erasmus (1469-1536) bu ünlü eserinde (1511) deliliği iki farklı boyutuyla ele alır: bilge kişilere bahşedilen esinlenmiş delilik ve sıradan insanlara özgü *sıradan* delilik. Övgüler düzdüğü esinlenmiş deliliği, delilik tanrıçası *Stultitia* dillendirirken, sıradan deliler maskaralık, soytarılık, dalkavukluk, budalalık, alıklık, ahmahlık ve kaçıklık gibi bildik mizaçlar ile karşımıza çıkar. *Stultitia*'nın temsil ettiği bilge kişilerin deliliği Plâton'un Tanrı tarafından bazı insanlara bahşedilmiş olan esinli deliliği çağrıştırır. Sıradan delilere özgü kendini beğenmişlik, dalkavukluk, unutkanlık, tembellik, haz, kaçıklık, şehvet, taşkınlık, derin uyku gibi olumsuz karakter özellikleri tanrıça *Stultitia*'nın hizmetkârlarıdır. Çiğdem Dürüşken ilk kez Latince'den Türkçe'ye yapılan *Deliliğe Övgü* (*Stultitiae Laus*-2009) çevirisine yazdığı eseri çok iyi tanıttığına inandığımız 'Sunuş' yazısında şunları yazıyor: "(…) Erasmus eserinde deliliği/bilgeliği övmekte, soytarılığa ve budalalığa sövmektedir ve asıl hedefi bilge gibi görünen, ama aslında olmayan, deli gibi görünen, ama aslında olamayanlara doğru yolu göstermektir. (*Deliliğe Övgü*, 2009, s. 23)

kimliğinin içinde eriyerek yok olacaktır. Almanca Barok yazınında kaçık kimliğinin en güzel anlatıldığı eserlerden biri Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen'in (1621-1676) yazdığı Fuchshaimli Melchior Sternfels'in yaşamını anlatan *Simplicissimus'un Maceraları* (*Abenteuerlichem Simplicissimus*-1669) isimli altı bölümlük romandır. Otuzyıl Savaşları'ndan (1618-1648) sonra Alman halkının yaşadıklarından hareketle bir çocuğun yaşamının kurgulandığı anlatıda *Simplicissimus* ilk iki bölümde tam bir kaçık (*Narr*) olarak tasvir edilirken giderek olgunlaşır ve akil bir insan kimliğine dönüşür. Daha önce Sebastian Brant'ın *Deliler Gemisi*'nde toplum için tasarladığı ortak 'kaçık' kişiliği gibi, Grimmelshausen'in *Simplicissimus'*u da başlangıçtaki kaçık-alık kişiliğinden zaman içinde kurtualarak melankolik mizacın etkisindeki bir bilge haline dönüşecektir. Ancak onu akıl hastası olarak tanımlayabilmek mümkün değildir. Yaşadığı dünyadaki alıklıkları ve budalalıkları görerek büyüyen Simplicissimus, çevresindeki kaçıklara baka baka kendi kaçıklığını tedavi edecektir. (Schmitt, 1992, s. 276) [1016]

Kıta Avrupası'ndan verilen bu ürünlere karşın İngilizce yazının, yukarıda saydığımız isimlerden kaynaklanan, melankoli üzerindeki bu hâkimiyeti, Kraliçe I. Elisabeth döneminde (1558-1603) melankolinin 'İngiliz Hastalığı' olarak tanımlanmasına neden olur.[1017] İlk entellektüel melankoliğin prototipi olan Hamlet'i (1601),[1018] Goethe'nin aşk melankolisine kapılarak intihar eden kahramanı *Genç Werther* (1774),[1019] K. P. Moritz'in melankoli kıskacındaki kahramanı Anton Reisner (1785) ve Hölderlin'in ontolojik bir yanlızlık çeken kahramanı Hyperion'u (1793/97)[1020] izleyecektir. Böylece 18. yüzyıla gelindiğinde Alman yazınına nüfuz eden melankoli, İngilizlerin

---

[1016] Grimmelshausen'in *Abenteuerlichem Simplicissimus'* nun (1970) I. ve II. kitaplarında akıl hastalığı olarak delilik ve kaçıklığın tahlili için bkz. Schmitt, 1992, s. 276-282.

[1017] 16. yüzyılın ortalarından itibaren dönemin yazınsal ürünlerinde melankoli, *The Elizabethan Malady* veya *The English Malady* olarak tanımlanacaktır. Ancak daha sonra 'İngiliz Hastalığı' tanımı, doğrudan melankoliyi ifade etmekten çok İngiltere'de artan intiharları temsilen de kullanılmaya başlar. Doktor George Cheyne tarafından 1733 yılında yazılan kitaba *The English Malady, or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds* adı verilmesiyle kavram daha geç bir tarihte resmiyet kazanmış olur. (Minois, 22008, s. 209; Schmidt, 2007, 1 vd.

[1018] Shakespeare, 2008.

[1019] Goethe, 1973.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'yı etkisi altına alan Aydınlanma akımı çerçevesinde edebiyat ve görsel sanatlarda çok sayıda eser verilmiştir. Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları*'yla, konusu itibarıyla benzerlik gösteren eserlere örnek olarak İtalyan şair ve yazar Ugo Foscolo'nın (1778-1827) *Jacopo Ortis'in Son Mektupları* (1798) isimli eseri verilebilir. Bkz. Ortis, 2010.

[1020] Hölderlin, 1987.

hâkimiyetini sona erdirecektir. Artık melankoliğe yatkınlık ruh hastalığının başlagıcı olarak görülürken,[1021] diğer yandan tatlı bir hüzünü tanımlayan melankolik haz keşfedilir.

Resim 18

Ancak aşırı duygusallığın patolojik dışa vurumu olarak görülen melankolinin 18. yüzyılda bu denli yaygınlaşmasında kendilerini de birer melankolik olarak gören yazar

[1021] Ancak Foucault'nun da vurguladığı gibi, 18. yüzyıla gelindiğinde 'ruh hastalığı' kavramı lûgat anlamında hâlâ sorunlu bir kavramdır: "XVII. yüzyılda ve XVIII. yüzyılda delilik diyen, tam anlamıyla "'zihin hastalığı'" değil de, beden ve ruhun *birlikte* gündemde oldukları bir şey söylemektedir." (Foucault, 1993a, s. 78)

ve ressamların çalışmalarının önemli katkısı olacaktır. Yanlız, sessiz, içekapanık, kaygılı ve duygusal kişliğiyle ataleti temsil eden melankolik, Aydınlanma Çağı'nın rasyonalizmine bütünüyle ters düşmektedir.

Rönesans'a özgü melankoli kavrayışı, 16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren değişime uğrayarak yeni bir çehreye bürünecektir. Rönesans melankoliğinde bir tür yabancılaşma efekti olarak tedricen görülen, *sembolik* intihar olgusu, 17. yüzyıldan itibaren melankoliklerin içine düştükleri derin bunalımda yaşadıkları hüzünün *doğal* sonucu olarak sıradan hale gelecektir.[1022] İçedönük mizaçları, kaygı dolu bakışlarıyla birer yaşama acemisi haline gelen melankolikler 'intihar'ı, varoluşa alternatif olmaktan ziyade doğrudan reddi olarak seçeceklerdir. İngiliz Hastalığı tanımından hareketle, intihar hastalığının adı da (*Suicide*) 17. yüzyıl İngilteresi'nde ortaya çıkmıştır:

> Yeni sözcüğün ortaya çıkışı, bu eylemi, bir başkasını öldürme eyleminden ayırma isteğini diel getirir ve sözcük ilk kez, İngiliz Sir Thomas Browne'un, 1636 yılına doğru yazılmış ve 1642'de yayımlanmış *Religio medici* adlı kitabında Latince biçimiyle kullanılır. Yazar, bu şeklide, tümüyle kınanması gereken Hıristiyan *self-killing*'ini Cato'nun pagan *suicidium*'undan ayırmak ister. (Minois, 2008, s. 210)

Petrarca ve Ficino örneklerinde gördüğümüz üzere Rönesans melankoliğinin, intihar *seçimi* ve dünyayı giderek yaşan(a)maz bir yer olarak tanımlaması ontolojik bir içeriğe sahip değildir. Kaldı ki, seçimlerinin bireysel sonuçları, içinde yaşadıkların toplumun pek de umurunda olmadıklarının da göstergesidir. Ancak 17. yüzyıldan itibaren başlayan değişim sürecine, içlerinden bazıları da melankolik olan, ressam ve yazarların melankolik doğa ve dünya tasvirleri önemli katkıda bulunacaktır. Özellikle Alman ressam Caspar Friedrich David'in (1774-1840), eserlerinde zirvesine ulaşan doğanın melankolik yüzünü tasvir etme geleneğinin başlangıcı 17. yüzyıla denk düşer. Nicolas Poussin (1594-1665), Claude Lorrain (1600-1682) ve Jacob van Ruisdael (1628-1682) gibi sanatçıların resimlerinin melankolik kahramanı artık insan değil 'doğa'dır.[1023]

[1022] Barbara Ehrenreich (2009, s. 175), kollektif eğlencenin Avrupa'daki tarihini incelediği kitabında, Avrupa'da 16. ve 17. yüzyıllarda toplumsal depresyonun (melankoli) artmasında geleneksel şenliklerin ortadan kalkmasının etkili olduğunu belirtiyor.

[1023] Çalışma boyunca değinme imkânı bulduğumuz üzere, melankoli kavramını, sanat ve edebiyat alanında verilmiş belli başlı örneklerine değinilmeden anlayabilmek, açıklayabilmek mümkün değildir. Geç Ortaçağ'dan itibaren geniş anlamda melankoli tanımına uygun düşecek çok sayıda eserin verilmiş olması; 17. yüzyıldan itibaren edebiyat ve resimde adeta bir patlama yaşanması bu görüşü teyid eder. Klibansky, Panofsky ve Saxl tarafından ortaklaşa kaleme alınan klasikleşmiş çalışma, *Satürn ve Melankoli*'de en ünlüleri seçilerek derlenmiş görsel malzeme (yüz elli beş adet) etkileşimin boyutlarını

İçindeki sıkıntı ve hüznü kara bulutlarla kaplanmış gökyüzünde, sanki yıllarca sürecek fırtınalı sonbahar günlerinde, solmuş, canlılığını sanki bir daha geri gelmeyecek gibi yitirmiş bitki örtüsüyle dışa vurmuş olarak tasvir olunan doğanın mesajı açıktır: melankoli artık sadece insanların sahip olduğu bir ayrıcalık olmaktan çıkmıştır. Bu resimler karanlık bir ormanın derinlerinden gelen ancak hiçbir umut vermeyen soluk bir ışığı, ama daha çok, melankoliye çok uygun düşen bir yurtsuzluğu çağrıştırmaktadırlar. (Földényi 2004, s. 176 vd.)[1024]

Doğa aracılığıyla yapılan bu vurgunun bir diğer önemli sonucu, melankolinin artık demonların, tanrıların, doğaüstü güçlerin tekelinde, *dışarıdan* kaynaklanan bir olgu olmaktan çıkmasıdır. Melankoli bizzat ruhun kendini arayışlarında düştüğü bir *hal* olarak görülmekle birlikte, artık 'ruh' ayrılmaz bir parçası olduğu doğadaki değişimlerden etkilenecektir. Bu etkileşim, aşağıda inceleyeceğimiz Robert Burton'nun (17. yy.) melankoli kavrayışında önemli bir yer tutacaktır. Burton için melankoli artık bireylere özgü farklılık yaratan bir halin ötesine geçmiştir; doğadaki tüm canlı ve cansız varlıklar, kent, devlet gibi organizasyonlar da melankolik bir mizaca sahip olabilirler.

10.1.1. Prens Hamlet'in Kişiliğinde 17. Yüzyıl'ın Melankoliği[1025]

Shakespeare'in ilk basımı 1603 yılında yapılan ünlü tragedyası *Hamlet*'in sadece yazıldığı yüzyılın değil, " (…) son iki bin yılda yazılan ilk büyük tragedya olduğu söylenir." (Honan, 2001, s. 371) *Hamlet*'i bu denli önemli kılan tüm diğer Shakespeare oyunlarına hâkim olan gerçeklik ve humor duygusu[1026] kadar insan ruhunun karanlık

---

ortaya koymaya yeter. Biz bu çalışmada metin içinde yer verdiğimiz gravür, resim, bakır-ahşap baskı, anlatı, tiyatro oyunu, roman, destan, anonim eser ve benzeri sanatsal yaratı ürünlerine Bibliyografya'da yer vermeye çalıştık. Melankoli'yi görsel ürünler üzerinden değerlendiren iki önemli serginin katoloğunu, uzman isimler tarafından yazılan metinler nedeniyle burada anabiliriz: *Melancholie - Genie und Wahnsinn in der Kunst.* (2006); *Schwarze Romantik – Von Goya bis Max Ernst* (2013).

[1024] Földényi (2004, s. 176, dip not 5) 16. yüzyıl Almanyası'nda kurumuş, yapraklarını dökmüş ağaçların 'Satürn Ağacı' olarak tanımlandıklarını, astroloji, humoral patoloji ve melankolinin doğada bu denli iç içe geçmesinin şaşırtıcı olduğunu belirtiyor.

[1025] Her ne kadar Shakespeare'in *Hamlet*'i yazmayı 17. yüzyılın ilk yılında (1601) tamamladığı bilinse de, yaşadığı tarih dilimi göz önünde bulundurulduğunda, bir 16. yüzyıl insanı (1564-1616) ile karşı karşıya olduğumuz aşikâr. Ancak eserlerinin anlam ve derinliği günümüzde halen süren Shakespeare'in yarattığı melankolik 'Hamlet' kimliğinin Yeni bir 'Çağ'ın arifesindeki Avrupa'nın ruhuna daha uygun düşeceği düşüncesiyle, onu 17. yüzyıl melankoliği olarak tanımladık.

[1026] Barry Sanders (2001, s. 223), librettosunu besteci Arrigo Botio'nun, Shakespeare'in *IV. Henri* ve *Windsor'un Şen Kadınları* oyunlarından derleyerek yazdığı Verdi'nin Falstaff Operası'nın, "espiriler ve

yönlerine tuttuğu ışıktır. Oyunun konusu bir yandan Antikçağ tragedyalarıyla örtüşürken, diğer yandan Prens Hamlet'in Yeniçağ'a uygun düşen *tuhaf* karakteriyle büsbütün farklılaşır. Freud'dan Lacan'a Hamlet kimliği, psikanalizin en gözde vaka örneklerinden biri olarak el üstünde tutulmuştur. *Hamlet*, bugüne kadar okunduğu üzere, kuşkusuz bundan sonra da, melankolinin tragedyası olarak okunmaya devam edilecektir. (Greiner, 2007, s. 130)[1027]

Oyunun konusu[1028] Antikçağ'da ve özellikle Ortaçağ'da gerçek yaşamda sıkça rastlanabilecek bir izlekten yola çıkar. Prens Hamlet'in öz babası Danimarka Kralı, karısı (Gertrude) ve kardeşinin (Claudius) kurduğu bir kumpas sonucunda zehirlenerek yaşamını kaybeder. Karısı hiç vakit kaybetmeden ölen kocasının kardeşiyle evlenerek onun tahta çıkmasını sağlar. Yaşanan tüm bu olumsuzlukları hazmedemeyen Hamlet, ölen babasının kendisine görünen ruhunun (oyunda 'hayalet') anlattıklarından sonra onun zehirlendiğinden emin olur ve öc almaya karar verir. Bir komploya kurban giden babasının öcünü alacağı insanlar öz annesi ve amcasıdır. Shakespeare, genç prens Hamlet'e çok önemli aynı zamanda tehlikeli bir misyonla görevlendirir: Hamlet, Danimarka'nın onurlu kralı öz babasının intikamını alabilmek için, öz annesini, amcasını ve belki de yanında başkalarını da (ki oyunun sonlarında bu gerçekleşir) öldürecektir.

Olaylar bir tragedyadan beklenebileceği yönde gelişir: saray entrikalarında uzmanlaşamış başmabeyncisi Polonius'un Hamlet'e âşık olan kızı (Ophelia) delirerek intihar eder, kendisi de yeni Kral'a yaranmak için çevirdiği oyunların kurbanı olur ve Hamlet tarafından öldürülür. Oğlu Laertes ise intihar eden ve öldürülen babasının öcünü almak için Hamlet'le giriştiği dövüşte kendi kurduğu tuzağa düşerek zehirli kılıçla yaralanır ve ölür. Ana Kraliçe Gertrude ve Kral Claudius'un da sonları ölüm olacaktır.

---

gülme bağlamında" Hamlet ile "ilk bakışta görüldüğünden daha fazla ortak noktasının olduğunu" belirtiyor ve şöyle devam ediyor: "Falstaff, Prens Hal'e şakalar yapar; Hamlet'in şakası annesi Gertrude'a ve babasının tahtını gasp eden krala yöneliktir. Falstaff bir bakıma buruk şarabın dumanı içinden bilgece konuşan saray soytarısıdır; Hamlet de saray soytarısını oynar ve sözde deliliği içinden bilgece konuşur. Her ikisi için de oyundur önemli olan."

[1027] Shakespeare'in eserlerinde melankolik kaçıkların ayrıntılı bir tahlili için bkz. Greiner, 2007, s. 107-140.

[1028] Bu bölümde *Hamlet*'en yapılan alıntılarda Sabahattin Eyüboğlu'un çevirisi (2008) kullanılmıştır.

Laertes ile girdiği döğüşte zehirli kılıçla hafif yaralanan Hamlet'te oyunun sonunda hayatını kaybeder.

Shakespeare'in yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz bu oyununu, tipik bir 17. yüzyıl sahne dramından ayıran, dahası özel kılan, Hamlet'in tarihin en önemli melankoliklerinden bir olarak ünlenmesini sağlayan unsurlar nelerdir? Park Honan (2001, s. 378), Hamlet karakterinin, birçok eleştirmen tarafından Shakespeare'in kapsamlı, çok yönlü "kişisel" bir dışavurumu olarak görüldüğünden bahisle oyunu; "Büyük anlam zenginliğiyle, çeşitli yorumlara imkân veren ifadeleriyle, rastgele gibi görünen çelişkileriyle; yüce, insanı huzursuz eden güzelliğiyle *Hamlet* neredeyse bir kaos." olarak tanımlıyor. Shakespeare, Prens Hamlet'in doğuştan melankolik olup olmadığı konusunu fazla ipucu vermiyor. Diğer bir ifadeyle oyunun kapsadığı zaman kesitinden, Prens Hamlet'in babasına kurulan kumpastan sonra, daha rahat öc alabilmek için melankolik bir kişiliğe *büründüğünü* anlaşılıyor. Oyunda ilk kez söz alan Hamlet, üvey babasının "Neden hep böyle kara bulutlar gibisin böyle?" ve annesinin "Canım Hamlet, at üstünden bu gece karanlığını" cümleleriyle kendisine neden bu kadar hüzünlü olduğunu sorduklarında, onları yalanlayarak "güneşin yanı başında" olduğunu ima ediyor. Ama babasının haince bir işbirliğiyle öldürülüşünden sonra ruh halinin pek de iyi olmadığını bir tratinda yer alan şu cümlelerden anlıyoruz: "Ya da Tanrı yasak etmemiş olsa – Kendi kendini öldürmesini insanın!"

Oynadığı tüm bu çılgın, melankolik ve dahası meczup prens *oyununa* karşın, babasının zehirlenerek öldürülmesi, annesinin amcasıyla evlenerek babasının anısına leke sürmesi, Hamlet'in kralık tacından ettiği gibi, saraydaki saygınlığını kaybetmesine ve özel ilişkilerinde tıkanmaya neden olacaktır. Yaşanan bu olumsuzluklar Hamlet'in içine düştüğü melankolik ruh halinin nedeni olabilir. En azından melankoliğe yatkınlığı olan genç prensin yaşadığı acıların onda hastalığın ortaya çıkmasına olanak verdiği söylenebilir. Yine de, oyunun büyük bir bölümünde dışarıdan *kaçık* gibi görünen Hamlet'in bir *melankolik* gibi davranmadığını söyleyebiliriz. İlk dört perde boyunca, yakın arkadaşlarıyla paylaştığı üzere, amacına ulaşmak için melankolinin en önemli belirtilerinden biri olarak kabul edilen kaçık-meczup rolünü çevresindekilere başarıyla oynayan Hamlet'in, son perdede çocukluk günlerinden güzel anıları olan kralın soytarısı

Yorick'in öldüğünü öğrendiği andan itibaren kaçık rolünü oynamayı bırakıp gerçek bir çılgın gibi davrandığına şahit oluruz. Tabiyatıyla, gerçekle yüzleşen Hamlet'in sonu kaçınılmaz biçimde ölüm olacaktır. Bu kısa girişten sonra, Yeniçağ Avrupası'nın ilk melankolik karakteri ünvanına sahip Hamlet'in konu olan tragedyaya çalışmamız çerçevesinde daha yakından bakabiliriz.

Babasının amcası ve annesi tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne inanınca, öc almaya karar veren Hamlet, istediği veya koşulların gerektirdiği anlarda "kaçık rolü" oynayacağını kendi ağzından itiraf eder: "-Çünkü olur ya, bundan sonra, Kendimi deli göstermek isteyebilirim-"[1029] Hamlet hafif meczupluğa kaçan kaçık rolünü o kadar iyi oynar ki, çevresindekileri de delirdiğine inandırır. Bunlardan biri de kral ve kraliçenin muhbiri olmayı üstlenmiş başmabeyncisi Polonius'dur. Hamlet'in, kızı Ophelia'ya olan aşkına karşılık bulamadığı için delirdiğine[1030] kendisi inandığı gibi, kral ve kraliçeyi de inandırır:[1031]

> Buldum sanıyorum gerçek sebebini. / Hamlet'te gördüğünüz garip hallerin
>
> Oğlunuz deli. / Deli diyorum, delilik nedir aslında? / Deli olmamanın tam tersi değil mi?
>
> Ama Lord Hamlet, uzun sözün kısası, / Önce dertlendi bu itilme karşısında, / Sonra yemez içmez, sonra uyumaz oldu. / Derken güçten düştü, baştan çıktı, / Ve gittikçe kötüleşip daldı karanlığana / Bu hepimize dert olan çılgınlığın. (*Hamlet*, 46; 47; 49)

Ancak yaşlı ve tecrübeli Polonius, karşılıksız kalan aşkı nedeniyle delirdiğine (aşk/sevgi melankolisi)[1032] inandığı genç prensin, kendisine yöneltilen sorular karşısında verdiği

---

[1029] Yine III. Perde'nin 2. sahnesinde sarayda bir oyun (kralın zehirlenmesinin mizanseni) sahnelemek üzere gelen tiyatro topluluğunun sahne almasından önce, saray efradının geldiğini gören Hamlet sadık dostu Horatio'ya şöyle seslenir: "Geliyorlar oyunu görmeye; kaçık rolünü oynamaya başlamalı! Horatio, bir yer bul kendine." (*Hamlet*, s. 80)

[1030] Shakespeare oyunun başından itibaren Hamlet'in Ophelia'ya karşı tutumunu alaycı ve aşağılayıcı gibi gösterse de, Hamlet'in talihsiz Ophelia'ya karşı derin bir sevgi beslediğini şu dizelerden anlarız: "Ama sus bak, güzel Ophelia geliyor. / Peri kızı dualarında unutma beni, / Ve bütün günahlarımı." (*Hamlet*, III. Perde, 1. Sahne)

[1031] Bir diğer örnek kral ve kraliçenin talimatlarıyla Hamlet'i yoklamaya giden lordlar Guildenstern ve Rosencrantz'e takındığı taklit melankolik ruh halidir: "Niçin çağırıldığınız ben söyleyeyim size; böylece sır vermenizi önlemiş olurum, kral ve kraliçeye verdiğiniz sözün tüyü bile kirlenmez. Son zamanlarda, bilmem neden, bütün sevincimi yitirdim, her gün yaptıklarımı yapmaz oldum. Gerçekten öyle karardı ki içim, dünya, bu güzelim yapı, çorak bir kayalığa döndü gözümde." (*Hamlet*, s. 56)

[1032] Avrupa'da 16. yüzyıl aşk (sevgi) melankolisinin zirveye ulaştığı, karşılık bulamadıkları sevgileri nedeniyle özellikle İngiltere'de yüzlerce gencin aklını kaçırıp, intihar ettiği bir dönem olarak tarihe geçecektir. Shakespeare'in de bir İngiliz vatandaşı olarak 17. yüzyılın ilk yıllarında kaleme aldığı *Hamlet* tragedyasında bu modadan etkilenmemiş olması düşünülemez.

akıl-mantık süzgecinden geçmiş, incelikli yanıtlar karşısında şaşkınlığa düşmekten de kendini alıkoymaz:

> Deli olmasına deli, ama mantığı da yok değil.
>
> Cevapları öyle yerindeki bazen! / Deliliğin insana bulduruverdiklerini / Sağlam akıl yumurtlayamaz kolay kolay. (*Hamlet*, 52; 53)

Oyun'da Shakespeare'in Prens Hamlet'in kişiliğinde melankolik mizacı ne denli ustaca kurguladığının en çarpıcı örneklerinden biri kanımızca, II. Perde'de yer alan Hamlet'in "Ben deliyim, ama rüzgâr kuzey-batıdan estiği zaman. Güneyden estimi rüzgâr, şahini atmacadan ayırt etmesini bilirim." ifadesidir. Daha önceki bölümlerden anımsanacağı üzere, özellikle Galenos ile melankolik mizaçları, diğer birçok unsur yanında, farklı bir yön ve rüzgâr ile özdeşleştirmenin tıp yazınına yerleştiğini belirtmiştik. Bu bağlamda temel elementi toprak (soğuk-kuru) olan kara safralı mizaca uygun düşen iklim olan sonbaharın, hava karakteri soğuk ve kurudur. Özellikle 7. yüzyıldan itibaren kaleme alınan metinlerde melankolinin mevsimi olan sonbaharın yönü batı ve niteliğinin soğuk-kuru olduğu, akşam ve olgunluk çağı ile temsil edildiği kabul edilmektedir. Melankolik mizaca uygun düşen rüzgârların ise batı ve kuzey-batı istikametinden estiğine inanılır. Çünkü kışı karakterize eden kuzey rüzgârları da soğuk ve nemlidir. Yine güneyden esen rüzgâr ile gözünün açıldığını, gerçek kimliğine döndüğünü söyleyen Hamlet, sıcak-kuru, yaz, gençlik, erkeksi prensipleri bünyesinde toplayan, hastalıksız, sarı safralı kolerik mizaca gönderme yapar. Böylece Shakespeare, Hamlet'in çılgın (*mad*) halini açıklamak için yaşadığı yüzyılda hâlâ geçerli olan bir Antikçağ metaforunu kullanmış olur.

Oyun ilerledikçe Hamlet'in babasının öcünü alma yolunda niyetini sezip, kendisine kapan kuranlarla adeta bir kedi-fare oyununa başladığını görürüz. Anne kraliçenin odasında kendilerini bir perdenin arkasında gizlice dinleyen başmabeynci Polonius'u salladığı bir kılınç darbesiyle öldüren Hamlet şaşkın ve çaresiz annesinin "Ben ne yapacağım şimdi?" demesi üzerine şu tiratıyla yanıt verir:

> Benim dediklerimi değil tabii, sakın ha! / Bırak, o et yığını kral çeksin yatağına seni: / Yanağını çimdiklesin, fareciğim desin sana! / Pis kokulu bir iki öpücükle, / Kırılası parmaklarıyla göğsünü gıdıklayarak / söyletsin sana her şeyi: / Deli olmadığımı, mahsusu

> öyle göründüğümü. / Söylemem doğru olur tabii bunu kendisine. Çünkü senin gibi güzel, akıllı uslu bir kraliçe / Böyle değerli sırları nasıl saklayabilir / O kurbağadan, o kara kediden, o yarasadan? (…) (*Hamlet*, 105;106)

Oyunun V. ve son perdesi bir mezarlıkta mezar çukuru kazan iki mezarcının konuşmalarıyla açılır. Shakespeare yaşadığı dönemde, 'İngiliz Hastalığı' olarak tanımlanan intihara yatkınlık ve melankolinin ne denli bulaşıcı bir illet olduğunun ve kişiyi nasıl intihara sürüklediğinin farkındadır. Hamlet'e oynattığı melankoli rolünün karşısına, gerçekten aşk acısı çeken bir karakteri yerleştirir. Böylece bir yandan Hamlet babasının katillerini ortaya çıkarmak için, içine düştüğü sözde aşk melankolisi nedeniyle kaçık rolü oynarken, diğer yanda kendisine tutkun olan ancak sevgisine karşılık bulamadığı gibi genç prens tarafından aşağılanan Polonius'un kızı Ophelia'nın intiharı gerçekleşir. Tanrı'nın verdiği canı, kişinin kendi iradesiyle sonlandırması Hıristiyanlar için en büyük günahlardan biridir ve Hıristiyan mezarlığında intihar edenlere yer yoktur.[1033] Mezarcıların intihar eden Ophelia üzerine diyaloğu izleyiciyi bu gerçekle bir kez daha yüzleştirir:

> Birinci Mezarcı: Bile bile canına kıymış bir kadın, Hıristiyan ölüsü gibi buraya mı gömülecek?
> İkinci Mezarcı: Gömülecek diyorum sana; hadi kaz mezarını çabuk. Hakim sormuş soruşturmuş, Hıristiyan gibi gömülecek demiş
>
> (…)

[1033] İstemli Ölüm, tarihin tüm dönemlerinde üzerinde en çok yazılan, tartışılan fenomenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Cato'dan Seneca'ya Montaigne'den David Hume'a, Francis Bacon'dan Robert Burton'a, John Donne'dan Thomas Hobbes'a çok sayıda yazar, şair, denemeci, teolog, hukukçu, siyaset bilimci intihar üzerine düşünmüş ve yazmıştır. Tarihin her döneminde 'felsefî intihar'dan söz etmek mümkün ise de, özellikle 17. yüzyıldan itibaren artan istemli ölümlerin, varoluşa yönelik artan kaygılar nedeniyle felsefî bir kimlik kazandığı aşikârdır. İntihar'ın Hıristiyanlık etiğinde de çok tartışılan bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Alvarez (2007, s. 74), "Hıristiyan öğreti her şeyden önce intihara güçlü bir teşvikti." ifadesiyle önemli bir noktaya işaret etmektedir. Daha önceki bölümlerde, Hıristiyanlığın ruh karşısında bedeni nasıl aşağıladığını giderek bunun bir bedeni öldürme projesine dönüştüğüne ayrıntılı biçimde değinmiştik. Hıristiyanlık bir yandan bedenin intiharını özendirirken, diğer yandan ruhun selâmeti için kendi kendine yaşamın sonlandırılmasına şidettle karşı çıkmıştır. Bu ikircikli durum Ortaçağ sonlarına kadar, Katolik Kilisesi gücünü koruyabildiği sürece, geçerliliğini sürdürmüştür. Ancak 17. yüzyıla gelindiğinde dinin intihar üzerindeki sınırlayıcı etkisinden söz edebilmek artık mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle inançları insanları kaygı ve korkularından korumaya yetmez. Aksine intihar eğilimi olanlar toplum içinde yüceltilmekte ve verecekleri istemli ölüm kararlarından dolayı övülmektedirler. İntihar eğiliminin bu denli artışı Rönesans insanın 'kaygı'ların artık dizginlenemez hale gelmesiyle açıklanabilir. Georges Minos (2008, s. 105) bu yeni durumu şöyle tanımlar: "Hamlet'teki intihar eğilimi, 1580-1620 yılları boyunca İngiliz ve Avrupa düşüncesine damgasını vurmuş bir kaygının en eksiksiz ifadesidir. Kırk yıl içinde, İngiliz tiyatrosu yüz kadar piyeste iki yüzden fazla intihar olayı sahneler: Bu rakam, tek başına, "'toplumsal bir olguyu'", halkta hem kaygı hem meraktan doğmuş bir ilgiyi gösterir. XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl başının seyircileri istemli ölümden hoşlanır."

> Birinci Mezarcı: Ben sana doğrusunu söyleyeyim mi? Bu kadın soylulardan olmasaydı, zor gömerlerdi Hıristiyan mezarlığına.
> İkinci Mezarcı: Ha şöyle! Bak bu doğru. Yazıklar olsun! Yüksek tabakanın kendini asmaya, boğmaya hakkı var, öteki Hıristiyan dindaşlarının yok. Gel küreğim gel. Aslında en eski soylular bizleriz, bahçe kazanlar, kuyu kazanlar, bir mezar kazanlar. Adem babamızın işini sürdürüyoruz. (*Hamlet*, 137-138)[1034]

Bu konuşmanın ardından, İngiltere'ye sürgüne gönderildikten uzun bir süre sonra ülkesi Danimarka'ya dönen Prens Hamlet yanında Horatio olduğu halde sahneye girer ve Ophelia'nın mezarını kazan ve onu tanımayan mezarcılardan biriyle aralarında şu ilginç diyalog geçer:

> Birinci Mezarcı: (…) Hangi mankafaya sorsanız bilir! Genç Hamlet de o gün doğmuştu, şu aklını kaçırıp İngiltere'ye yollanan Hamlet.
> Hamlet: Ha evet, neden İngiltere'ye yolladılar?
> Birinci Mezarcı: Neden olacak? Delirdi de ondan, akıllanacak İngiltere'de. Akıllanmasa da pek önemi yok orada.
> Hamlet: Niçin?
> Birinci Mezarcı: Orada kimse farkına varmaz, herkes onun kadar delidir orada.
> Hamlet: Nasıl delirmiş, peki?
> Birinci Mezarcı: Çok garip bir delirme diyorlar.
> Hamlet: Nasıl garip?
> Birinci Mezarcı: Vallahi ne bileyim, başından zoru varmış işte.
> Hamlet: Ne varmış başında?
> Birinci Mezarcı: Başında mı? Hepimizin başında Danimarka Kralı var. (…) (*Hamlet*, s. 143-144)

Yukarıda yer alan diyolog kuşkusuz Shakespeare'in *Hamlet* tragedyasının en etkileyici bölümlerinden birisidir. Shakespeare, bir yandan ülkesiyle özdeşleşen melankoli illetine ironik bir tavırla gönderme yaparken, diğer yandan oyun boyunca yinelendiği halde Prens Hamlet'in kaçıklığının sadece bir *taklit* olmadığını, akıl yitiminin Danimarka'nın yeni Kralı ile ortaya çıktığını, 'bilge' mezar kazıcısının tanıklığı ile ortaya koyuyor.

Oyunun sonunda, babası Polonius ve kız kardeşi Ophelia'nın ölümünden Hamlet'i sorumlu tutan Laertes ile Hamlet yapacakları kılıç düellosu öncesinde barışırlar. Bu gerçek bir barış değil, ikisinden biri (veya ikisi de) öleceği için bir centilmenlik

---

[1034] Georges Minois (2008, s. 172) Shakespeare'in mezarcısının dillendirdiği bu çifte standardın tarihsel gerçekliğine ilişkin şu tesbitte bulunur: "İntihar edenlere verilen cezalar konusunda soyluların nispi dokunulmazlığı, 1600 yılında şimdiden çok iyi bilinmektedir; o yıl Shakespeare, *Hamlet*'te, Ophelia'nın mezarını kazan bir mezarcıya şunu söyletir: "'Eğer bu kadın soylu olmasaydı hayatta Hıristiyan mezarlığına gömülemezdi.'" Bundan bir buçuk asır sonra, 1775'te, *Connoisseur* dergisinde satirik bir makale yayımlanır, burada intiharla ilgili şu sözler okunur: "'Meteliksiz zavallı bir dilenci mezarlıktan atılabilir, ancak ustalıkla oyulmuş bir tabanca ya da Paris siperli bir kılıçla intihar, şık beyefendiye gösterişli bir cenaze töreni ve Westminster Abbey'de, onun erdemlerini yücelten bir anıtmezar sağlar.'"

gösterisidir. Hamlet bu dövüşün sonunda öleceğini tahmin edercesine Laertes'e şunları söyler:

> Hamlet miydi Laertes'e haksızlık eden? Hayır;
> Hamlet de kurbanlarından biridir onun,
> Laertes'i kırarsa kendinde değilken,
> Hamlet değildir bunu yapan, işte Hamlet diyor bunu.
> Bütün söz çılgınlığındadır.
> Hamlet de kurbanlarından biridir onun,
> Çılgınlığı başının belasıdır zavallı Hamlet'in. (*Hamlet*, s. 159)

Hamlet'in oyunun sonundaki bu ifadeleri, onun ruh halini anlamaya çabalayan izleyicileri yeniden şaşkına çevirecektir. Hangi çılgınlıktır Hamlet'i bu hale getiren, gerçekten de Hamlet melankolik takliti yaparken *kendisini* mi oynamıştır? Bu bağlamda Park Honan (2001, s. 380) Shakespeare'in "*Hamlet*'i kısmen, olduğundan başka görünme, başka biriymiş gibi davranma, rol yapma teknikleriyle ilgili bir oyun olarak tasarladı." ifadesiyle yerinde bir tesbitte bulunur. Ancak John Harvey eleştirmenlerin Hamlet yorumlarının ne denli çelişkili olduğunu şu örneklerle açıklar:

> Goethe'ye göre prens "hoş, saf, asil ve ahlaklı bir tabiata sahiptir." Öte yandan August von Schegel, prensin "yalnızca hilekâr davranarak, duygularını gizleme ihtiyacı hissetmekle kalmayan, aynı zamnda sahtekârlığa ve namusuzluğa karşı doğal bir eğilime sahip bir ikiyüzlü" olduğu sonucuna varır. D. H. Lawrance ise şunları yazmıştır: *Hamlet'e karşı hep bir tiksinti hissettim: ister Forbes Robertson, isterse de başka bir aktör tarafından canlandırılmış olsun, Hamlet sahnede hep pis bir sürüngen gibi görünür. Edepsizce annesini itip kakması ve burun kıvırması, Kral'a tuzaklar kurması, Ofelya'yı baştan çıkarmaya çalışan kibirli halleri Hamlet'i asla tahammül edilmez biri kılar. Kendinden nefret etme ve dağılmış bir maneviyat üzerine kurgulanmış karakter, kavramsal olarak iticidir*. (Harvey, 2012, s. 137)

Hamlet'in dünyasına, ölen babasının ruhu (hayalet) ile yaptığı görüşmeden sonra güçlü bir okült atmosferin hâkim olduğunu savunan Yates (2013, s. 170 vd.), melankolisinin esinlenmiş mi, yoksa kötücül güçlerden kaynaklanan bir melankoli olduğunu tartışır. Yates'e göre Hamlet'i babasının hayaleti ile yaptığı görüşmeden sonra etkisi altına alan 'kara mizaç'ın şeytanî bir karakteri yoktur. Gücünün, amca ve annesinin "Evrensel ahengi işitilmez kılan ya da –akortsuz ve uyumsuzca çınlayan çanlar gibi– bozan bir dünyada" (Yates, s. 172) kurduğu kumpası ortaya çıkarıp öc almasına olanak verecek bir Mesih'in melankolisinden kaynaklandığını belirtir. Diğer yandan oyunda *Hamlet*'te görülen melankolik dengesiz ruh hali karakterlerin, hatta ülkenin üzerine de sinmiştir: Damimarka komşusu Norveç ile savaş halindeyken, kral zehirlenerek öldürülür, Ophelia

aklını yitirerek intihar eder, babası işgüzarlığının kurbanı olur, Hamlet kendinden yana taraf olmayan lordlar Guildenstern ve Rosencrantz'ı öldürür; ülkenin üzerine çöken *siyahi* atmosfer oyunun sonuna kadar bir türlü kalkmaz.

Daha önce çalışmamızın farklı bölümlerinde dile getirildiği gibi melankolinin rengi 'kara'dır.[1035] Siyah asaletin olduğu kadar aynı zamanda ölüm, hüzün, matem, kayıp, endişe, kötülük, yalnızlık, yoksunluk ve yoksulluğun rengidir. Harvey, Hamlet'in sadece babasının ölümünden duyduğu keder nedeniyle karalara bürünmediğini, Prens'in aynı zamanda melankolik mizacın simgesi olarak görür.

Ancak bir bütün olarak ele alındığında Shakespeare'in *Hamlet* tragedyasının kahramanı Prens Hamlet'in babasının öldürülmesinden dolayı melankolikleştiğini söyleyebilmek güç görünüyor: Honan'ın (2001, s. 383) yerinde tespitiyle "(…) onun, çeşitli roller üstlenirken yer yer dengesizmiş gibi görünen hareketli, dikkatli kişiliğini ortaya çıkarıyor." Bu noktadan hareketle tüm tragedyaya hâkim olan öc duygusunun Hamlet'in *taklit* melankolisinin taşıyıcı unusuru olduğunu ve Shakespeare'in melankoliyi yaşadığı dönemin İngilteresi'nin gerçeklerine uygun düşecek bir metafor olarak seçtiğini söyleyebiliriz. Yine de Shakespeare'in tragedyasında, Antikçağ'daki tasarımlarla birebir örtüşen bir melankolik temsili bulabilmek mümkün değildir. Hamlet kimliğinde *geleneksel* melankolik mizaç yerini, tututkularının esiri olmuş Rönesans insanının çelişkli ruh haline bırakır: "Hamlet'i bir melankoli klişesi/basmakalıp bir melankolik olarak göreceğimiz anlamına gelmez. Daha ziyade Hamlet, daha derin bir melankoli hissiyatını ortaya koymak için, bu klişeyle bağlantılı olarak Shakespeare'in takdim ettiği karakteri temsil eder." (Harvey, 2012, s. 140)

Sonuç itibariyle 17. yüzyılın ilk yıllarında Shakespeare'in melankolik kahramanı Prens Hamlet'e kurdurduğu ünlü cümlenin ("Var olmak mı, yok olmak mı, bütün sorun bu!") gelecek iki yüzyıl boyunca üzerinde çok tartışılan, giderek kamusal bir sorun haline gelen intihar olgusunun anahtarı olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan Hamlet kimliğinde ortaya çıkan yeni kavrayış, en genel anlamıyla, 16. yüzyıl sonlarında

[1035] John Harvey'in, etkileyici 'bir kara prens' (Hamlet) tahlili için bkz. 2012, s. 129-142.

nihayete erecek Antik tıbbın geleneksel melankoli tasarımından, duygu ve kaygı yüklü melankoli kabulüne geçişi temsil eder.

10.1.2. Bir 18. Yüzyıl Klasiği: *Encylopédie*'de '*Mélancolie*' Maddesi

Denis Diderot (1713-1784)[1036] ve Jean le Rond d'Alembert'in (1717-1783) editör ve yazarlığını yaptıkları *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*[1037] Katolik Kilisesi tarafından bir dönem *Yasaklı Kitaplar Dizini* kapsamına alınmış ve Diderot da aforoz edilmekle tehdit edilmiştir. (Manguel, 2008, s. 83)

Diderot bu önemli bilgi kaynağı için bizzat kaleme aldığı kapsamlı 'melankoli' maddesinde,[1038] genel bir tanım yaptıktan sonra kavramın dinsel bağlamda kısaca değerlendirir. Daha sonra tıbbî bağlamda ayrıntılı bir melankoli analizine girişir. Eski Yunanca kara ve safra kelimelerinin birleşmesi ile tanımlanan melankolinin, Hippokrates tıbbında mani ve *Phrenitis*'den ayrı tutulduğunu, insanlardan kaçma isteğine varan bir yanlızlık ve koyu bir hüznün eşlik ettiği hastalığın farklı biçimlerinin (*sortes*) varlığına dikkat çeker: bazı hastalar kendilerini krallar, soylular, tanrılar gibi görürken bazıları kurtlar, tavşanlar (*Hasen*), kediler veya ada tavşanları (*Kaninchen*) gibi hayvanlara dönüşebildiğine inanır. Bu türden *Lycantropie, Kynantropie, Gallantropie* olarak tanımlanan[1039] hayvanlığa öykünme çılgınlıklarına kapılanlar hayvanî bir yaşam tarzını benimserler; ormanlarda oradan oraya koşar, avlanır, başka hayvanlarla boğuşurlar. Yine başka bir tür melankolide hasta idrarını tutar, şayet

---

[1036] Bu çalışmada daha çok *Encylopédie*'deki yazar ve editörlüğüyle anacağımız Denis Diderot Fransa'nın 18. yüzyılda yetiştirdiği dehalardan biridir. Felsefeci, edebiyatçı, tiyatrocu, eleştirmen, ansiklopedi yazarı gibi farklı kimliklerinin yansıra özgür insanın aklını yücelten görüş ve düşünceleriyle de tanınır. Yukarıda göreceğimiz üzere bir hekim donanımı ve hassasiyetiyle kaleme aldığı *Mélancolie* maddesinin yansıra, 18. yüzyıldaki bir Katolik manastırındaki yaşamdan hareketle, Kilise kurumunu sorgulayan *Rahibe* (2002) isimli romanı ve kültleşmiş diyalogu *Rameau'nun Yeğeni* (1991) ile ünlenmiştir.

[1037] Fransızca başlığı, *Encylopédie, ou, Dictionniaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers* olan bu önemli çalışmanın orijinal dilindeki elektronik sürümü için The University of Chicago – The ARTFL procet'in sayfasına bakılabilir: http://portail.atilf.fr/encyclopedie/Formulaire-de-recherche.htm (Erişim Tarihi: 10 Kasım 2012).
Encylopédie hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Manguel, 2008, s. 83-89; D'Alembert, J. Le R. – Diderot D., 1989, s. 9-29 (Giriş); (s. 30-49) Roland Barthes'ın makalesi.

[1038] *Encylopédie*'de, *Mélancolie* madde(leri) X. cildin 307. sayfasında genel melankoli tanımıyla başlar, 308. sayfada yapılan kısa bir dini melankoli (*religieuse*) tanımını takiben tıbbi melankoli (*Médecine*) analizi ile sürer (308-311). http://portail.atilf.fr/encyclopedie/Formulaire-de-recherche.htm.

[1039] Diderot *Mélancolie* (*Médecine*) maddesinde, *Encylopédie*'nin başka madelerine sık sık göndermelerde bulunuyor.

yaparsa evreni (*l'univers*) sular altından bırakacağından, adeta yeni bir Nuh Tufanı'nından korkar. Yine başka bir hasta sürekli havada tuttuğu parmağı ile dünyayı desteklediğini, bir diğeri kafasının olmadığını, bazıları ise bedenlerinin veya bacaklarının camdan, balçıktan veya mumdan olduğuna inanır. (Diderot vb., 2006, s. 117-119)

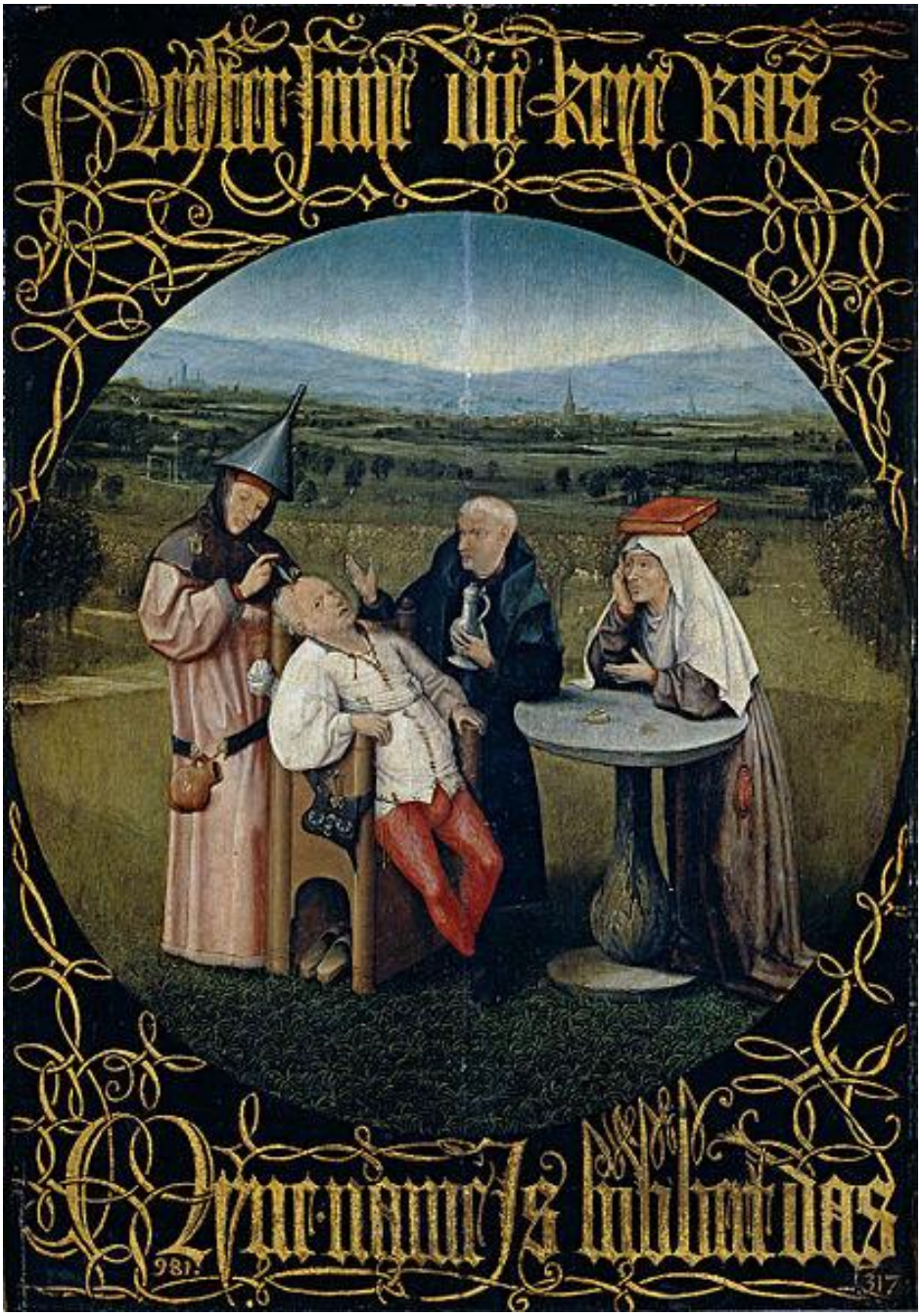
Melankolik tipleri tanımlarken Diderot'nun Geç Antikçağ hekimlerinin yaptığı tasvirlerden ve özellikle Robert Burton'dan etkilendiği görülür. Diderot'ya göre melankolikler genellikle hüzünlü, düşünceli, hülyalara dalmış, kuruntulu, inatçı, asık suratlı, alınları kırışmış, ciltleri yanık koyu kahve tenli, kabızlık çeken tiplerdir. Forestus gibi bazı hekimlerin tespitlerine göre üç ay boyunca dışkılayamayan melankolikler söz konusudur. Melankolinin nedenleri mani haliyle büyük ölçüde benzerlik gösterir: gam, keder, nedesiz hayıflanmalar, çekilen acılar, tutkular özellikle karşılıksız sevgi ve doyrulamayan tensel arzuların sonunda genellikle melankolik çılgınlık (*délire mélancholique*) ortaya çıkar. Alabildiğine canlı ve sürekli korkular hemen hemen tüm melankoli vakalarında görüldüğünü belirten Diderot, Montelimar Hastanesi'nde yatan melankoli ve mani hastalığından muzdarip kadınların sadece ümitsizlik, öç ve cezalandırmadan söz ettiklerine tanık olduğunu yazar. Yine tuzlu ve tütsülenmiş yiyeceklere düşkünlük, kadınlarla ölçüsüz cinsel ilişkiye girmek gibi sapkın zevkler bedeni melankoliye yatkın hale getirir. Ancak fazla-gereksiz sıvıların atılması konusunda geleneksel yaklaşımı aynen benimsediği görülür: karaciğer, dalak, rahim ve hemoroidin boşaltım yolunda ortaya çıkan rahatsızlıkların sonucunda melankolinin ortaya çıktığına inanır. (Diderot vb., 2006, s. 120-121)

Aydınlanma Çağı'nın bir filozofu olarak Diderot'nun melankoliye yaklaşımı geleneksel beden sıvıları öğretisi çerçevesinde şekillenmiş olmakla birlikte melankolinin nedeni olarak doğaüstü güçlerin görülmesine şiddetle karşı çıkar: Kötü birer filozof olarak tanımladığı bazı hekimlerin, melankolinin bilinen nedenlerini şeytanın gücüne bağlamalarını bütünüyle bilgisizlikten kaynaklanan bir yanlışlık olarak görür. Bu nesnel yaklaşımını şu bilimsel bulgularla desteklediğine inanır: Melankoli hastalığından ölen şahışların beyinleri açıldığında kesinlikle hastalıkltan kaynaklanan bozulma görülür. Aslında hastalığın nedeni, hastanın batın bölgesinde, özellikle hipokondrisinde,

epigastrisinde gözlemlenebilir. Sonuç itibariyle melankolik bir kişinin bedenine yapılan otopside, çok yaygın biçimde, hastalığın batın bölgesindeki rahatsızlıklardan kaynakladığı görülecektir. (Diderot vb., 2006, s. 121-122)

Diderot melankoli-mani illetinin bir beyin hastalığı olmakla birlikte karın bölgesindeki rahatsızlıklardan kaynakladığından şüphe etmez. Beyinde ortaya çıkan çılgınlık halinin ise, yapılan araştırmaların ortaya koyduğu üzere, beyindeki sinirlerin etkilenmesinden kaynaklandığını savunur. Antikçağ yazarlarının, hipokondri kökenli melankoli tanımını bazı çağdaşlarının yaklaşımı gibi gülünç bulmaz; bilâkis çok sayıda hastanın vücudundan kusma, idrar, dışkılama gibi farklı yollarla atılan koyu safra sıvısının tedavi edici özelliği ispatlandığını savunur. (Diderot vb., 2006, s. 123-124) Ünlü filozof bir kez daha Hippokrates'e dönerek onun, "şayet uzun süreli hüzün ve endişe sözkonusu ile melankoli sözkonusudur" şeklindeki görüşünü tekrar eder. Melankolinin nadiren tehikeli bir hastalık olduğunu, kişide hoşnutsuzluk, sorun yaratabildiği gibi, tersine çılgınlık halinin tipine, kendini kral veya hükümdar gibi görme durumlarında olduğu üzere, göre hoşluk verici bile olabilir. Diderot melankoli tedavisinde başarı şansının önce ruhun tedavi edilmesi ancak daha sonra bedendeki eksikliklerin tedavi edilmesiyle mümkün olabilecğini; yine hekimin hastalarının güvenini kazanmasının şart olduğunu belirtir. (Diderot vb., 2006, s. 125-126)

Resim 19



Resim 20

Resim 21

Aydınlanma Çağı'nı temsil eden en önemli eserlerden biri olan *Encylopédie*'de yer alan tıbbî '*Mélancolie*' maddesinin en göz alıcı bölümlerinden (X,310) biri cinlenme-melankoli ilişkisi ve Ortaçağ'ın gözde konusu 'delilik taşı'na benzer bir yaklaşımın yazıldığı satırlardır. Diderot'ya göre bazı hastalar şarlatanlara kanıp ve onların şifa vereceği vaadiyle uygulamak istedikleri sözde tedavi yöntemlerine kanabilirler. Örneğin bir melankoli hastası içinde canlı bir hayvan yaşadığına ve bunu bedeninden uzaklaştırmak gerektiğine inandığı için bağırsak yumuşatıcı maddeleri (sinameki) sıkça kullanarak içindeki bu hayvanı dışarı atabileceğine inanabilir. Doktor kılığındaki şarlatanlar halkın inançlarını suistimal etme pahasına taklit malzemelerle, el çabukluğu marifet yöntemiyle, bedenlerinden engerek yılanı veya başka bir hayvanı uzaklaştırdığına melankoli hastasını inandırabilirler. Melankolik, hayvanın kafasında yerleştiğine inandığı için, bu konuda en ufak bir tereddüt yaşamaz, sözde tedaviye razı olur. Hasta sıklaşan ağrılarını dindirebilmek için cildinden ufak bir parça kesilmesine ve hayvanın kafasından uzaklaştırılmasını kabul eder. Ağrısı bir şekilde kesilen

melankolik, böylece uygulanan yöntemin şifa veren gücüne inandırılmış olur. (Diderot vb., 2006, s. 126)

Diderot'ya göre melankoli tedavisinde en etkili yöntem gerektiğinde ilâçlarla desteklenecek etkili bir diyettir. Diyet kelimesini en geniş anlamında, 'doğal olmayan altı şey'den (*sex res non naturales*, Lat.)[1040] vazgeçilmesi olarak tanımlar. Melankoliklerin mutlaka uzak durması gereken şeylerin başında tuzlanmış ve tütsülenmiş et gelir. Yüksek alkollü içkilerden kesinlikle uzak durulması gerekli olmakla birlikte, en büyük melankoli karşıtlarından biri olan ve mideyi kuvvetlendirip şenlendiren şarap tavsiye olunur. Yine yağsız, hazmı kolay et ve olgun yaz meyveleri çok sağlıklıdır. Bu hastalığın tedavisinde hava değişikliği, seyahat etmek, at binmek, bedenin alt kısmını çalıştırmak, ölçülü olmak koşuluyla cinsel ilişki çok yararlı olur. Ancak memleket hasreti çeken hastaların yurtlarına dönmeleri gereklidir; kaldı ki bu tedavi yönteminin çok uzun süre uygulanması tehlikelidir. Diğer yandan melankoli tedavisinde en etkili yöntemlerden biri olan hemorid kanamalarını artırmak veya kesmek üzere tuzlu, nitratlı gıdaların alınması önerilir. (Diderot vb., 2006, s. 126)

Yukarıda ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız üzere bir 18. yüzyıl eseri olan *Encylopédie*'de yer alan '*Mélancolie*' maddesi, Aydınlanma dönemi ürünü olmakla birlikte, melankolinin teşhis ve tedavisi konusunda bütünüyle Antikçağ'ın beden sıvıları öğretisinin etkisi altındadır. Diğer bir ifadeyle 18. yüzyılda (1765) yazılmış ancak, Antikçağ felsefesine, düşünce biçimine uygun düşen bir metin söz konusudur. Diderot'nun örnek melankoli vakalarını tasviri, teşhis yöntemleri ve tedavi önerileri, pekâlâ bir Antikçağ hekimi veya filozofu tarafından kaleme alınmış *klasik* bir metin olarak okunabilir. Bu da bize, 18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde hâlâ Antikçağ ve Helenistik dönemin etkisindeki bir tıbbî geleniğin devam ettiğini gösterir. Kaldı ki, bu sürece verebileceğimiz tek örnek Denis Diderot ile sınırlı değildir. Aşağıda ayrıntlı biçimde inceleyeceğimiz üzere, melankoli üzerine gelmiş geçmiş en kapsamlı eseri

---

[1040] 'Doğal olmayan altı şey' Ortaçağ insanının yaşamını belirli kurallar dâhilinde düzenlemeyi ilke edinmiş skolastik tıp kitaplarında sıkça kullanılır. Amaç diyet yöntemleri ile düzenlemesi (korunması) gereken yaşam alanlarının tespitidir. Dengelenmek istenen alanlar; hava (*aer*, Lat.), yemek ve içmek (*cibus et potus*, Lat.), hareket ve dinlenme (*motus et quies*, Lat.), uyku ve uyanıklık (*somnus et vigilia*, Lat.), doldurma/beslenme ve boşaltım (*repletio et evacuatio*, Lat.), ruhi endişeler (*affectus animi*, Lat.). Leven, 2005a, 751-752.

yazmış olan Robert Burton da, tıbbî bağlamda melankoli ve melankolikleri Diderot benzeri bir kavrayışla ele almıştır. Bu noktada tıbbın melankoliye yaklaşımıyla, yeni 'melankolik' arasında önemli fark olduğunu bir kez daha anımsatalım. Bir önceki bölümde açıklandığı üzere, Rönesans melankoliğinden 17. yüzyılın yeniden tasarlanan Erken-Romantik melankoliğine yaşanan dönüşümün benzerinin, tıp alanında yaşanabildiğini söyleyebilmek henüz mümkün değildir.

Sonuç itibariyle genel olarak akıl/ruh hastalığı olarak tanımlanan ve kişilerin toplumsal yaşamdan dışlanmalarıyla sonuçlanan durumlar içinde, özel olarak melankoli olarak tanımlanan çok boyutlu fenomenin, hastalık olmaktan çok psiko-kültürel bir fenomen olduğunun anlaşılması için 19. yüzyılın son çeyreğine kadar beklemek gerektiğini söyleyebiliriz.

10.2. ROBERT BURTON VE YENİÇAĞ MELANKOLİSİ

10.2.1. Robert Burton[1041] ve *Anatomy of Melancholy*[1042]

Erken yaşlarından itibaren melankolik kişiliğiyle[1043] dikkat çeken Robert Burton Oxford'daki *Brasenose College*'de on altı yaşında başladığı öğreciliğinden itibaren

---

[1041] Robert Burton'un yaşamı, *Anatomy of Melancholy*'nin yazılış süreci ve baskı ve benzeri bilgiler için Ulrich Horstmann tarafından yapılan çeviriye (1991) yazılmış 'Son Söz'e (s. 333-349) bakılabilir. Yine bkz. Lepenies, 1998, s. 19-34; Radden (Ed.), 2000, s. 129-130; Gowland, 2006, s. 1-32 (Introduction)

[1042] Bu çalışmada Robert Burton'un *Anatomy of Melancholy* adlı eserine yapılan atıflar için, Ulrich Horstmann tarafından genişletilmiş 6. baskısından (1651) yapılmış (seçilmiş bölümler), 'Giriş'i (*Democritus Junior to The Reader*) ve '1. Kitapçık'ı (*The Frist Partition*) kapsayan Almanca çevirisi (1991) ve *Gutenberg.org* adlı sitede yer alan *The Anatomy of Melancholy by Robert Burton* ağ sayfasındaki dip notlu metinden faydalanılmıştır. *Gutenberg.org* isimli sitede yer alan tam metin, 19. yüzyılda İngilizcesi yenişleştirme/sadeleştirilme suretiyle yapılan baskının dijital ortama aktarılmış halidir. Aynı metne http://archive.org/details/theanatomyofmela10800gut ve sadece 'Giriş' ve '1. kitapçığı kapsayan bölüme http://www.exclassics.com/anatomy/anatomy1.pdf adreslerinden (Bu metin özellikle 'Giriş' bölümüne ilişkin referanslarda, sayfa numarası verme olanağı sunduğu için kullanılacak ve bundan böyle '*exclassics.com*' olarak anılacaktır) ulaşılabilir. Sonuç itibariyle yukarıda anılan İngilizce kaynak metinlerin hepsi gözden geçirilmiş aynı edisyondur.

[1043] Robert Burton *Anatomy of Melancholy*'de, özellikle 'Genç Demokritus'tan Okuyucuya' (*Democritus Junior to The Reader*) başlıklı uzun 'Giriş' bölümünde sık sık Satürn gezegeni etkisindeki melankolik kişiliğine vurgu yapan ifadeler kullanır: "*Saturn was lord of my geniture, culminating, &c., and Mars principal significator of manners, in partile conjunction with my ascendant*;" (*The Anotomy of Melancholy*, 2009, I,34)

Kendi melankolisini azaltmak amacıyla melankoli hakkında yazdığını; melankolinin nedeni olarak hiçbir şeyin aylaklıktan daha fazla önemli olmadığını, ilacının da çalışmak olduğunu er-Razi'ye atıfta bulunarak belirtir: "*I write of melancholy, by being busy to avoid melancholy. There is no greater cause of*

yaşamının önemli bir bölümünü, *Christchurch College*'de geçirmiştir. Burton, papaz olarak çalıştığı dönemde dâhil olmak üzere, hiçbir zaman kariyer kaygısı içinde olmamıştır. Yaşamı boyunca Kilise üst düzey yönetiminde yer almaması bunun göstergesidir. Ancak zamanının çoğunu kütüphanelerde geçirmesi, 1626 yılından itibaren *Christchurch*'un kütüphanecisi olarak çalışmaya başlaması, çevresi tarafından doymak bilmez bir okur ve kitap kurdu olarak tanımlanmasına neden olacaktır.[1044] *Anatomy of Melancholy*'nin (*Melankoli'nin Anatomisi*) yaklaşık sekiz yüz sayfalık ilk baskısı (1621)[1045] yapıldığında kırk dört yaşında olan Burton'un bu döneme kadar, bir düzine Latince şiir ve pek ilgi görmeyen iki komedi (*Alba*; *Philosophaster*) yazdığı biliniyor.

Aşağıda gerekçelerini açıklamaya çalışacağımız üzere, Burton'un *Anatomy of Melancholy* başlıklı çalışması kadar melankoli yazınında etkili olmuş ve yankı uyandırmış ikinci bir örnek bulabilmek mümkün değildir. *Anatomy of Melancholy* övgüyü sadece önerdiği *Utopia*, melankoli tanımı, türleri ve tedavisi üzerine verdiği bilgilerle, Antikçağ'dan Erken Yeniçağ'a uzanan zengin ansiklopedik (*encyclopaedic compendium*)[1046] içeriğiyle değil, *opus magnum* olarak tanımlanmayı hak eden, büyük emek ürünü devasa hacmiyle de hakkedder.

İlk baskısı 1621 yılında yapılan eserin, on dört yılda yapılan dört genişletilmiş baskısıyla (1624, 1628, 1632, 1638 ve yazarın 1640 yılındaki ölümünden sonra 1651/1652) ilk basımda sekiz yüz olan sayfa sayısı, bin üç yüze yükselmiştir. İnciller'in yanı sıra, aralarında Hippokrates, Sokrates, Horatius, Cicero, Ovidus, Seneca, Lucretius'un da olduğu çok sayıda hekim, ozan ve filozoftan binin üzerinde alıntının yer aldığı *Anatomy of Melancholy*, Demokritos'a düzülen övgülerin yer aldığı uzun bir 'Giriş'i (*Democritus Junior to The Reader*) takip eden üç kitaptan oluşmaktadır. Birinci

---

melancholy than idleness, "no better cure than business," as Rhasis holds."(*The Anotomy of Melancholy*, 2009, I,36) Yine kendisine yardımı olur umuduyla ulaşabildiği tüm tıp kitaplarını okumak için gösterdiği çabadan bahseder: "*To do myself good I turned over such physicians as our libraries would afford, or my private friends impart, and have taken this pains.*" (*The Anotomy of Melancholy*, 2009, I,36)

[1044] Burton, Christ Church College'da ve Vatikan Kütüphanesi'nde kitapların arasında yoğun bir çalışma temposunda geçen son otuz yedi yılını ve aynı dönemde otuz yıl süren Oxford'daki olgunluk dönemini *Democritus Junior to The Reader'*ın başlarında okuyucusuyla paylaşır. Horstman, 1991, s. 19; *The Anotomy of Melancholy*, 2009, I,33.

[1045] 1621 tarihli ilk baskının dokuz yüz sayfa olduğu hakkında bkz. Radden, (Ed.), 2000, s. 129.

[1046] Gowland, 2006, s. 33.

kitapçık, melankoli tanımı, melankolinin nedenleri ve melankoli çeşitlerine; ikinci kitapçık (*The Cure of Melancholy*), yazarın yaşadığı dönemde melankoli tedavisinde kullanılan yöntemelere; üçüncü kitapçık (*Love-Melancholy/Religious Melancholy*) ise 17. yüzyılın moda hastalığı melankolinin en çok görülen türleri olan dini melankoli ve aşk melankolisinin nedenleri, teşhis ve tedavisine ayrılmıştır.[1047]

İngiliz bir papaz tarafından 17. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alınmış *Anatomy of Melancholy*'de yer alan görüşlerin, bu denli kabul görmesi, önemsenmesi ve tartışma yaratması şaşırtıcı gelebilir. Çünkü eser zengin ansiklopedik içeriğine karşın, bir bütün olarak ele alındığında, 'melankoli ve melankolik karakter' üzerine yeni bir şey söylemez. Burton'un kitabının yayınlandığı yıllarda, William Harvey'in kan dolaşımı üzerine görüşlerinin yer aldığı *Anatomie*, üçüncü baskısını (1628) yapmıştır. Ancak Burton hâlâ, yaklaşık iki bin yıl önce tasarlanmış, Beden Sıvıları Öğretisi'nin geçerli olduğuna inanmakta, dahası melankolik mizaçların kara safra sıvısının fazlalığından ortaya çıktığını savunmaktadır. Diğer yandan eserin başlığında, her ne kadar 'anatomi' ifadesi geçiyorsa da melankoliye analitik bir yaklaşım söz konusu değildir. Kitabın tanımladığı kavramları ve ele aldığı konuları analiz etme ve çözümleme gibi bir niyeti de yoktur. Bu bağlamda Burton'un, bir bütün olarak olarak ele alındığında, beden sıvılarına dayalı melankoli kavrayışı, uzak bir geçmişten destek arayan, arkaik unsurlarla bezeli bu çalışmasını, kendisinden öncekilerden bütünüyle farklı kılan özellikleri ortaya koyabilmek hiç de kolay değildir.[1048]

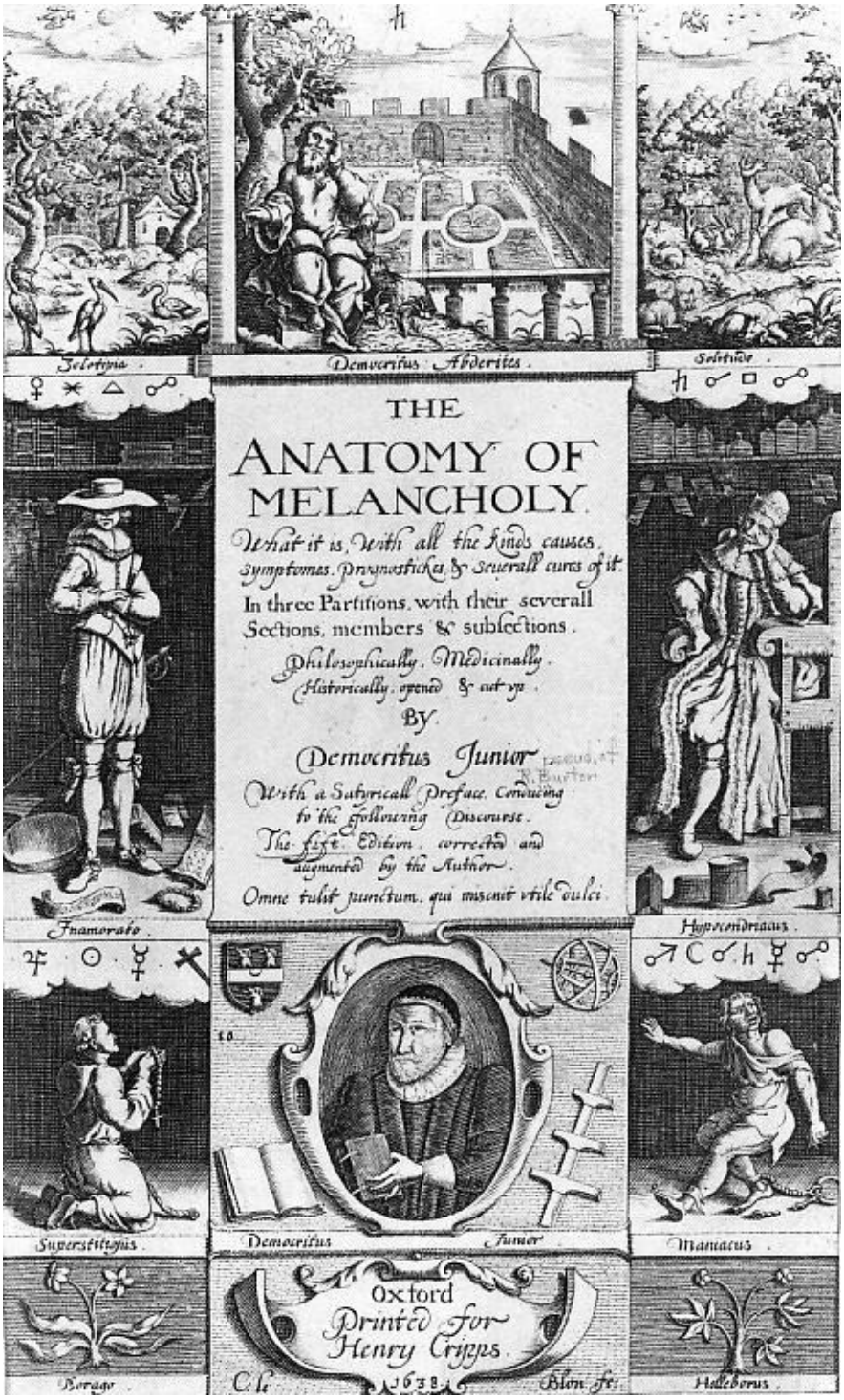
Tüm bu zaafiyetlerine karşın Burton'un çalışmasını önemli kılan özelliklerin başında, melankoliyi sadece kişilere özgü, bireysel, bir *hastalık* olmaktan çıkararak, toplulukları, toplumları, şehirleri, devletleri ve ülkeleri kapsayacak bir *uyumsuzluk* hali olarak genelleştirmesi gelmektedir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak melankoli, adeta insanlığı tehdit eden bir salgın hastalık gibi, kötü ve adaletsiz bir düzenin ortaya

---

[1047] *Anatomy of Melancholy* gibi yak bin üç yüz sayfalık bir eserin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapabilmenin zorlukları malumlarıdır. Sadece, 'Giriş' hariç, ilk kitapçıkta seksen civarında ana bölüm, bölüm, alt bölüm ve kısım sözkonusudur. Kitabın bütününe eşlik eden yaklaşık altı bin sekiz yüz açıklayıcı dip notun varlığı göz önünde bulundurulduğunda, yazar tarafından eserde ne denli ayrıntılı bir enformatik yapılanmanın inşa edildiği anlaşılabilir. Biz olabildiğince çalışmamızda, bu hacimli eserin konumuzla içeriği daha fazla örtüşen bölümlerini anmak, gerekli olduğunda sınırlı ölçüde açmak şeklinde bir yöntemi benimsedik.

[1048] *Anatomy of Melancholy*'nin Ulrich Horstmann tarafından yapılan çevirisine yazılmış 'Son Söz'den 1991, s. 342.

çıkmasına, dahası sürdürülmesine olanak vermekte, dolayısıyla kaosa zemin hazırlamaktadır.



Resim 22

Aşağıda göreceğimiz üzere Burton, toplum yaşamında, devlet kurumlarında, insanın var olduğu her ortamda melankolinin yaygınlaşması ile kaçınılmaz hale gelen uyumsuzluk ve düzensizliğin ilacı olarak ütopyaların gerçekleştirilmesini tek çare olarak görür. Yine, yaşadığımız dünyanın tümüyle melankolik olduğuna dair inancı nedeniyle, Aristoteles ile yerleşen ve yaklaşık iki bin yıldır süregelen, melankolinin biricik ve ayrıcalıklı olduğuna dair statüsel konumunu tartışmaya açar. Bunu yaparken objektif olabilmek adına, daha önce melankoli hakkında ortaya konmuş *tüm* görüşleri ayrıntılı biçimde okuyucunun bilgisine sunar. Bu çabaları tümüyle tek bir hedefe yöneliktir; Antik dünyanın yaratıcı öfkesi ile Erken Hıristiyanlığın *acedia*'sını, Plâton'un Tanrı vergisi çılgınlığı ile Rönesans bireyinin yanlızlığını bir araya getirerek, melankoliyi 'kişi'ye özgü kimliğinden kurtarıp, ona toplumsal bir 'üst kimlik' kazandırmak. Böylelikle kendisinden önce yapılan melankoli/k tanımlarına özgü *hastalık* kavramını toplumun tüm kesimlerine ve kurumlarına nüfuz etmiş bir *zafiyet* haline dönüştürmekle, hâlihazırda içinde yaşadığımız 'düzen'nin' sürdürülebilirliğini sorgular. Kuşkusuz onun ütopya arayışları, melankolinin var olmadığı, yeni bir *gezegen* bulma, giderek *yaratma* umudunun sonucudur.

Burton[1049] için insan Tanrı tarafından yaratılmış en değerli varlık, doğanın bir mucizesidir. Ancak bu değerli varlık şeytana uyup Tanrı katından kovulunca, yükseldiği yerden düşmüş bu kez 'dünyanın en sefil yaratığı'[1050] haline dönüşmüştür. İşlediği günah nedeniyle ilk insan Âdem'den bize miras kalanlar ise hastalıklar ve ölümdür. Yeryüzünde insanların canına mal olan salgın hastalıklar, kuraklık, açlık, sel felâketleri gibi her türden müsibet bu düşüşün sonucudur. Ancak dünyayı adeta bir harabeye çevirerek yaşanmaz kılan tüm bu olumsuzlukların nedeni insanoğlunun yine kendisidir.[1051]

Melankoli tanımında Antik Yunan geleneğine bağlı kalan Burton, kavramın Yunanca kara safra anlamına gelen *melaina cole*'den türetildiğini belirtir. Melankoli'nin hastalık ortaya çıkması ve seyri konusunda Galenos, Efesli Rufus, Aretaeus'un yanısıra çok

---

[1049] Aksi belirtilmedikçe bundan sonra *The Anotomy of Melancholy*'den yapılan alıntılar *Gutenberg.org*'da yer alan elektronik sürümden (2004) yapılacaktır.
[1050] "*one of the most miserable creatures of the world.*" (Sect.I/ Memb.I/ Subsect.I)
[1051] (Sect.I/ Memb.I/ Subsect.I)

sayıda eski hekim ve filozofun görüşlerine yer verir. Ancak kendisi doğrudan, yeni bir melankoli tanımı yapmaktan kaçınır. Melankoliyi, genel kabul gören yaklaşımlara uygun düşen biçimde; nedensiz bir endişe ve bezginlikle kendini belli eden, ateşin eşlik ettiği bir çılgınlık hali olarak tanımlamak konusunda ise aceleci davranmaz. (Sect.I/Memb.I/Subsect.II) Melankoli'nin hangi organdan kaynaklandığı konusunda kendisinden önce ortaya atılan görüşleri değerlediren Burton, son tahlilde bir akıl hastalığı olması nedeniyle ve genel kanıya uygun olarak, beyinden kaynaklanması olasılığını kalbe göre daha yüksek görür. (Sect.I/Memb.III/Subsect.II)

10.2.2. *Anatomy of Melancholy*'de Nedenler, Belirtiler ve Yatkınlıklar

Birinci Kitapçık'ta (*The Frist Partition*) incelediği melankolinin nedenleri üzerine ayrıntılı açıklamalara geçmeden önce 'yatkınlıklar'[1052] konusunda bazı tespitlerde bulunur. Buna göre melankoli hastası olabilecek insanları riskli organlarına ve konumlarına göre gruplandırmak mümkündür: Doğumlarında Ay, Satürn ve Merkür gezegenlerinin olumsuz etkisine maruz kalanlar, aşırı sıcak veya soğuk iklim koşullarında yaşayanlar, melankolik ebeveynlere sahip olanlar, ölçüsüz, koyu tenli veya kanlı bir mizaçda olanlar. Yine küçük kafalı, ısınmış kalpli, nemli beyinli, sıcak bir karaciğer ve soğuk bir mideye sahip olanlar veya uzun süre hastalık çekmiş olanlar ile doğuştan yanlızlar, büyük âlimler, derin tefekküre dalanlar ve eylem adamı olmayanlar.[1053] Melankoli cinsiyetleri de farklı biçimde etkiler; kadınlar arasında erkeklere göre daha az görülmekle birlikte vakalar erkeklere göre daha ağır seyreder. Yılın en çok sonbahar mevsiminde görülen melankoli yaşlılık dönemine özgü bir hastalık olmakla birlikte genç yaşlardakileri de pençesine alır. (Sect.I/ Memb.III/Subsect.II)

[1052] Bu bölümün başlığı "SUBSECT. II.-- *Of the Part affected. Affection. Parties affected.*" Satırbaşı ayrımında ise "*Parties affected"* yer almaktadır. Biz burada 'yatkınlıkları', sadece organları değil, metinde sayılanların tümünü kapsayacak ve elverişli, müsait anlamlarına da gelen bir bağlamda kullandık. Ulrich Horstmann'ın Almanca çevirisinde bölüm başlığı, "*Die affizierten Organe und anfälligen Gruppen*" olarak çevrilmiştir. (Burton, 1991, s. 147)

[1053] "*Such as have the moon, Saturn, Mercury misaffected in their genitures, such as live in over cold, or over hot climes: such as are born of melancholy parents; as offend in those six nonnatural things, are black, or of a high sanguine complexion, that have little heads, that have a hot heart, moist brain, hot liver and cold stomach, have been long sick: such as are solitary by nature, great students, given to much contemplation, lead a life out of action, are most subject to melancholy*." (Sect.I/Memb.III/Subsect.II)

Burton, saydığı bu yatkınlık ölçütlerinin, kimi hekimlerin yazılarında verdiği örnekler incelendiğinde, aslında çok da anlamlı olmadığını belirtir: neşeli, canlı insanların, karamsar, endişeli ve hüzünlü bir mizaca sahip olanlara göre daha melankoliye yakalandıklarının doğru bir tespit olmadığını belirterek er-Râzî'nin en parlak ve eğitimli zekâların bu hastalığa karşı başkalarından korunaklı olmadıkları yönündeki düşüncesini aktarır. Bu noktada kendi görüşünü ise şöyle özetler; hiçbir mizaç, durum, cinsiyet veya yaş melankoliye karşı koruma sağlamaz, sadece deliler (*fools*) ile Stoacıların melankoliye karşı bağışıklıkları olduğunu belirtir. (Sect.I/Memb.III/Subsect.II)

Melanakoliyi türlerine göre ayrımlama konusunda çağdaşı ve kendisinden önceki yazarları eleştiren Burton, melankolinin akıl hastalıklarıyla (*madness*) aynı kefeye konduğu ve aralarındaki temel farklılıklar belirtilmediği gibi, sadece bir derecelendirmeyle yetinildiğini belirtir. Efesli Rufus, Montanus, Savonarola, Melanchthon gibi yazarların melankolinin kaynaklandığı yer, nedenleri ve türleri üzerine görüşlerinden örnekler veren Burton, sonuç itibariyle melankolinin üç faklı bölgeden çıktığına ilişkin genel kabulü aynen sürdürür: melankolinin ilk biçimi beyinden kaynaklanan 'kafa melankolisi'dir (*head melancholy*). İkincisi, kara safra dengesinin bozulması sonucunda tüm bedeni etkisi altına alan türdür. Üçüncüsünün ise bağırsaklar, karaciğer veya dalaktan kaynaklandığını, hipokondrik veya şişiren melankoli (*windy melancholy*) olarak tanımlandığını belirtir. (Sect.I/Memb.III/Subsect.IV)

Hacmi ve ansiklopedik içeriğiyle Yaşlı Plinius'un Doğa Tarihi'ni çağrıştıran *Anatomy of Melancholy*'de melankolinin nedenleri (*Causes of Melancholy*) önemli bir yere sahiptir. Burton'a göre yaşadığımız evrende hemen *her şey* melankoliye neden olabilir. Her ne kadar başlıkları kadar içerikleriyle de, Erken Yeniçağ Avrupası'nın düşünsel atmosferine ışık tutabilecek çok sayıda ipucu içermekle birlikte, çalışmamızın sınırları nedeniyle sayılan tüm nedenlerin ayrıntılarına girme şansına sahip değiliz. Ancak başlıklarına göre nedenlere hızlı bir göz attığımızda, ne denli geniş bir yelpaze ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılır. Tanrı veya melekleri, yıldızlar, doğaüstü güçler, cadılar ve

büyücüler, yaşlılık, ırisyet yoluyla kazanılmış mizaç,[1054] yanlış beslenme, beslenme miktarı, kötü hava, yanlızlık, aylaklık, tembellik, uyku düzeni, aşırı tutkular, duygusal dalgalanmalar, hayal gücü, korku, hüzün, endişe, utanç, mahçubiyet, kıskançlık, nefret, kötülük, öfke, cansıkıntısı, keyifsizlik, sıkıntı, yoksunluk duygusu, hırs, tamah, açgözlülük, pintilik, eğlenceye düşkünlük, aşırı sevinç, böbürlenme, snırsız bilme/öğrenme isteği, fakirlik, yoksulluk, eğitim, yakınların kaybı ve her türlü bedensel iptilâ.

Kuşkusuz yukarıda önemli bir bölümünü sıraladığımız melankoli nedenleri incelendiğinde, 'insanî zaafiyetler'den çok daha fazlasını kapsadığı anlaşılacaktır. Burton, Yedi Ölümcül Günah'ta şekillenen insana özgü zafiyetlerin yanı sıra, ırsiyet, doğal çevre, toplumsal ve sosyal koşullar, doğaüstü/dışı güçler, Hıristiyan etiği ve beden sıvılarını nedenler kataloğuna dâhil ederek, kendisine gelinceye kadar kimsenin tahayyül dahi edemediği kadar geniş kapsamlı ve yeni bir 'melankoli tanımı' yapar. Aşağıda irdelemeye çalışacağımız üzere, melankoliyi yaşanılan dünyadaki en büyük uyumsuzluk kaynağı olarak gören Burton'un bu denli geniş kapsamlı bir nedenler hiyerarşisi inşa çabası, mevcut dünyaya alternatif bir evren (ütopya) arayışlarının doğal sonucudur.

Melankoli'nin nedenlerinin genel olarak doğal[1055] ve doğaüstü (*supernatural*) olarak ikiye ayıran Burton, doğaüstü nedenlerin Tanrı veya meleklerinden veya Tanrı'nın icazetiyle şeytan ve onun işbirlikçilerinden kaynaklandığını belirtir. Tezini daha sağlam temellendirebilmek için Hippokrates'e başvurarak, hekimlerin bir hastalığın doğal veya doğa dışı nedenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını ayırt etmelerinin ne denli önemli

---

[1054] Burton melankolinin bütünüyle veya kısmen ırsiyet yoluyla kazanılmış kalıtımsal bir hastalık (*hereditary disease*) olduğuna inanır. (Sect.II/Memb.I/Subsect.VI) Yine aynı bölümde, bahsi geçen kalıtımsal hastalıkları olanlara, Kilise ve devlet tarafından birbiriyle evlenme yasağı getirilmesi, bu gibi şahısların kan bağı olmayanlarla evlenmesinin sağlanması gerektiğini belirtir: "*For these reasons, belike, the Church and commonwealth, human and Divine laws, have conspired to avoid hereditary diseases, forbidding such marriages as are any whit allied*;"
Kanımızca, 17. yüzyılın ilk çeyreğinde Burton tarafından 'genetik miras'a yapılmış bu vurgu önemlidir.

[1055] Burton melankolinin doğal nedenlerini birincil ve genel ya da (başka bir ifadeyle) ikincil ve daha sıradan olmak üzere ikiye ayırır ve kürevi semanın, gezegenlerin, yıldızların ve benzerlerinin melankoli yaratma gücünü doğal nedenler arasında sayar. "*NATURAL causes are either primary and universal, or secondary and more particular. Primary causes are the heavens, planets, stars, &c*." (Sect.II/Memb.I/Subsect.IV)

olduğuna dair görüşüne atıfta bulunur.[1056] Yine Paracelsus'un ruh hastalıklarının (*spiritual diseases*) tedavisinin, geleneksel yöntemlerle yapılamayacağı, sadece ruhsal (*spiritually*) çözümlemelerle sonuç alınabileceğine dair görüşünü yineleyerek doğaüstü güçlerden kaynaklanan melankolinin teşhis ve tedavisinin doğru yapılması gerektiğine dikkat çeker. (Sect.II/Memb.I/Subsect.I)

Melankoli doğası gereği olumsuzluk içerdiği için, başta şeytan ve demonları olmak üzere tüm kötücül güçlerin varlığından etkilenmemesi düşünülemez. Burton da, bir yandan çağlar boyunca Kilise Büyükleri'nin, filozofların ve hekimlerin kötücül güçlere karşı mücadelesi överken, diğer yandan farklı coğrafyalardan insanları etkisine alan şeytanın, demonların, cadıların ve büyücülerin etkisiyle nasıl melankoli tuzağına düşürüldüklerinden örnekler verir. (Sect.II/Memb.I/Subsect.II-III) Ama diğer yandan, 'melankoli nedeni olarak yaşlılık' bahsinde (Sect.II/Memb.I/Subsect.V), Johann Weyer ve Ulrich Molitor'un görüşlerine atfen, yaşlı, yoksul, kimsesiz kadınları da (cadıları), zavallı birer melankoli kurbanı olarak görür. Burton, yaşamak için dilenmekten başka şansları olmayan bu yaşlı kadınların bedenlerindeki kara safra miktarındaki artış nedeniyle gördükleri halüsünasyonların esiri olduklarını ve kendilerine atfedilen suçları işlediklerini kabullendiklerini belirtir. Aslında iddia edildiği üzere hiçbir zaman komşularının ineğini sütten kesmemiş, kedi, köpeğe dönüşmemiş, uzun gece yolculuklarına çıkarak kara büyü ayinlerine katılmamışlardır. Johann Weyer'in de belirttiği üzere bu kadınlar mucize yaratabilme yeteneğine sahip olmayan, oturdukları yerde kendilerinden geçen, akıllarını yitirmiş cezai ehliyeti olmayan zavallılardır. Dolayısıyla bütünüyle doğal nedenler ve şeytani bir oyun (*natural causes, the devil's policy*) sözkonusudur.[1057]

[1056] Daha önceki bölümlerden anımsanacağı üzere ilk kez Hippokrates, epilepsi hastalığının doğaüstü güçlerin marifetiyle değil bütünüyle beyinden kaynaklanan bir rahatsızlık olduğunu belirtmiştir.

[1057] Robert Burton'un Johann Weyer ve Ulrich Molitor'u kaynak göstermek suretiyle değindiği bu konu, Avrupa'da cadı avlarının tepe noktasına ulaştığı dönem başta olmak üzere 16. ve 17. yüzyılda sürekli gündemde kalmış ve başta teologlar, demonologlar (hukukçular) olmak üzere, şairler, sanatçılar tarafından yoğun biçimde tartışılmıştır. Kuşkusuz Burton, cadılık ile melankoli arasında doğrudan kurduğu ilişki nedeniyle, cadı avı karşıtı kampta yer alan hekim Weyer'in görüşlerini, ilk kez 1563 yılında Latince yayımlanan *De Praestigiis Daemonum*'dan hereketle kendine örnek almıştır. Ancak cadıların melankoliye 'yatkın' olduğu konusunda ilk kez görüş bildiren, *Malleus Maleficarum*'un (*Cadıların Çekici*) yazarı Dominken engizitör Heinrich Kramer (Institoris)'dir. Kramer, Satürn gezegeninin melankolik ve kötücül etkileriyle bilinen doğasına dikkat çekerek, demonların her zaman cadılığa yatkın (*Disposition*) insanları melankolikler arasından bulabildiğini belirtir. (Kramer, 2000, s. 206; 222) Bu yaklaşım *Malleus Maleficarum*'un yayınlanmasını (1486/87) takip eden yaklaşık iki yüz yıl boyunca geçerliliğini koruyacaktır. Kramer'in cadılığa *istidatlı* melankolikler teorisi beden sıvılarıyla

Antikçağ'dan itibaren, her türlü hastalığın büyük ölçüde yaşam tarzından kaynaklandığı ve bunda da kötü ve aşırı beslenmenin (*Quantity of Diet*) önemli bir payı olduğuna dair inanç 17. yüzyıla gelindiğinde hâlâ önemini korumaktadır. Robert Burton da, kötü beslenmenin tüm hastalıkları davet ettiğini söyleyecek denli bu geleneğe bağlıdır.[1058] Galenos, İbn Sina, Ali bin el-Abbâs el-Mecusi (Halyabbas), Villanovalı Arnold ve daha başka birçok hekimin sağlıklı beslenmenin önemine dikkat çeken kitaplar yazdığını belirten Burton, doğal olarak, melankoli ile beslenme arasında ilişki kurar. Daha sonra farklı hayvanların etleri, süt, balıklar, sebzeler ve meyvalar, su, alkollü içecekler, yemişler, baharatlar ve ekmek üzerine ayrıtılı bilgiler vererek, besinlerin akıllıca seçilmedikleri takdirde nasıl melankoliye neden olduklarını açıklar. (Sect.II/Memb.II/Subsect.I-II-III)[1059]

Şayet melankoli, son tahlilde, beden sıvılarından herhangi birindeki (kara safra) artış (dengesizlik) sonucunda ortaya çıkan bir hastalıksa, kontrolu sağlığın korunması açısından büyük önem taşımaktadır. Kuşkusuz sorun Antikçağ'dan itibaren, sağlığı bozucu etki yapan her türlü *fazla* sıvının bedenden atılması üzerine temellendirilmiş olup, melankoli nedeni olarak kara safra (veya safra fazlalığı) da buna dâhildir. Her ne kadar Antik tıbbın büyük önem verdiği kanın *keşfi*, diğer beden sıvılarından sonra olsa da, yaşama güç veren (*sanguis*, Lat.) sıvı olarak kana büyük önem atfedilecektir. Kanın sıcak doğasının yaşam verdiği inancı 17. yüzyılda hâlâyaygın bir kabul görmekle birlikte, fazlalığının bedende yaratacağı dengesizlik hâlâ önemli bir sorundur.

---

ilişkilendirilerek, yaşamının son yıllarında Weyer'in hocası da olan Nettesheimli Agrippa'nın da katkılarıyla, 15. yüzyıldan itibaren hümanist Rönesans melankoliğine dönüştürülmesi ve fazla gecikmeden cadı avı karşıtları tarafından benimsenmesine olanak sağlayacaktır. (Behringer, 2007)
Cadılıkla suçlananların aslında birer melankolik ve/veya akıl hastası oldukları, dolayısıyla cezai ehliyetleri olmadığına dair Johann Weyer tarafından ilk kez 16. yüzyılda dillendirilen görüşün çok önemli sonuçları olacaktır.

[1058] "*That a man may say, this diet is the mother of diseases*, (…)"(Sect.II/Memb.II/Subsect.I)

[1059] Burton bu alt bölümlerde uzun uzun farklı kültürlerde yeme-içme alışkanlıkları üzerine bilgiler verir. Türklerde bu değerlendirmelerden, kızartmaya olan düşünkünlükleri ve düzenli afyon kullandıkları bilgisiyle, payına düşeni alır. "*The Turks, saith Busbequius, delight most in fried meats*." "*The Turks, saith Bellonius, lib. 3, c. 15, eat opium familiarly, a drachm at once, which we dare not take in grains.*" (Sect.II/Memb.I/Subsect.III). Burton ilk alıntıda referans verdiği, Türkiye'de Habsburg Hanedanı'nın elçisi olarak Kanuni Sultan Süleyman döneminde görev yapmış diplomat ve botanikçi Flandernli Ogier Ghislain de Busbecq (1522-1592); ikinci alıntıda bahsi geçen Pierre Belon (1517-1564) ise Fransız bir doğabilimcidir.

Tipik bir Yeniçağ hekimi olarak Burton, başta kan ve kara safra olmak üzere tüm beden sıvılarındaki artışı (sperm, ter) melankoli nedeni olarak görür. Dahası dışkılama alışkanlıklarındaki bozulma (kabızlık), terleyememe, erkeklerin bedenlerinde uzun süre atılmadan biriken sperm, kadınların aybaşı kanamalarının kesilmesi melankoliye neden olur. İÖ 6. yüzyıldan beri vücuttaki başta kan olmak üzere diğer sıvıların fazlalığı hastalık nedeni olarak görülmekle birlikte, tek bir hastalık (melankoli) ile bu denli doğrudan bir ilişki kurulması tıp tarihinde nadir olarak görülmüştür.

Burton'a göre şayet fazlalaşan sıvı, kadınların aybaşı dönemleri, erkeklerde düzenli cinsel ilişki örneğinde olduğu üzere, doğal yollarla bedenden atılamıyorsa adeta zehir haline dönüşür; bununla birlikte terleme kurları, hacamat (*bloodletting*), banyolar, müshil gibi doğal olmayan yöntemlerle vücuttan atılmasında sakınca yoktur. Doğal yollardan bedenden atılamayan kan, sperm gibi sıvıların yarattığı melankoliye örnek olarak keşişleri, yaşlı dulları, adetten kesilmiş kadınları, hemoroidi tedavi edilenleri gösterir. Burton anlattıklarını gerekçelendirmek üzere Antikçağ ve Helen Tıbbı'ndan, Arap-İslam Dünyası'ndan çok sayıda ünlü hekim ve filozoftan örnekler vermekle birlikte, aşırı cinsel isteğin melankoli nedeni olduğunu, Galenos ve İbn Sina'yı tanık göstererek belirtmeyi de ihmal etmez. (Sect.II/Memb.II/Subsect.IV)

Yaşamın kurucu elementlerinden biri olarak hava Burton'a göre,[1060] aynı zamanda melankoli yaratan önemli unsurlardan biridir. Öncelikle sıcak iklimlerde yaşayanlar arasında melankoli daha çok gözükür; çünkü aşırı sıcak beyni etkileyerek aşırı ısınmasına neden olur. Birçok hacının Hayfa ile Kudüs arasında sıcaktan delirmelerinin nedeni yine bu aşırı sıcaktır. Türkler bu nedenle büyük türbanlar (*great turbans*) takarak sıcaktan korunurlar. Diğer yandan sıcak kadar olmasa da, aşırı soğuğun melankoliye neden olduğu söylenebilir. Ancak en kötü havalar bataklıklar, durgun su birikintileri, çöp yığınları, çöp çukurları, hayvan leşlerinden yükselen ağır ve boğucu olanlardır. Burton, Galenos ve İbn Sina'yı da tanık göstererek bu türden ortamlardaki havaların melankoli, veba ve daha başka illetlerin nedeni olduğunu belirtir.[1061]

[1060] "*Such as is the air, such be our spirits; and as our spirits, such are our humours*." (Sect.II/Memb.I/Subsect.V)

[1061] Burton bu bölümde farklı coğrafyalardan verdiği kötü hava örneklerine birçok Türk kentini ve İstanbul'u da dâhil eder ve sokaklardaki leşlerin ağırlaştırdığı havayla tanındıklarını belirtir. "*Many cities*

Burton'a göre aylaklık ve tembellik melankoliye zemin hazırlayan kişilik özellikleridir. Aşırıya kaçan aylaklığın sonunda melankoliye dönüşmesi kaçınılmazdır. Toplumun her kesimini tehdit eden yanlızlık kimi zaman zorla insanları pençesine alırken kimi zaman da kişi bilinçli olarak yanlız olmayı seçer. Tarihte yaşanmış birçok örnekten de görüleceği üzere aşırı yanlızlığın kişiyi melankolinin kollarına itmemesi mümkün değildir. Burton burada zorunlu (*enforced*) yanlızlıkla, seçilmiş/bilinçli (*voluntarily*) yanlızlık arasında ayrım yapar ve zorunlu yanlızlığa örnek olarak, neredeyse bir batıl itikat olarak tanımlanabilecek, yalıtılmış, sıkı bir Katolik disipliniyle yaşamak zorunda olan Kartuserler Tarikatı'nın keşişlerini örnek gösterir. Yanlızlık her zaman endişe, korku, kuşku, utanç, cesaretsizlik, yaşamdan bıkkınlık gibi duyguları beraberinde getirdiği için, ister zorunlu olsun ister bilinçli, sonunda melankoli kaçınılmazdır.

Melankoliklerin çoğu zaman kendi yarattıkları bir hayal dünyasında yaşadıkları ve giderek gerçekte varolmayan bu dünyayı inşa etme çabasına girdikleri iddia edilmiştir. Burton *Anatomy of Melancholy*'de, melankoliklerin hayal güçlerini (*imagination*)[1062] kullanarak neler yapabildiklerden örnekler verir ve *imagination*'ın şaşırtıcı güçleri, harika sonuçları olan bir şey olarak tanımlar.[1063] Burton insanların hayal güçlerinin harekete geçmesinde doğaüstü güçlerin önemli bir payı olduğunu savunur. Hayal gücünün insanları nasıl etkilediğine dair örnekler verirken ise, daha önce değindiğimiz melankolik cadılar konusuna takrar döner. Bu yaşlı kadınların akıllarını tutsak ederek, adeta hayal etme güçlerini ele geçiren şeytan ve emrindeki demonların onlara istediği şeyleri yaşattığını belirtir. Cadıların kara büyü ayinlerine katıldıklarını, gece yolculukları yaptıklarını, cinsiyet değiştirdiklerini, kurda, eşeğe, köpeğe dünüştüklerini iddia etmeleri ve bunu gerçekten yaşamış gibi anlatmaları *imagination*'ın bu olağanüstü gücü sayesinde olmaktadır. Hayal gücünün böyle yanlış yollara sapmasında batıl itikatların ve sapkın inançlara yönelmenin önemli etkisi olduğunu belirten Burton, tezini kuvvetlendirmek için çok sayıda teolog, düşünür ve hekimin yanı sıra Wierus'un

---

in Turkey do ***male audire*** *in this kind: Constantinople itself where commonly carrion lies in the street*." (Sect.II/Memb.I/Subsect.V)

[1062] *Redhouse*'da *imagination* kelimesinin anlamı; hayal gücü; muhayyile, imgelem; hayal, tasavvur; kuruntu olarak verilmektedir. Bu bağlamda *imagination'*ın hayal gücünü aşan bir anlam bütünülüğüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

[1063] "*Of the force of Imagination"* (Sect.II/Memb.III/Subsect.II)

(Johann Weyer) hastalıklı fanteziler yaklaşımından destek alır. (Sect.II/Memb.III/Subsect.II)

Burton'un bir 17. yüzyıl hekimi, din adamı ve yazarı olarak yaşadığı çelişkilerin en çarpıcı örneklerinden birisi, bazı hastalıklara önerdiği tedavi yöntemleridir. Burton diş ağrısı, gut hastalığı, kuduz, sara ve benzeri bazı hastalıkların muskalar yazarak, sihirli kelimeler ve büyü formülleri kullanarak tedavi edilebildiğini savunur.[1064] Ancak akabinde, tüm dünyanın da bildiği üzere, bu kocakarı yöntemlerinin asılında tedaviye etkisinin olmadığını, asıl gücün İtalyan filozof Ponpanatius'un belirttiği üzere, beden sıvılarını ve yaşam gücünü harekete geçiren tasavvur gücü ve inanç olduğunu ilâve eder.[1065] Aynı şeyin büyücüler (*wizards*) ve şarlatanlar (*mountebanks*) tarafından uygulanan sözde tedaviler ve büyü pratikleri içinde geçerli olduğunu ilâve eder.[1066] Burton'un hayal gücüne atfettiği önemi melankoli hastalığı ile sınırlayabilmek mümkün değildir; ona göre *Imagination* yaşamda her şeyi değiştirebilme gücüne sahip bir anahtar konumundadır. Her ne kadar Burton melankolikler ile sınırlasa da, bu bölümde görüldüğü üzere, zaman zaman verdiği örnekler bu algıyı teyid eder.[1067]

Kuşkusuz yukarıda ana hatlarıyla saymaya çalıştığımız konumuz açısından önemli görülenler dışında Burton, geleneksel sayılabilecek melankoli nedenlerini de ayrıntılı biçimde değerlendirir. Korku, endişe, hüzün, elem, keder, öfke, kıskançlık, nefret, pintilik, utanç, böbürlenme gibi insanî huy ve zaafiyetler başlıbaşına birer melankoli nedenir.

[1064] "*We see commonly the tooth-ache, gout, falling-sickness, biting of a mad dog, and many such maladies, cured by spells, words, characters, and charms*,(…)" (Sect.II/Memb.III/Subsect.II)

[1065] *"All the world knows there is no virtue in such charms or cures, but a strong conceit and opinion alone, as Pomponatius holds,'which forceth a motion of the humours, spirits, and blood, which takes away the cause of the malady from the parts affected'."* (Sect.II/Memb.III/Subsect.II)

[1066] Burton'un burada hekim ve ruhban kimliklerinin çatıştığına şahit oluyoruz. Bir yandan *hurafe* olarak tanımladığı yöntemlerin, tedavi etme gücüne sahip olduklarına inanırken, diğer yandan, son tahlilde, yine doğaüstü bir güce dayalı olarak ortaya *imagination*'ın beden özsularını etkilediğini savunmaktadır.

[1067] Bu konuda yine ilginç bir örnek Burton'un, neden yaşlı kadınların ve cadıların çocukları etkiledikleri, giderek büyüledikleri sorusuna verdiği yanıttır. Burton, Weyer, Paracelsus, Cardano, Campanella gibi hekim ve filozofları da refere ederek, kısmen de olsa bu etkilenmede *imagination* gücünün etkili olduğunu belirtir: "*Why do witches and old women fascinate and bewitch children: but as Wierus, Paracelsus, Cardan, Mizaldus, Valleriola, Cæsar Vanninus, Campanella, and many philosophers think, the forcible imagination of the one party moves and alters the spirits of the other.*" (Sect.II/Memb.III/Subsect.II)

Burton'a göre melankoli başka hastalıklarla birlikte ortaya çıkabilir, çoğu zaman meslekî tecrübeler bile teşhis de yanılgılara engel olamaz. Bu nedenle melankoli ile diğer hastalıklar arasında ayrım yapabilmek her zaman mümkün değildir. (Sect.II/Memb.III/Subsect.IV) Burton melankolinin belirtilerini genel olarak bedensel[1068] veya ruhsal[1069] olmak üzere ikiye ayırır. Ancak daha sonra bazı özel belirtileri de sıralar.[1070] Fiziksel belirtiler çoğunlukla kara safranın soğuk-kuru veya sıcak-kuru doğasından kaynaklanan yatkınlıklar nedeniyle ortaya çıkar; yemeğe düşkün olmalarına rağmen zayıf bir beden, gözleri çukuruna kaçmış bezgin bir yüz, kara, buruşuk, solgun bir cilt, uykusuzluk, cinselliğe aşırı düşkünlük en önemli melankoli belirtileridir. Fiziksel olanlar dışında kalanlar, melankolinin ruhsal düzlemde ortaya çıkan belirtileri olarak yukarıda saydığımız nedenler ile örtüşür. Örneğin uzun süreli endişe, keder, huzursuzluk ve vesvesenin sonunda melankoliyle sonuçlanması kaçınılmazdır. Burton bu noktada bir kez daha, her zaman başvurduğu üçlüye döner ve Hippokrates, Galenos ve İbn Sina'yı tanık gösterir. (Sect.III/Memb.I/Subsect.II)

Robert Burton'a göre melankoli hem ruhu hem de bedeni etkileyen bir hastalık olduğu için tedavisinde, kendisi gibi ruhban sınıfından gelme hekimler daha başarılı olmaktadır. Nasıl tek başına teologlar bu karışık ve çok yönlü hastalığın tedavisinde yol kat edemez ise, yine hekimlerin bir başlarına yapabilecekleri fazla bir şey yoktur. (Burton, 1991, s. 38) Melankolinin tedavisi konusundaki görüşleri, nedenleri ve belirtileri kadar net olmayan Burton, İbn Sina'ya atıfta bulunarak, şayet kalıtımsal değilse ve erken döneminde teşhis edilebilmişse melankoliyi tedavi şansı olmayan bir hastalık olarak görmez. Ancak, her ne kadar bu konuda istisnalar olsa da, kronik, islah olmaz (*inveterate*) melankolinin tedavi edilebilme imkânı olmadığını belirtir. Bu hastalıkta ölümle sonuçlanan vakalar nadir olmakla birlikte, hastanın içine düştüğü ruh hali nedeniyle intihar ettiği sıkça görülür. Erkek hastaların tedavisinde başarıyı yakalamak kolay olmamakla birlikte, kadın hastalarda bu olasılık karşılaştırılamayacak denli düşüktür. Her iki cinsiyet için de konunun önemini vurgulamak için Montanus'un

---

[1068] "*Symptoms, or Signs of Melancholy in the Body*" (Sect.III/Memb.I/Subsect.I)
[1069] "*Symptoms or Signs in the Mind*" (Sect.III/Memb.I/Subsect.II)
[1070] Burton burada özel olarak tanımladığı, gezegenler, eğitim düzeyi, tüketim alışkanlıkları, başka hastalıklar, bazı meslekler ve benzeri faklı olgunun etkisiyle ortaya çıkan melankoli belirtilerini çok sayıda referansın yardımıyla ayrıntılı biçimde açıklar. (Sect.III/Memb.I/Subsect.III-IV), (Sect.III.Memb.I/Subsect.I-II-III-IV) ve (Sect.III./Memb.III)

melankoli hastaları üzerine karamsar görüşlerine dikkat çeker: Bu hastalık, pençesine aldığı kişeye genellikle mezara kadar eşlik eder. Hekimler melankoli hastasının acısını hafifletseler de, tümüyle tedavi edemezler, belirli bir süre ortadan kalkan belirtiler en olmadık bir nedenle tekrar, ama bu kez daha kuvetli ve etkili olmak üzere geri döner.[1071]

Melankolinin insana verdiği acı ve eziyetin hiç bir fiziksel hastalıkta yaşananlarla kıyaslanamayacağını savunan Burton; melankolinin insanoğlunun başına gelebilecek kötülüklerin en büyüyü olduğuna dair inancını yineler. Bu yargısını melankoliğin iflah olmaz bir illete yakalanmış olmasıyla açıklar; tüm diğer hastalıklarda tedavi için her zaman bir umut varken, melankoli kurbanı için gelecek söz konusu değildir, çünkü ilerleyen yıllar lehine gelişmez. Hasta yaşlandıkça melankoli daha da ağırlaşır, ne zaman ki, ölüm temelli kurtuluş için yardımına gelene kadar.[1072]

Robert Burton'un yaşadığı dönem (17. yy.), Avrupa'da intiharın özellikle eğitimli ve varlıklı kesimler arasında *moda* olmaya başladığı dönemin başlangıcına denk düşmektedir.[1073] Burton'da melankoliklerin çektikleri acıların tedavi olunamazlığından hareketle intihar olgusunu, çağlar boyu süren insana özgü etik bir sorun olarak irdeler ve her zamanki yöntemiyle bu konuda Antikçağ'dan beri ortaya koyulan görüşlerden örnekler verir. Plâton'dan, Seneca, Epikür, Cicero, Augustinus ve nihayet Thomas Morus'a uzanan çizgide farklı yaklaşımları ele alarak, intiharı ge(rek)tiren olguların zaman içinde değişip değişmediğini irdeler. İntihar üzerine yazılanlara verdiği uzun referanslara karşın, kendi görüşünü birkaç cümleyle üstü kapalı olarak verir. Burton'a göre intihar etmiş birisinin cesedi üzerinden bu eylemi için fikir yürütebilmek mümkün

---

[1071] *The cure is hard in men, but much more difficult in women. And both men and women must take notice of that saying of Montanus, consil. 230, pro Abate Italo, "This malady doth commonly accompany them to their grave; physicians may ease, and it may lie hid for a time, but they cannot quite cure it, but it will return again more violent and sharp than at first, and that upon every small occasion or error."* (Sect.IV/Memb.I)

[1072] *Dies adimit ægritudinem hominibus, in other diseases there is some hope likely, but these unhappy men are born to misery, past all hope of recovery, incurably sick, the longer they live the worse they are, and death alone must ease them.* (Sect.IV/Memb.I)

[1073] He ne kadar Durkheim (2002, s. 30), "(…) her toplum, tarihinin her anında intihar konusunda belli bir eğilime sahiptir." tespitinde bulunsa da, tipik bir Aydınlanma Çağ'ı hastalığı olarak intihar üzerine Georges Minos'un *İntiharın Tarihi* (2008) başlıklı değerli çalışmasının özellikle, " 'İngiliz Hastalığı'nın Doğuşu (1680-1720)" başlıklı bölümüne (s. 207-241) bakılabilir. Yine İntihar üzerine çağlar boyunca yazılmış metinlerden yapılmış bir derleme için bkz. Willemsen, 2007.

değildir; kaldı ki onun ruhunda kopan fırtınaları sadece Tanrı bilir. Bu nedenle yargılarımızda aceleci ve katı olmamamız gerektiğini belirtir.[1074]

10.2.3. *Anatomy of Melancholy*'de *Utopia* ve Melankolik Toplum'dan Çıkış Arayışları

Burton'un *Anatomy of Melancholy*'e yazdığı uzun 'Giriş' (*Democritus Junior to The Reader*)[1075] aynı zamanda ana eserden bağımsız bir 'Ütopya' metni olarak da okunabilir. Wolf Leppenis, 17. yüzyılda '*Utopia*'nın yarattığı etkinin, *Anatomy*'yi aştığını belirterek,[1076] J. R. Simon'a atfen, bu önemli metnin ütopyalar üzerine çalışan tarihçiler tarafından nasıl olupta ıskalandığını sorar. Burton'un 'Giriş' metninin İngilizce yazılmış ilk orijinal ütopya metni olduğu göz önünde bulundurulduğunda, konu daha da dikkat çekici bir boyut kazanmaktadır.[1077] (Leppenis, 1998, s. 21 vd.)

Daha önce değindimiz üzere Robert Burton, 'Giriş' bir yana bırakıldığında, *Anatomy of Melancholy*'nin tamamını melankoli hastalığının nedenleri, belirtileri, türleri, teşhis ve tedavisine ayırmıştır. Eserin bu yönüyle Antikçağ'dan itibaren melankoli, dahası akıl hastalıkları üzerine yazılmış 'her şeyi' kapsama iddiasında olduğu söylenebilir. Burton bu eseri, her ne kadar kendi melankolisini dindirmek, insanları melankoli illetinden kurtarabilmek amacıyla kaleme aldığını belirtse de, son tahlil de, melankolinin *düzen*

[1074] *Thus of their goods and bodies we can dispose; but what shall become of their souls, God alone can tell. (...)We ought not to be so rash and rigorous in our censures, as some are; charity will judge and hope the best: God be merciful unto us all.* (Sect.IV/Memb.I)

[1075] Robert Burton'un ütopya arayışlarına konu olan uzun giriş bölümüne seçtiği başlıktaki Demokritos kimliğinin metnin içeriğine ne denli uygun düştüğü konusunda çalışmamızın başlarında yer alan, Hippokrates ile Abderalı Demokritos ile karşılaşmasını konu alan bölüme bakılabilir. Yine neden Demokritos'u kendisine örnek aldığını anlatan satırlar için *Democritus Junior to The Reader'*a bakılabilir.

[1076] Ütopya yazınında esas patlama 18. yüzyılda yaşanacaktır. Gisèla Berkman, Aydınlanma idealinin ütopya geleneğine olan etkilerini şöyle açıklar: "Ütopyalardaki olağanüstü çoğalma (XVII. yüzyıldaki 8 kitaba karşın, XVIII. yüzyılda 70 kitap), bu edebi türün Aydınlanma zihniyeti içinde nasıl beslenmiş olduğunu gösterecektir." (Riot-Sarcey vb., 2003, s. 21)

[1077] Avrupa'da ütopya geleneğinin oluşmasına üç eserin, esin kaynağı olduğu söylenebilir. Bunlar Anton Francesco Doni'nin *I Mondi* (1553), Johann Valentin Andreae'nin *Christianopolis* (1619) ve Tomasso Campanella'nın Güneş Ülkesi (1623) isimli eserleridir. Ancak İngilizce yazılmış ilk ütopya olma özelliğine sahip *Democritus Junior to The Reader* (1621 ve 1638'e kadar *Anatomy of Melancholy*'de 'Giriş' olarak yer alan baskıları), kendisinden önce ve aynı dönemde More (1516), Andreae (1619) Campanella (1623) ve Bacon (1627) tarafından kaleme alınmış ütopyaları eleştirel bir gözle değerlendirme olanağı bulabilmiştir. (Kumar, 2005, s. 77) Thomas Morus'un *Utopia* ve piskopos Joseph Hall'ın *Mundus alter et idem*'inin (Farklı ve Aynı Dünya) 1551 ve 1609 yıllarında Latince'den İngilizce'ye çevrildiği göz önünde bulundurulduğunda, Burton'un metninin İngiliz dili açısından önemi daha iyi anlaşılır. (Lepenies, 1998, s. 22)

karşıtı[1078] karakterini ortaya koymak suretiyle yeni bir devlet tasarımının (ütopya) zorunluluğuna dikkat çeker. Çünkü mevcut devlet, İngiltere örneğinde olduğu üzere, zorba ve düzen karşıtı yapısıyla kontrol altında tutan güç, melankoli illetiyle kıyaslanabilir; bu da toplumsal mizacı bozan bir unsur olarak ortaya çıkar. (Starobinski, 2006, s. 249)

Uzun 'Giriş' metninin izlediği seyir şu şekilde özetlenebilir; *Democritus Junior to The Reader*'in yazılmasına neden gereksinim duyulduğu, melankolinin anlamı ve olumsuzluk doğuran sonuçları, dünyadaki her şeyin ne denli kötülüklerin, melankolinin, esiri olduğu ve melankoliden azade bir dünyanın varolup olamayacağı, şayet varolabilecek ise, ki bu Burton'a göre mümkündür, nasıl tasarlanması gerektiği.

Burton yaşadığı dünyanın eleştirisine, her gün şahit olduğu ve duyduğu kötülükleri saymadan önce, gözlemlerinin nesnelliğine vurgu yapmak istermişcesine, kendisinin bu kötü gidişatta, ne ailesi, ne de malı mülkü olduğu için kaygılanacak bir şeyi olmadığını belirterek başlar:[1079]

> Hergün, savaşlar, salgın hastalıklar, yangınlar, su taşkınları, hırsızlıklar, ölümler, katliamlar, meteorlar, kometler, ruhlar, mucizeler, hortlaklar, Fransa, Almanya, Türkiye, İran ve Polonya'da işgal edilmiş ve fethedilmiş şehirler, askere almalar ve savaş hazırlıkları, katliamlar ve yıkımlar, düellolar, batırılan gemiler, korsanlar ve denizde katliamlar barış antlaşmaları, kurulan paktlar, savaş hileleri ve yeni seferberlikler gibi, bu fırtınalı döneme zemin oluşturan yeni haberleri ve mutat söylentileri duyuyorum.[1080]

Daha sonra kendi girişiminin gereksiz olduğunu düşünenlere ve melankolinin varlığından şüphe duyanlara ne denli deli, melankolik ve çılgın bir dünyada

---

[1078] Burton *Democritus Junior to The Reader'*da melankolinin düzen (*order*) karşıtı karakterini vurgulamak için *disorder*'u, nadiren *chaos* kelimesini kullanmıştır. Almanca çevirilerde ve referanslarda ise *disorder*'a uygun düşen biçimde *Unordnung* kullanılmıştır. Bkz. "*Demokrit Junior an den Leser*" Horstmann, 1991; Leppenies, 1998, "*II Ordnung und Melancholie*" s. 9-45.
Starobinski (2006, s. 254) ise ütopyanın 'düzensizlik karşıtı, aklın hâkimiyetini öngören kimliğine dikkat çeker: "*Die utopische Ordnung stellt das gegenstück zu einer in Unordnung geratenen Welt dar; sie läßt die Vernunft wieder über jene Elemente herrschen, die vom allgemeinen Wahnsinn vernachlässigt wurden.*"

[1079] *The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 34.

[1080]"*I hear new news every day, and those ordinary rumours of war, plagues, fires, inundations, thefts, murders, massacres, meteors, comets, spectrums, prodigies, apparitions, of towns taken, cities besieged in France, Germany, Turkey, Persia, Poland, &c., daily musters and preparations, and such like, which these tempestuous times afford, battles fought, so many men slain, monomachies, shipwrecks, piracies, and sea-fights; peace, leagues, stratagems, and fresh alarms." (The Anatomy of Melancholy, 2009, s. 34)*

yaşadığımızı izaha girişir; çevremizde kim deli değildir ki, kimin melankoliden kendini bütünüyle kurtarabildiği söylenebilir. Her yaş, inanç ve karakter grubundan insanlar tarif edilemez bir uyumsuzluk (*out of tune*)[1081] içinde salınıp durmaktadır. Hiç kimsenin içine düştüğü delilik kapanından kurtulmasının mümkün olmadığını, Demokritos'a çılgın gözüyle bakan Abderalılar'ın önce kendi acınacak halleri üzerine düşünmeleri gerektiğini örnek olarak verir. (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 51) Burton metin boyunca her olumsuzluğa veya kötülüğe dikkat çektiğinde, kendisinden yaklaşık iki bin yıl önce yaşamış Demokritos'un çağdaşı olsaydı bu yaşananları nasıl yorumlayacağını sorgulamayı da ihmal etmez. [1082]

Dindarlık kisvesi altında yapılan tüm soytarılıklar, dinsel fanatizm, batıl itikatlar, insanların inançlarını sömüren tarikatlar, Kilise'nin müminleri istisimar eden tutumu Burton için en büyük kötülüklerdendir. Silahları imal etmek için havaya savrulan kaynaklar, savaşlar sonucunda ortaya çıkan yıkımlar, insanlara dostunu düşman eden kışkırtmalar, gelir adaletsizliği, aşırı tutkular, bencillik, ikiyüzlülük,[1083] şan şöhret için kaybedilen dostluklar, iktidar hırsı, sadece paranın sözünün geçtiği bir dünyada onur, şeref, hak, hukuk gibi kavramların anlamını yitirmesi ve benzeri daha nice kötülük insanoğlunun hayatının vazgeçilmez bir parçası olmuştur.[1084]

[1081] Almanca çeviride (Horstmann, 1991, s. 41), *Disharmonie* olarak yer alan orijinal metindeki *out of tune* kavramı, canı sıkılmış (*verstimmt*) anlamına gelmekle birlikte, metnin tümü göz önünde bulundurulduğunda amaçlananın düzensizlikten (*disorder*) hareketle ortaya çıkan uyumsuzluk (*disharmony)* olduğu söylenebilir.

[1082] Robert Burton'un metnin başlığını 'Genç Demokritus'tan Okuyucuya' (*Democritus Junior to The Reader*) olarak seçmesi kuşkusuz rastlantı değildir. Metin boyunca, hemşerileri tarafından çılgın olarak tanımlanan ve tedavi edilebilmesi için Hippokrates'den yardım istenen Demokritos'u, bütünüyle farklı olarak bir insan olarak tanımlar. Burton için Demokritos, akilliği ve sağduyusuna güvendiği dahası kendine örnek aldığı tek kimliktir. Yaşadığı dünyadaki toplumsal cinneti tanımlayabilmek için en önemli tutamak noktası Demokritos'un varlığıdır. '

[1083] Burton'a göre insanlar, meziyet olarak görülebilecek vasıfları çıkar ve gösteriş amacıyla kullanırlar. Gerçekte bahis konusu olan, kuzu postuna bürünmüş aslandır. "*One takes upon him temperance, holiness, another austerity, a third an affected kind of simplicity, when as indeed he, and he, and he, and the rest are "hypocrites, ambidexters," out-sides, so many turning pictures, a lion on the one side, a lamb on the other.*" (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 66)

[1084] Burton saydığı bu olumsuzlukları tarihten verdiği, kanlı savaşlar, hırslı yöneticiler, paragöz tüccarlar ve benzeri çok sayıda örnekle detaylandırır.

Burton'a göre dünyanın bu acıklı halinden sadece insanlar sorumlu değildir:[1085] Hayvanlar,[1086] bitkiler, devletler (krallıklar), kurumlar, hırslı yöneticiler, kentler, doğal felâketler, iklim özellikleri, tehlikeli komşular, ibadet alışkanlıklarındaki değişim, inançsızlık, doğaüstü güçler dahası her şey melankolinin bozucu etkisinden payına düşeni almaktadır. Kötü hava, Pisa ve İskenderiye örneklerinde görüldüğü üzere, başlı başına bir melankoli nedenidir. Libya ve Arabistan'ın ucsuz bucaksız çölleri, Hollanda'da yaşanan su baskınları insanları melankoliye sürüklerken, Venedik'te yaşayanların doğuştan melankolik olması yaşamları boyunca su ile yaptıkları mücadeleden kaynaklanmaktadır. Ülke halklarının kötü alışkanlıkları ve mizaçları onları melankoliye sürükleyen etkenlerin başında gelir; İtalyanlar'ın lüks ve gösteriş tutkusu, İspanyolar'ın batıl inançları ve kıskançlıkları, Almanlar'ın ayyaşlıkları, Macarlar'ın ise melankolik Türkler'le sınır komşusu olmaları bu duruma örnek olarak verilebilir. (Lepenies, 2011, s. 4-5)

Burton insanî erdemler ve meslek etiği arasında doğrudan ilişki kurar. Hukukçular, hekimler ve cerrahlar gibi meslek dallarını icra edenlerin sayısına bir üst sınır getirilmesi ve bu sınırın aşılmaması gerektiğine inanır. Özellikle hukukçular Burton'un eleştiri oklarını yönelttiği mesleklerin başında gelmektedir. Uzun uzun hâkimler, avukatlar ve savcıların düzeni nasıl yozlaştırdıklarından örnekler verrir. (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 64; 79-81) Burton'ın ütopyasında devletin işleyişinde kamu görevi yapan iki görevli, âlimler (*scholars*) ve askerler (*soldiers*) çok önemli yer tutar. Jean Starobinski (2006, s. 251), ortaya koyduğu modeldeki ayrıntılar dikkatle incelendiğinde, Burton'ın ütopik monarşisinin genel olarak I. Charles[1087] İngilteresi'nden pek de farkı olmadığını, ancak Burton'un hayalindeki düzende göze

---

[1085] *This melancholy extends itself not to men only, but even to vegetals and sensibles. I speak not of those creatures which are saturnine, melancholy by nature, as lead, and such like minerals, or those plants, rue, cypress, &c. and hellebore itself; of which Agrippa treats, fishes, bird, and beasts, hares, conies, dormice, &c., owls, bats, nightbirds, but that artificial, which is perceived in them all.* (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 75)

[1086] Burton'a göre özellikle köpekler melankoliye yatkındır: *Of all other, dogs are most subject to this malady, insomuch some hold they dream as men do, and through violence of melancholy run mad; I could relate many stories of dogs that have died for grief; and pined away for loss of their masters, but they are common in every author.* (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 75)

[1087] İngiltere, İskoçya ve İrlanda Kralı I. Charles (1600-1649), 1625 yılında tahta çıkmış ve ölene kadar ünvanını taşımıştır.

çarpan en önemli farkın, bürokratik, otoriter ve tartışmasız söz sahibi bir erkin varlığı olduğuna dikkat çeker.

Melankoli yeryüzünde yaşanan tüm kötülüklerin kaynağı olmakla birlikte, bu illetin *henüz* nüfuz edemediği devletler ve toplumlar da sözkonusudur. Bunlar akıl ve sağduyunun egemen olduğu, şehirlerinde mutlu insanların refah içinde yaşadığı, yüreğinde Tanrı korkusu olan prensler, krallar tarafından yönetilen, Agustus dönemi İtalya'sı, Burton'un yaşadığı dönemde Çin ve Avrupa'nın yeni filizlenen krallıklarıdır.[1088] Ancak nerede fakirlik, savaş, barbarlık, aylaklık ve tembellik hüküm sürüyorsa orada ortaya çıkan hoşnutsuzluk, melankoliyi adeta davet eder.[1089] Bu krallıklar hasta bir bedene sahiptirler ve ancak reform yapılarak sağlıklarına kavuşabilirler. Bahis konusu olan bedeni kemiren bir hastalık (melankoli illeti) olduğu için tedaviye engel oluşturan koşulları da ortadan kaldırmak gerecektir. (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 76-78)

Yukarıda görüldüğü gibi Burton bir devlet yapısını dengeden uzaklaştıracak *(disturb)* çok sayıda unsuru arka arkaya sıralar. Ancak melankolinin temel nedeni olarak gördüğü bir konuya özel bir önem verdiğini görüyoruz. Burton'a göre tembellik (*idleness*)[1090] melankolinin en önemli nedenidir; hatta kaynağıdır. Bu kavramın, daha sonra göreceğimiz üzere, Burton için önemi, kurguladığı yeni devlet modelinde (ütopya) getirilen melankoli yasağı ile sözlükten çıkarılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle çalışkan Ütopya'lıların melankoliye kapılacak zamanları yoktur.

[1088] Burton *Democritus Junior to The Reader*'da zaman zaman İngiltere'den örnekler vermeyi ihmal etmez. Ülkesine bakışı eleştirel olmakla birlikte bir bütün olarak değerlendirildiğinde olumludur: *I may not deny but that this nation of ours, doth bene audire apud exteros, is a most noble, a most flourishing kingdom* (…) (*exclassics.com*, s. 81)

[1089] Burton olumsuz örnekler arasında bir kez daha, kötü bir yönetim altındaki Mısır gibi bir cennetin, Türklerin egemenliğinde geldiği durumu açıklarken, Osmanlı İmparatorluğu'na atıfta bulunur: *Egypt another paradise, now barbarous and desert, are almost waste, by the despotical government of an imperious Turk, intolerabili servitutis jugo premitur (one saith) not only fire and water, goods or lands, sed ipse spiritus ab insolentissimi victoris pendet nutu, such is their slavery, their lives and souls depend upon his insolent will and command.* (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 77)

[1090] İngilizce orijinal metinde yer alan *idleness* kelimesinin *Redhouse*'da karşılığı işsizlik, tembellik olarak verilmekte, *idle* sıfatı içinse işsiz, aylak karşılıkları yer almaktadır. Horstmann'ın Almanca çevirisinde *idleness* kelimesi aylaklık anlamına gelen *Müßiggang* ile karşılanmıştır. Ancak metnin tümü göz önünde bulundurulduğunda, Burton'un *idleness'ı* tembellik anlamında kullandığı düşünülmektedir.

(Starobinski, 2006, s. 252)[1091] Aynı coğrafî ve ekonomik koşullara sahip ülkelerden birinin zengin ve müreffeh diğerinin ise fakir olması, yine bir dönem bolluk içinde yaşayan bir ülkenin yöneticileri değişince yoksullaşmasının Burton'a göre, nedeni tembelliktir. Yaşadığı ülkenin kentlerindeki hayat standardının İtalya, Fransa, Almanya ve Hollanda gibi ülkelerin kentlerindeki seviyenin altında olmasını, izlenen politikaların yanlışlığı kadar tutumlu, basiretli ve çalışkan olmamaya bağlar. İngiliz ulusu olarak en kötü meziyetlerinin tembellik olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez.[1092]

Burton melankolinin dünyada hâkim kıldığı düzensizlik ortamına karşı koyacak kendi modelini, Ütopya'sını, kurma arzusunu şu cümlelerle açıklar:

> Ben şimdi kendi arzu ve isteğime uygun biçimde benim kendi *Utopia*'mı inşa etmek istiyorum. Yeni bir *Atlantis*, benim kendi şiirsel *Commonwealth*'im, özgürce hükmedebileceğim, şehirler inşa edip, yasalar yapıp nizamnameler yayınlayacağım; kendi istediğim her şeyi yapacağım.[1093]

Burton *Utopia*'sının kurulacağı yer konusunda kesin bir şey söylemez ancak bazı ipuçları verir; daha çok geniş alanların bulunduğu güney yarım küresindeki *Terra Australis incognita*'yı uygun yerlerden biri olarak gösterir. *Utopia*'nın yönetim şeklinin monarşi olduğunu çünkü özgürlüklerin hiçbir yerde faziletli bir kralın idaresi altında olduğu kadar rahat yaşanamadığını belirtir. *Utopia*'da, ana dilinde açık ve anlaşılır biçimde düzenlenmiş az sayıda yasa olacak ancak ödün verilmeden sıkı biçimde uygulanacaktır. (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 90)

Krallık hepsi birer başkente (*metropolis*) sahip on iki veya on üç eyalete bölünecek her eyalete sınırları içinde kalan coğrafî unsurlar ayrıntılı biçimde belirlenecektir. (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 88) Burton daha sonra örnek krallığını tüm

---

[1091] Starobinski (2006, s. 253), Aklın yasalarının hüküm sürdüğü Burton'ın ülkesinde düzenin sağlanmasının bedelinin de yüksek olduğuna dikkat çeker; hastalar, çalışamayacak derece de olan malüller devlet yardımı alırken, tembeller, başkalarının sırtından geçinen asalakların (*Parasiten*, Alm.) yeri hapishaneler, idam sehpalarıdır (*Galgen und Schafotts*, Alm.).

[1092] *Our land is fertile we may not deny, full of all good things, and why doth it not then abound with cities, as well as Italy, France, Germany, the Low-countries? because their policy hath been otherwise, and we are not so thrifty, circumspect, industrious. Idleness is the malus genius of our nation.* (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 81)

[1093] *I will yet, to satisfy and please myself, make an Utopia of mine own a new Atlantis, a poetical commonwealth of mine own, in which I will freely domineer, build cities, make laws, statutes, as I list myself.* (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 87-88)

ayrıntılarıyla anlatmaya koyulur; okullar, kiliseler, pazar yerleri, köprüler, yollar, su bentleri, aşevleri, hastanaler, tiyatrolar gibi ortak kullanım alanlarının yer seçiminde ve inşasında göz önünde bulundurulacak unsurları teker açıklar. Toplum yaşantısı ve düzenine ilişkin çok sayıda düzenleyici bilgiye de yer verir; şehirlerde silah taşımak kesinlikle yasaklanacak, erkekler yirmi beş, kadınlar yirmi yaşından önce evlenemeyecektir. İster ekonomik, ister politik alanda toplumsal uyumu bozan davranışlara kesinlikle müsamaha gösterilmeyecektir. Starobinski (2006, s. 251), bu denli bir etkin bir kontrol için Burton'ın 'kontrol memurları' (*Aufsichtbeamten*, Alm.) ihdas ettiğini, böylece toplumun en üst dereceden gözetim altına aldığını belirtir.[1094]

Burton'a göre yönetim şekli eşitlik temeli üzerine oturmuş bir ütopyanın özlem olmaktan çok, gerçekleştirilebilir bir hedef olması büyük önem taşımaktadır. Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'ni (*city of the Sun*) ve Bacon'ın *Yeni Atlantis*'ini (*new Atlantis*) daha çok akıllı tasarımlar (*witty fictions*) olarak; Plâton'un *Devlet*'ini (*community*) ise tanrıtanımaz (*impious*), absürd, gülünç, fuzuli ve çekicilikten yoksun bir tasarım olarak değerlendirir. (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 90)

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, *Democritus Junior to The Reader*'in 'melankoli ve düzensizlik' bağlamında daha ayrıntılı bir değerlendirmesini yapabiliriz.[1095] Daha önce değindiğimiz gibi Robert Burton ütopya ile melankoli gibi farklı iki kavram arasında dolaysız bir ilişkiyi kurmayı deneyen ilk yazardır. Yine daha önceki bölümlerden anımsanacağı gibi melankoli kavramı, ilk kez Hippokrates'in *Corpus*

[1094] Starobinski (2006, s. 251), en üst dereceden gözetim konusunda bir başka önemli ayrıntıya dikkatimizi çekiyor. Buna göre Burton'ın üst düzey denetçilerinin (*Oberaufseher*), Thomas More'un *Ütopya*'sındaki *syphograntus*'ların izleyicisi olduğunu belirtiyor. Anılan bölüm ve kavramın açılması için bkz. *Ütopya* (2012), *Memuriyetler* başlığı, s. 159; Dip not 95-96, s. 352.

[1095] Yukarıda değinildiği üzere, adeta bir ütopya manifestosu derinliğine sahip *Democritus Junior to The Reader*'in, bugüne kadar 'melankoli ve ütopya' bağlamında yeteri kadar değerlendirilmediğini söyleyebiliriz. Wolf Leppenies'in aktardıklarından anlaşıldığı kadarıyla bu konuda ilk görüş bildiren yazarlardan biri sosyolog Robert King Merton'dur. Bizim bu çalışmada faydalandığımız iki temel metinden biri Alman sosyolog Wolf Lepenies'in 1969 yılında yapılmış *Melankoli ve Toplum* (*Melancholie und Gesellschaft*) başlıklı doktora tezinin, 1998 tarihli genişletilmiş ve kitap haline getirilmiş baskısıdır. Robert Burton'un melankoli anlayışını ve giderek melankoli-ütopya karşıtlığını kavrama sürecinde Lepenies'in anılan kitabından önemli ölçüde yararlandığımızı söyleyebiliriz. Yine Lepenies'in aynı konu üzerine, 2011 yılında Salzburg'da yaptığı sunuma da başvurduğumuzu belirtelim. Bu bölümün hazırlanmasında temel aldığımız ikinci metin ise, çalışma boyunca sık sık eserlerini refere ettiğimiz Jean Starobinski'nin, *The Anatomy of Melancholy*'nin İtalyanca baskısına (Padua 1983) yazdığı 'Önsöz'ün, Almanca (2006) çevirisidir. Starobinsky'nin bu çalışmasının, Robert Burton'da 'ütopya' kavramının anlaşılması ve çözülmesi üzerine kaleme alınmış en önemli metinlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Hippocraticum olarak bilinen külliyatında hastalık olarak tanımlanmıştır. Daha sonra Aristoteles *Problêmata XXX*'da melankoliyi dehalara özgü üstün bir meziyet olarak yorumlamış ve hastalıktan çok mizaç olma özelliğini öne çıkarmıştır. Antikçağ'a damgasını vuran bu iki farklı yaklaşımın, Ortaçağ boyunca, her ne kadar Erken Hıristiyanlık ve Skolastik Öğreti etkisinde, daha çok yorumdan kaynaklanan sınırlı bir değişim geçirse de aynı derecede kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Bu süreç Rönesans ile kesintiye uğramış ve daha önce Marsilio Ficino örneğinde gördüğümüz üzere, üstün vasıflarla donanmış, yaratıcı melankolik kişilik algısı geri dönmüştür.

Dikkatle incelendiğinde melankoli algısına temel oluşturan bu iki farklı yaklaşımın son tahlilde seçici (*selektiv*) karakterleri nedeniyle, Burton'un 'melankolik toplum' teziyle örtüşmediği görülecektir. Hastalık olarak kişiler üzerinden yapılan Hippokratesçi tanım ile deha bağlamına vurgu yapan Aristotelesçi yaklaşım bireylerle sınırlı kalmaktadır. Buna karşın Burton sadece toplumların değil, yönetimlerin, ülkelerin şehirlerin, hayvanların kısacası tüm canlı ve cansız varlıkların melankoli etkisinde kaldığına ve *hastalandığına* inandığı için daha kapsayıcı (*universal*) bir model peşindedir. Bu bağlamda melankoliyi bireylere özgü psikopatolojik bir 'hastalık'olmaktan çıkarıp tüm topluma maletme çabasına girer. Yaşadığımız düzende her kesin, bir biçimde melankoliden payına düşeni alacağını söylerken, kaosun her şeye hükmeder hale geleceğini savunmakta ve *Utopia*'nin kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır. Bunu da politik makrokosmoz ile mikrokozmosu temsil eden bireyin hastalığı arasında anoloji yapmak suretiyle ortaya koyar (Lepenies, 1998, s. 23 vd.; Starobinski, 2006, s. 249)

Burton'un 'düzensizlik' ile 'melankoli'yi eş anlamda kullanması, onu ancak melankolinin olmadığı yerde 'düzen' sağlanabileceği sonucuna götürmekte ve bu nedenle *Utopia*'sında melankoli yasağını savunmaktadır.[1096] Diğer bir ifadeyle

[1096] Burton tarafından *Democritus Junior to The Reader*'da tasvir olunan *Utopia*'da, hüzünlü, kaygılı, umutsuz, endişeli ve melankolik olarak tanımlanan ruh hallerinden duyulan korku ve yasak getirme isteği diğer ütopya örneklerin de görülür. Özellikle yeni kurulan 'düzen'de tembellik ve aylaklık hiçbir şekilde hoş görülmeyecektir. Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde de tembellik yapmak ve hüzünlü-melankolik ruh haline bürünmek, olumsuz sonuçları nedeniyle, yasaklanmıştır. Aylaklık insanların yaşadıkları siteye faydalı olmalarına engel olan bulaşıcı bir hastalıktır. Melankolinin nedenleri arasına aylaklığın dâhil edilmesi, melankoliyi patolojik (hastalık) anlamına ilâveten etik bir sorun kavranışını olanaklı haline getirir. Daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi Antikçağ'da yapılan tanımdan hareketle melankolinin (karasafra) rengi siyahtır. Bu gelenek asırlar boyu, toplumsal ve kültürel bağlamda anlamı daha da zenginleşerek, süregelecektir. *Güneş Ülkesi*'nin sakinleri melankoliye neden olduğu için kara renk elbise

melankoli birlikte var olamayacağı *Utopia*'nın olumsuz karşıtını oluştururken, *Utopia* ise melankolinin olumlu karşıtı, bir *ideal* olarak tanımlanır.

Daha önceki bölümlerde üzerinde ayrıntılı biçimde durduğumuz gibi, 'melankoli yasağı' Hıristiyanlığın farklı dönemlerinde hep gündemde olmuştur. Erken Hıristiyanlık'ta, keşiş melankolisi olarak tanımlanan *acedia*'nın ne denli tehlikeli görüldüğünü ve keşişlerden uzak tutabilmek için amansız bir mücadele verildiğini biliyoruz. Manastırların cennet ülküsüne yönelik örgütlenme modelleriyle birer *mikro-evren* oldukları düşünüldüğünde, kurulmaya çalışılan 'düzen'in son tahlilde, ütopik bir tasarıma öykünme olduğunu gözden uzak tutamayız.[1097] Krishan Kumar bu etkileşimi şöyle açıklar: "Manastır, bir düzenin, disiplinin ve kendini bir topluma adamanın örnek kurumuydu. Ayrıca sevinç ve yoldaşlığı barındıran; çalışmanın ve sevginin birbirinin tamamlayıcısı olarak görüldüğü bir yerdi. Böylece, manastıra özgü ideal, klasik ütopyacı ideale doğrudan esin vermiş olmasa bile açıkça ona denk düşer." (Kumar, 2005, s. 105) Hıristiyan etiği, ibadet ve çalışma eyleminin aylaklığa engel olarak melankoliden uzak tutacağına inanılmakla birlikte, olası tehlikelere karşı her zaman melankoli yasağını bir araç olarak kullanmıştır.

Burton *Democritus Junior to The Reader*'de kurduğu ütopya modelinde[1098] melankoli daha çok devlet (krallık) organizasyonun bir hastalığı olarak görülür, dolayısıyla, her

---

giyemezler: "Elbiseleri ya yünden, ya da ipektendir. Kara renge karşı tiksinti duyarlar, bu koyu rengi beğeniyorlar diye Japonlardan nefret ederler." (*Güneş Ülkesi*, s. 42)

[1097] Akşit Göktürk, Thomas More'un *Utopia*'sında (1516), yer yer Ortaçağ'dan izlere rastlandığını belirtir ve ilâve eder: "More, ortaçağın bütününü değil, ancak belli başlı birkaç kurumundaki insancıl nitelikleri özler. Sözgelişi manastırları özlemesi, manastırlardaki ortak yaşama ruhuna duyulan bir özlemdir." (Göktürk, 1982, s. 31) More'un *Utopia*'sının dört kritik öğesinin Antik Yunan, Ortaçağ, İnkalar ve Protestanlık olduğunu belirten Fredric Jameson (2009, s. 48; 50), More'un manastırda geçen gençlik yıllarının bu kuruma olan hayranlığını arttırdığına dikkatimizi çeker.
Rönensans'dan ortak yaşam için *yeni* manastır miti üzerine bir başka örnek ise, 16. yüzyılın ilk yarısında (1532) yayımlanan ve More'un *Utopia*'sına iki kez atıfta bulunan François Rabelais'in *Gargantua*'sında (*Gargantua*, LII-LVIII) mimarisiyle dikkat çeken Thélème Tekkesi'dir. "Manastırın laikleştirilmiş bir formu olarak ideal toplum kavramı"na (Northrop Frye'den aktaran Göktürk, 1982, s. 31) uygun olarak inşa edilen Thélème, Mihail Bahtin'e (2005, s. 445) göre, "manastırın tam tersidir; bir manastırda yasaklanan ne varsa Thélème'de serbesttir, hatta orada kuraldır." Rabelais'in Thélème'yi anlattığı bölümlerde ütopya teriminin hiç geçmemesi ve Thélème'de ütopyanın temel kıstaslarının olmadığı konusundaki görüş için bkz. Riot-Sarcey vb., 2003. *Ütopyalar Sözlüğü,* içinde M. Clément tarafından kaleme alınmış Thélème maddesi (s. 244-245).
Mekân olarak manastırlar ve Hıristiyan tarikatlarında organizasyon kültürü olarak ütopya olgusu için bkz. Seibt, 2001, s. 13-24.

[1098] Robert Burton kurduğu ütopya modeli için bkz. *Democritus Junior to The Reader* (*The Anatomy of Melancholy*, 2009, s. 88-103)

body politic melankoliye kapılabilir. İnsan bedeni[1099] ile devlet aygıtı arasında yapılan analoji nedeniyle, melankolik bir bedende görülen hastalık belirtileri, hastalığı yaratan nedenler ve nihayet tedavi usulleri, devlet söz konusu olduğunda da aynen uygulanabilir. (Starobinski, 2006, s. 249) Bireylere musallat olan melankoli, onları uyumsuz, giderek toplumsal düzene ayak uyduramayan aykırı figürler haline getirirken, devletin yaşadığı melankoli kendisini yaşamın tüm alanlarına sirayet etmiş düzensizlik ile gösterecektir.

Benzer bir analojinin Antikçağ tıbbında, humoral patoloji bağlamında yapıldığını biliyoruz. Evren'in küçük bir modeli olarak insan bedeninde, temel elementlerin karşılığı olan beden sıvılarında görülen bir dengesizlik hastalığa neden olurken, temel elementlerin birinin diğerine üstün gelmesi ise kozmik dengeyi bozacaktır. Yine Yüksek Ortaçağ'da Bingenli Azize Hildegard'ın *humor melancholicus*'un, ilk günahla ortaya çıktığını savunması, Hıristiyanlık inancında dengesizliğin bizzat insanoğlu tarafından yaratıldığını kabule dair önemli dayanaklardan biridir.

Burton'un melankoliye evrensel bir kimlik vererek genelleştirmesi ve kurtuluş yolu olarak yeni bir toplum modeli (*Utopia*) önermesi çok önemli bir soruyu da beraberinde getirmektedir; şayet mevcut düzende herkes, her şey melankolikse, yani *hasta* ise, sağlıktan söz etmek mümkün müdür? Daha da önemlisi *sağlık*, sadece ütopyalara özgü olmaya, bir başka ifadeyle *ideal* olarak kalmaya mahkûm mudur? Burton bu sorunun yanıtını dolaylı bir şekilde verir; evet melankoliden kendini kurtarabilmiş ülkeler, kültürler vardır yeryüzünde. Ancak bu *ada*ların[1100] yöneticileri bir şekilde değiştiğinde,

---

[1099] Ütopya geleneğinde 'beden' kurtarılacak bir nesne olarak olarak görülür. İçine düştüğü, ruhu da olumsuz etkileyen, halden kurtulması, sağlıklı beslenmeden, cinsel ilişkiye, uykudan egsersize, her türlü eyleminin düzenlenmesi ve denetlenmesiyle mümkün olacaktır. Bu konu başta Plâton'un *Devlet*'i olmak üzere tüm ütopya yazarlarının en çok üzerinde durdukları konulardan biridir. Bu bağlamda devlet aygıtı ile beden arasında analoji yapılmasının temel nedeni, beden üzerindeki kontrolün, tüm toplum ve nihayet 'devlet' için de yapılabilmesinin olanak dâhilinde olduğuna dikkat çekmektir.
Ütopya'da beden(ler) üzerine bkz. Riot-Sarcey vb., 2003. *Ütopyalar Sözlüğü,* içinde Laurence ve Thomas Bouchet tarafından kaleme alınmış Beden(ler) maddesi (s. 29-31).

[1100] Ütopya geleneğinde 'ada' bir gerçeklik olarak var olmakla birlikte zaman zaman belirli bir alanın sınırlanması, dışa kapalılık bağlamlarıyla metafor olarak da kullanılmıştır. Akşit Göktürk İngiliz yazınında 'ada' kavramını inceldiği çalışmasında, ütopik adalar üzerine şunları yazar: "İlkçağda, ortaçağda zaman zaman, yeryüzü cenneti pırıl pırıl bir ada olarak düşünülmüş. Sonra More, Campanella, Bacon gibi düşünürler, toplumların düzeniyle yetinmeyerek, özlemini duydukları örnek toplumu açık denizler ortasında birer düşsel adada kurmuşlar." (Göktürk, 1982, s. 12) Diğer yandan "İlkçağ'ın özlediği

onların da diğer kötü örneklere dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle melankoli tuzağına düşmemek için, en başından ideal olanın *tasarlanması* büyük önem taşımaktadır. Burton'un melankoliyi son tahlilde, mevcut düzenden çıkış arayışları için bir araç olarak kullandığını söylemek mümkündür.

Burton'un, melankoli ile düzen arasında kurduğu bağıntının benzerinin, temel elementler öğretisinden hareketle, beden sıvılarının dengeli/kararlı dağılımı üzerine inşa edilmiş Antikçağ tıbbında var olduğunu biliyoruz. Hippokrates'ten başlamak üzere Antikçağ'ın ve Helen Dünyası'nın hekim ve düşünürleri, hastalıkların beden sıvılarındaki kararsızlık sonucunda ortaya çıktığını savunmuşlar ve hastalığı, tanımlanmış normal halden geçici bir uzaklaşma, *abnormal*, olarak tanımlamışlardır. Robert Burton, Galenos tarafından geliştirilerek sürdürülen yaklaşık iki bin yıllık bu Antikçağ geleneği, tıbbî olmaktan çok etik kaygularla yeniden ele almış, hasta birey bazındaki *abnormal* formu toplumsal düzeyde *disorder* (*Unordnung*) olarak genelleştirmiştir.

Sonuç itibariyle Burton'da melankolinin, devlet aygıtından duyulan hoşnutsuzluğu ortaya koyabilmek için bir metafor olarak kullanıldığını, diğer yandan *Utopia*'nın ise melankolinin olmadığı bir devlet umudunun simgesi olarak melankoli ile ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu söyleyebiliriz. (Lepenies, 1998, s. 33) Diğer yandan Starobinski (2006, 256 vd.) Burton'ın Ütopyası'nın basit bir rüya, 'şairane' bir fantezi (*als ein einfacher Traum, eine »poetische« Phantasie*) olmaktan öte geç/e/meyen bir çalışma olarak tanımlar. *Democritus Junior to The Reader*' in melankoli üzerine bu boyutlarda yazılmış bir metnin parçası olarak değil de, müstakil bir sunulması durumunda, gerçek politik bir proje olarak değerlendirilme şansının daha fazla olacağını belirtir. Yine Burton'ın kitabın kuruluşundaki ana bölüm, bölüm, alt bölüm ve benzeri şekilde devam eden ayrıntılı ayrımı *Utopia*'nın kurgulanmasında bölgeler, kentler, ilçeler yinelemesi, her türlü ayrıntıyı bizzat inşa çabası, projenin kişisel karakterine işaret eder.

---

mutluluk adası, gerçek dünya ile karşıtlığı yönünden bir öte dünya öğretisiyle kolayca bağdaştırılabildiği için, ortaçağda Hıristiyanlığın cennet ülküsü ile birleşir." (Göktürk, 1982, s. 21)

XI. BÖLÜM: YENİ TANIMLARIN EŞLİĞİNDE *YENİ* BİR ÇAĞA DOĞRU

11.1. MARJİNAL GRUPLAR, YABANCILAR VE AZINLIKLAR

11.1.1. Kavramlar, Tanımlar ve Soru(n)lar

Bu bölümde, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplumsal, ekonomik ve sosyal alanda yaşanan dönüşümlerin sonuçları, çalışmamızı ilgilendiren boyutlarıyla, irdelenmeye çalışılacaktır. Erken Yeniçağ[1101] Avrupası, toplumsal yaşamda önemli değişimlerin yaşandığı, insanları farklılıkları nedeniyle toplumdan dışlayan süreçlerin hızlandığı, yaşanan itilafların çeşitlenerek derinleştiği bir dönem olarak da tanımlanabilir. Alman tarihçi R. van Dülmen'in ifadesiyle "Daha öncesinde ve sonrasında hiçbir dönem, 1550–1660 yılları arasında olduğu üzere, sayısız isyan, savaş, ayaklanma ve başkaldırı ile sarsılmamıştır."[1102]

Diğer yandan ekonomik alanda yaşanan gelişmeler, uzak deniz keşiflerinden elde edilen kazanımlar, işgücüne katılımın ve kentli nüfusun artması, mezhep savaşları, Kilise'nin nüfuzunu kaybetmesi, reformasyon, sosyal yaşamda eşitsizliklerin derinleşmesi ve nihayet yoksulluk[1103] gibi farklılıkları belirginleştiren birçok neden, bazı grupların toplumdan dışlanarak ötekileştirilmesi sürecini hızlandırmıştır.[1104] Artık onurlu-onursuz,

---

[1101] Çalışmamız boyunca 'Erken Yeniçağ' ve 'Yeniçağ'ın isimlendirme ve dönemlendirilmesinde Almanca konuşulan ülkelerdeki tarih yazıcılığı örnek olarak olarak alınmıştır. Almanca'daki Erken Yeniçağ (*Frühe Neuzeit*) ve Yeniçağ (*Neuzeit*), Anglosakson tarih yazımında çoğunlukla *early modern age/period/era* ve *modern age/period/era* olarak yer almakta, çoğul kullanlarda ise *modern times*'in tercih edildiği görülmektedir. Bizim çalışmamızda esas aldığımız gösterim, Avrupa tarihinde Erken Yeniçağ 1550-1648/1660 yılları arasına yayılan dönemdir. Ancak Anglosakson yazında *early modern times* ile kast edilen dönem 1450/1500-1800 yılları arasını kapsamaktadır.

[1102] "Keine Zeit vorher und nacher wurde so sehr wie die Jahre von 1550 bis 1660 durch eine Unzahl von Aufständen, Kreigen, Rebellionen und Revolten erschüttert." (Dülmen, 1991, s. 12)

[1103] Bu bölümde Erken Yeniçağ toplumlarını etkileyen ağır yoksulluğa sık sık vurgu yapılmakla birlikte, yoksulluğun tek başına dışlanma sürecini tetikleyen bir unsur olmadığını, ancak toplumda statü kaybına neden olarak marjinalleşmeyi hızlandırdığını anımsatalım. Kuşkusuz Erken Yeniçağ'dan itibaren 'biz ve öteki' arasındaki ayrılıkların derinleşmesiyle hızlanan süreç, 16. yüzyılın başından itibaren belirginleşmeye başlayan 'birey'olgusundan ayrı düşünülemez. Bu konuda R. van Dülmen'in 'Birey'in Keşfi -1500-1800' (*Die Endeckung des Individuums 1500-1800*) başlıklı çalışmasına bakılabilir.

[1104] Dülmen bazı grupları damgalayan, dışlayarak toplumla bütünleşmesini olanaksız kılan süreçlerin Ortaçağ'da da yaşandığını, ancak Reformasyon sonrası dönemde bunların zirve noktasına ulaştığını belirtiyor: "Ausgrenzungsprozesse kannte bereits das Mittelalter, doch die Stigmatisierung gesellschaftlicher randgruppen, die ständisch nicht mehr integrierbar waren, erreichte erst in der nachreformatorischen Zeit ihren Höhepunkt." (Dülmen, 1991, s. 243)

normal-anormal, uyumlu-uyumsuz, akıllı-aptal, temiz-kirli, Hıristiyan-kâfir ayrımları, daha önce olmadığı kadar belirgin yaşanmakta ve homojen kitle ile dışlanan kesimler arasındaki ay(kı)rılık derinleşmektedir.[1105]

Yahudiler, Müslümanlar, Çingeneler, Heretikler, kâfirler gibi etnik ve dini azınlıklar,[1106] düşkün yaşlılar, malüller, yatalak hastalar, evsizler, gezginler, serseriler, dilenciler, melankolikler, hilkat garibeleri, sakatlar, amputeler, cin çarpmışlar, berber-cerrahlar, gezgin şifacılar,[1107] tiryak satıcıları, cüzzamlılar, üfürükçüler, medyumlar, cadılar, meczuplar yanında; mezar kazıcılığı, kule ve gece bekçiliği, cellâtlık,[1108] lağımcılık, fahişelik, sepicilik, tuğla dökümü, dokumacılık,[1109] çobanlık, çömlekçilik,

---

E. Schubert (2005, s. 47) Yahudileri ve kâfirleri dışlayan süreçlerin varlığına karşın, Erken Yeniçağ'da yaşandığı anlamda sosyal bir dışlanmanın Ortaçağ'da bilinmediğini belirtiyor.
Hergemöller (1994a, s. 29) ise Geç Ortaçağ'da ve Erken Yeniçağ'da marjinal grupların (*Randgruppen*) ortaya çıkışına olanak veren süreçlerin iki önemli kaynaktan beslendiğini bunların, krizler ve batıl itikatlar (*Tabus*) olduğuna dikkat çekiyor.

[1105] Ortaçağ'da ve Erken Yeniçağ'da, çalışmamızın bütünlüğü bağlamında, marjinal olarak görülen, dışlanan meslek ve gruplar üzerine çok sayıda çalışma mevcuttur. Daha sonra farklı kaynaklara atıf yapılacak olmakla birlikte, bu çalışmalardan önemli gördüklerimizi aşağıda veriyoruz: Nowosadtko, 1994; Jütte, 1993; Jütte, 2011; Danckert, 1963; Irsigler ve Lassotta, 1995; Meier, 2009; Roeck, 1993; Graus, 2002b, s. 303-350; Kortüm, 1996, s. 136-156

[1106] Erken Yeniçağ'da Hıristiyan heterodoksisi (*Religiöses Außenseitertum*) üzerine bilgi için bkz. Dülmen, 1999, s. 97-106.

[1107] Hamamcılar, berberler, ebeler, gezgin-cerrahlar gibi şifa dağıtan grupların toplumdan dışlanma nedenleri genel olarak kan, irin, ter, idrar gibi 'temiz olmayan' beden sıvı ve salgılarıyla uğraşmalarından kaynaklanır. Bu grup meslekleri icra edenlerin dışlanması üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Jütte, 1994, s. 89-120.

[1108] Ortaçağ'da ve Erken Yeniçağ'da marjinal gruplar tarafından icra olunan ve onursuz olarak sayılan meslekler içinde 'cellâtlık' istisnaî bir yere sahiptir. Cellâtlar insan yaşamını sonlandırma görevinin (infaz) yanında, sanık ve tutukluların yargılanma, sorgulanma ve gözaltı dönemlerinde de görev almışlardır. Asli işlerinin yanında, sokak temizliğinden, lağımcılığa, taşınan ürünlerin bekçiliğinden, cüzzamlıların gözetimine, şehir kulesi gözcülüğünden genelev bekçiliğine, sahipsiz köpek avından işkence görenlerin tedavi edilmesine çok geniş bir alanda çalışan cellâtlar genellikle doyurucu bir gelire sahiptirler. Cellâtlık mesleği çok sayıda araştırmaya konu olmuştur.
J. Nowosadtko'nın Erken Yeniçağ'da onursuz meslekler özelinde cellâtları ve leş toplayıcıları konu alan çalışması (1994) bu alandaki en yetkin örneklerden biridir. Yine aynı konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Schubert, 2007, s. 64-84; Danckert, 1963, s. 23-49; Irsigler ve Lassotta, 1995, s. 228-282; Glenzdorf ve Treichel, 1970, s. 3-112.
Almanya'da cellâtlar ve leş toplayıcılarının 13.-16. yüzyıllar arasındaki toplum içindeki durumunu inceleyen bir çalışma için bkz. Wilbertz, 1994, s. 121-156.

[1109] Toplum tarafından dışlanma ve onursuz olmakla suçlanmanın 'gerekçeleri' cellâtlık söz konusu olduğunda görece izah edilebilirken, bazı başka meslek gruplarında, dokumacılık örneğinde olduğu üzere bütünüyle batıl itikatların gölgesinde şekillenen geleneksel halk kültürünün değer yargılarına bağlı olarak şekillenmektedir. Örneğin Almanca konuşulan ülkelerde tezgâhları darağacına (*Galgen*) benzetilen dokumacılar, darağaçlarının üstüne konmuş biçimde tasvir edilen karakarga figüründen hareketle ipsiz-sapsız, dolandırcı, yankesici (*Galgenvöge*l) olarak tanımlanır. Yine dokumacılık ve örgücülük tarih boyunca uzun süre sadece kadınlara özgü görüldüğü için, erkekler tarafından icra edilmesi mesleğin hor görülmesine neden olmaktadır. (Danckert, 1963, s. 118) Dokumacılık mesleğinin onursuzluğu ve kâfirlik suçlamalarına maruz kalması üzerine bkz. Danckert, 1963, s. 99-119; Bülow, 1994, s. 181-201.
Dokumacıları kâfirlik ile suçlayanlar arasında Clairvouxlu Aziz Bernard da vardır. (Bülow, 1994, s. 187)

değirmencilik, baca temizleyiciliği, çöpçülük, pazar çığırtkanlığı, zindan bekçiliği, ebelik, hamamcılık, leş toplayıcılığı, oyunculuk[1110] gibi onursuz (kirli) sayılan meslekleri[1111] icra etmek zorunda olanlar ve evlilik dışı ilişkilerden doğanlar, toplumla *bütünleş(e)memiş* (uyum gösterememiş) gruplar olarak,[1112] bütünü temsil eden homojen çoğunluk[1113] tarafından, varolan önyargılar ve batıl inançların, giderek ortak toplumsal bir bilince dönüşmesi sonuncunda, horlanmış ve dışlanmışlardır.[1114]

[1110] Oyuncular ve sanatçılar, aylaklar ve serseriler gibi, belirli ikametgâhları olmaması, sürekli hareket halinde olmaları nedeniyle toplumdan dışlanan gruplar içinde yer alırlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Brandhorst, 1994, s. 157-180.

[1111] Ortaçağ'da onursuz/şerefsiz/itibarsız/adı kötüye çıkmış anlamlarına gelmek üzere Latince *infamis* sıfatı kullanılmaktadır. Yine şerefsizlik, kötü ün için kullanılan *infami/a-ae* çok geniş bir anlam bütünlüğüne sahip olup 'onursuz' olarak tanımlanan tüm meslek ve grupları kapsamaktadır. Almanca metinlerde bu türden meslekler için zaman zaman değersiz, layık olmayan, rezil anlamlarına gelen '*unwürdige Berufe',* ama çoğunlukla kapsayıcı olan '*unehrliche Berufe*' ifadesi kullanılmaktadır. *ehrlich* genellikle 'namuslu' anlamında kullanılmakla birlikte, olumsuzluk veren *un (unehrlich)* takısıyla anlamı namussuz yanında onursuz, haysiyetsiz, şerefsiz, itibar yoksunu gibi anlamlara da gelmektedir. Bu bağlamda Ortaçağ'da, anılan meslekler için kullanılan '*unehrliche Berufe*' ifadesinin 'onursuz meslekler', ile karşılanabileceğini düşünüyoruz. Onursuz olarak tanımlanan mesleklerin en tipik örnekleri cellâtlık ve fahişeliktir. Ortaçağ kanonik hukuku ruhban sınıfını ilişkide bulunamayacağı meslekleri *mercimonia inhonesta* (onursuz şey/mal) ve *vilie officia* (değersiz meslekler) olarak tanımlamıştır. (Geremek, 1998, s. 391) Kilise, gezginler, sokak çalgıcıları ve hatta saray müzisyenleri tarafından yapılan müziği, tartışmaya yer vermeyecek şekilde, şeytanın insanları baştan çıkarmak için kullandığı bir aldatmaca (*diabolus in musica*) olarak kabul eder ve yasaklar. (Hergemöller, 1994a, s. 3)
Kuczynski (1991, s. 145), tarihsel süreçte onursuz mesleklerin/grupların farklı nedenlerle 'onursuz' (*unehrlich*) olarak tanımlandıklarını belirtiyor; buna göre batıl inançlar ve şovenizm yanında, kırsal kesimde yaşayan keten dokumacılar rekabet nedeniyle, cellâtlar meslekî utanç nedeniyle, hokkabazlar günümüzdeki anlamına paralel biçimde onursuzluk nedeniyle, Çingeneler ise eski gelenekler nedeniyle 'onursuz' görülmektedir.
Tarihsel bir araştırma objesi olarak 'onurunu kaybetmek' üzerine bkz. Schreiner ve Schwerhoff, 1995, s. 1-28. Tarihsel antropoloji bağlamında 'onur' kavramı üzerine bkz. Dinges, 1995, s. 29-62.
17. yüzyıl Almanya'sında onursuz meslekler üzerine ayrıntılı bir tahlil için bkz. Kuczynski, 1991, s. 145-153. Yine Güney-Batı Almanya'yı konu alan çalışmalar için bkz. Roeck, 1996, s. 9-26; Jütte, 1996, s. 27-34.

[1112] Dülmen toplumla yaşanacak uyumsuzluğun karşılığında ödenecek bedelin yüksekliğine dikkat çeker: Her kim bütünleşememiş ise, toplumun düşmanı, potansiyel bir eşkiya olarak görülürdü. "Wer nicht integriert war, galt als Feind der Gesellschaft, als potentieller Rebell." (Dülmen, 1991, s. 245)

[1113] Burada 'homojen çoğunluk' veya zaman zaman 'homojen bütün'olarak kavramıyla, anılan dönemde hâkim olan ideolojiyle *uyum* içinde yaşayan kitle tanımlanmaktadır. Çoğunluğu oluşturan, dolayısıyla *kendi* hukukunu, dinini ve etiğini dayatabilme olanağına sahip olan bu kitle 'tanımı gereği' homojen bir yapıda olup, geneli (bütünü) temsil etmektedir. Hangi nedenle olursa olsun bu *bütün* dışında kalan veya *bırakılan* her grup veya bireyler marjinal, hastalıklı, sapkın, anormal, günah keçisi, sıradışı, farklı, heteredoks, azınlık, sınırdışı, acayip, yabancı, kâfir, putperest, psikopat, deli, melankolik, mecnun, şarlatan gibi aşağılayıcı sıfat ve unvanlarla tanımlanmaktadır.

[1114] Dülmen (1991, s. 250), hamamcı, dokumacı, değirmenci, çoban, çömlekçi ve sepicinin hangi nedenlerle onursuz sayıldıklarını anlayabilmenin güç olduğunu, sosyal, dinsel ve büyü inanışından kaynaklanan nedenlerin bu (ön)yargıda etkili olduğunu belirtir. Değirmenci, çoban ve çömlekci işi gereği köy-kent sınırları dışında, gözden ırak yaşamak zorunda iken, sepici ölü hayvanlarla uğraşmakta, çobanın şifalı otların inceliklerine, hamamcının ise hacamat yoluyla tedavi sanatına vakıf olduğuna inanılmaktadır. Yine, mezar kazıcılığı, gece bekçiliği, zindan bekçiliği, çöpçülük ve baca temizleyiciliğinin onursuz iş olarak görülmesinde, 'gece' yapılmaları ve 'pis-kirli' olmaları etkili olduğu anlşılmaktadır. Geremek (1998, s. 396), işi gereği çoğunlukla evinden uzakta, yalnız yaşamak zorunda olan çobanların sık sık sodomi (*bestialitas*) suçlamasıyla karşı karşıya kaldıklarını belirtir.

Yukarıda marjinal kişi, grup ve meslekler başlığı altında sayılanların genel ve bütünü kapsayan bir tanıma ulaşabilmek üzere bir araya getirildiklerini söyleyebiliriz. Burada sayılanların tümü marjinal olarak nitelendirilebildiği gibi, bazı unsurların 'marjinal' kavramıyla birebir örtüşmediği de görülecektir. Bu unsurları kısaca toplumun alt tabakalarını oluşturanlar, suçlular, azınlıklar ve kısıtlılar olarak gruplandırabiliriz.[1115] Toplumun en alt tabakasında[1116] yer alan yoksullar, statüleri gereği toplumun en kolay dışlanbilecek kesimlerinden birini oluştursalar da, sorgulanmaksızın, doğrudan doğruya marjinal olarak tanımlanamazlar. Çünkü yoksulluk marjinal olarak tanımlanmanın önemli, ancak yegane koşulu değildir. Diğer yandan marjinal olarak tanımlanmakla birlikte gelir düzeyi olarak toplumun en alt tabakasında yer almayan, ortalama refah düzeyini tutturacak bir gelire sahip olan Yahudiler, fahişeler, ve cüzzamlılar gibi istisnaî örnekler de söz konusudur. Yasaları çiğnemekle suçlanan ve cezalandırılanlar her koşulda marjinal bir grup oluşturmaz. Suçun niteliği, suç işleyenin amacı ve benzeri birçok neden suçlunun dışlanması sürecinde belirleyici olacaktır. Doğrudan marjinallikle örtüşmeyen bir başka unsur ise 'azınlık' kavramıdır.

Kuşkusuz tüm marjinaller 'azınlık' olmakla birlikte tüm azınlıklar marjinal değildir. Azınlık, tanımı gereği sorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkar. Örneğin Ortaçağ kentlerinde kadınlar nüfusun çoğunluğunu oluşturmakla birlikte toplumsal statü olarak 'azınlık' konumunda yer alırken, yaşlılar azınlıkta olup marjinal olarak tanımlanırlar. Yine kısıtlılık hali tanımı gereği marjinal kavramına çok yakındır. Kısıtlı olma hali, ağır bir bedensel sakatlıktan, akıl hastalığına, doğuştan veya daha sonra, hukuki yollarla, haklarını kullanma yeteneği elinden alınmışları kapsar. Kısıtlılık halinin çoğunlukla, kısıtlının iradesi dışında kazanılmış olması, onun doğrudan marjinal olarak tanımlanması sonucunu doğursa da, bazen farklılıklar ortaya çıkar. Bir başka farklılık hali olarak meczup, toplum tarafından uzak durulması gereken bir 'marjinal' iken,

---

Geç Ortaçağ'da değirmencilerin dışlanma nedenleri ve loncaların dışlayıcı tavırları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Pasing, 1994, s. 202-219.

[1115] Bernd-Ulrich Hergemöller (1994a, s. 9 vd.) tarafından bu yapılan bu gruplandırmanın, en genel anlamıyla toplumsal uyuma aykırılıkları nedeniyle dışlanan 'marjinalleri' (*Randgruppen*) daha iyi tanımlayabilmek adına alındığını belirtelim.

[1116] Hergemöller toplumun en alt tabakasını (*Unterschicht*) oluşturan yoksulları (gündelikçiler, çıraklar, dul kadınların verdikleri hizmetler), çok az veya hiç vergi ödeyemeyenler olarak tanımlıyor. (Hergemöller, 1994a, s. 10)

yaşlılık (bunama)[1117] nedeniyle doğru karar alabilme yeteneğini yitirmiş bir şahsın miras ve benzeri medenî haklarını kullanma yeteneğinin yasal yollarla elinden alınması (kısıtlılık) o şahsın marjinal olarak tanımlanmasına olanak vermez. Sonuç itibariyle, yukarıda sayılan grupların içine doğdukları veya sonradan düştükleri farklılık yaratan hallerin, onlara koşulsuz biçimde marjinal gruplara dâhil olma imkânı vermediğini gördük. Aşağıda ayrıntılı biçimde inceleneceği üzere, toplumsal bağlamda 'marjinallik' farklı unsurların belirli koşullarda bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir kavram olduğunu göstermektedir.

Marjinalleştirme olarak genelleştirebileceğimiz damgalama/dışlama sürecinin kurbanları bu statüyü, genel olarak doğuştan veya sonradan olmak üzere iki yolla kazanırlar. Doğuştan kazanımda genetik miras, kanbağı (soy) gibi unsurlar etkili olur. Bu gruba en iyi örnek Yahudiler, Çingeneler ve onursuz sayılan bazı mesleklerin icra edenlerin aile bireyleridir. Diğer yandan marjinalliğin yaşamın herhangi bir döneminde, sonradan, kazanılması da söz konusudur. Bu duruma örnek olarak fahişelik, dilencilik, onursuz meslekler ve benzerleri örnek olarak verilebilir.

Antikçağ'dan Yeniçağ'a uzanan dönemde marjinal olarak tanımlanan gruplar içinde çoğunluğu ikinci gruptakiler oluşturmuştur. Ancak bu 'genel' ayrım istisnaî durumları da beraberinde getirmektedir. Aşağıda ayrıntılı biçimde göreceğimiz gibi, örneğin onursuz sayılan bazı meslekleri icra edenler hem birinci hem de ikinci grupta yer alırlar. Ailesinde onursuz meslek üyesi *olmayan* bir kişi cellâtlık mesleğini seçerse (ki bu nadir bir durumdur, çünkü genellikle bu mesleğin seçimi 'aile mirası' olarak babadan oğula geçer), sonradan, onursuz meslek seçimiyle kazanılmış bir dışlanma söz konusdur. Ancak celatlık, leş toplayıcılığı gibi onursuz meslekleri icra edenlerin aile fertleri de onursuz olarak tanımlandıkları için doğacak çocuklar, kan bağından dolayı, 'doğumdan gelen marjinallikle damgalanırlar.

[1117] Tıp literatüründe 'bunama', 'erken bunama' diye bir kavram yoktur. Günümüzde halk arasında yaşlılar arasında görülen ve 'bunama' olarak adlandırlan halin özellikle, Alzheimer ve Parkinson gibi beyni etkileyen nörolojik hastalıklardan kaynaklandığı biliniyor.

Gündelik yaşamın tipik dışlama Erken Yeniçağ arifesindeki Avrupa'da en önemli marijinal grupları genel olarak dört başlık altında toplayabiliriz.[1118] Birinci grupta fahişelerden ebelere, sokak çalgıcılarından gezgin tiyatroculara, cellâtlardan lağımcılara, çok sayıda onursuz sayılan meslek grubunun üyesi yer alırken, ikinci grupta bedensel ve zihinsel özürlüler, üçüncü grupta etnik-dini olarak tanımlanan cemaat ve grupların mensupları ve son grupta ise 13. yüzyıldan itibaren Engizisyon Mahkemleri'nce, takip eden yüzyıllarda sivil yargı tarafından takibe alınan kâfirler, cadılar,[1119] eşcinseller-sodomistler[1120] ve Heretik olarak tanımlananlar yer alır. Kuşkusuz, 'marjinal' tanımının nesnellik içermemesi nedeniyle, bu ve benzeri gruplandırmaların yapılmasındaki zorluklar malumlarıdır. Çünkü bir kişi veya grubun 'marjinal' olarak damgalanması, ne hukuki ne etik ne de somut bilgi ve bulgularla gerekçelendirilebilir. Son tahlilde başkasını, *marjinal* olarak tanımlamak, kendisi ile *farklı* olan arasına mesafe koymaktır; burada *başkası*, en genel anlamıyla, kendinden olmayan, daha sonra kullanacağımız üzere, homojen bütüne ait ol(a)mayandır.

Ortaçağ ve Yeniçağ'da toplumların genelini oluşturan homojen bütün,[1121] kendinden olmayanlar ile arasına her zaman kapanması mümkün olmayan bir mesafe koymuştur. Bu gruplar günümüz yazınında, incelendiği disiplinin kullandığı araçlara bağlı olmak üzere faklı terimlerle tanımlanmaktadır. Yaşanılan dönemin özgül koşulları ve belirli bir

---

[1118] Bu tip gruplandırmalar ve ölçütleri sık sık çalışma konusu yapılmakla birlikte, biz burada kendimize yakın bulduğumuz, Bernd-Ulrich Hergemöller tarafından yapılan gruplandırmayı örnek olarak aldık. (Hergemöller, 1994a, s. 3 vd.)

[1119] Cadılık ve cadılar bu çalışmanın marjinal-dışlanmış gruplar tanımı içinde kendine yer bulmakla birlikte, ayrıntılı ve kapsamlı bir incelemeyi gerektirdiğinden hareketle, seçilen gruplar içinde öncelik verilmemiştir. İncelediğimiz başlık bağlamında Dieter Harmening'in (1994, s. 328-360) makalesine bakılabilir.

[1120] Sodomi kelimesinin geçmişi *Eski Ahit*'in Yaratılış bölümünde (Yar.13,3), kötülükleriyle ve Tanrı'ya karşı işledikleri günahlarla anılan Sodom kenti halkına dayanmaktadır. Yüksek Skolastik dönemden itibaren kavram erkekler arasındaki cinsel ilişkiyi anlatmak için kulanılmakla birlikte giderek üreme amacı dışında girilen tüm, sapkın, cinsel ilişkileri tanımlar hale gelmiştir. Günümüz Almanca'sında *Sodomie* (*Duden*, 1982) hayvanlarla girilen cinsel ilişkiyi tanımlamakla birlikte başta homoseksüel olmak üzere, heteroseksüel ilişki dışında kalanları tanımlamak için kullanır hale gelmiştir. Erken Ortaçağ'dan itibaren, cinsel seçimleri en genel anlamıyla doğal düzene karşı çıkış olarak görülen ve sapkınlıkla suçlanan homoseksüeller - sodomistler Erken Yeniçağ'da devam eden sistematik bir takip ve av sürecinin kurbanı olmuşlardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hergemöller, 1994b, s. 361-403.

[1121] Homojen bütün olarak tanımladığımız halkların tamamına yakınının anılan dönemde Hıristiyan olduğunu anımsatalım. Monoteist Hıristiyanlık marjinallığı sadece inanç bağlamında tanımlamıştır. Böylece putperestlerden Yahudilere uzanan çizgide Hıristiyan olmayanlar veya Hıristiyanlık inancından sapanlar (sapkınlar) marjinal olarak tanımlanmıştır. Bu konuda bkz. Mayer, 1981, s. 15.

coğrafya ile sınırlı kalan daha *mikro* ölçekli tanımlar yapılmış olmakla birlikte,[1122] kabul gören genel kavramları şöyle sıralayabiliriz: Azınlıklar, marjinal gruplar,[1123] ötekiler, toplumla bütünleşememiş gruplar, sınırdakiler, sınırın dışında kalanlar, yabancılar, bizden olmayanlar, onursuz meslekleri icra edenler, sapkınlar,[1124] dışlanmışlar, sıradışılar, eksantrikler,[1125] ve benzerleri.[1126]

Bu grupları tanımlamak Çingeneler, Yahudiler,[1127] Müslümanlar, Anabaptistler, Heretikler gibi dinsel-mezhepsel ayrımcılığa uğrayan azınlıklar söz konusu olduğunda

---

[1122] Sevillalı Isidorus *Etimoloji* adlı eserinde, Ortaçağ'da marjinal grupların durumunu, topraklarının, ülkelerinin dışında olma halinden (*extra solum*) hareketle, sürgün (*exsilium*), olarak tanımlar. Sürgündeki şahıs (*exul*), sürgüne gönderildiğinde (*exulare*), yaşadığı toprakların dışına (*extra solum*) çıkmış olur. (*Etymologiae*, V, XXVII,27; X,81) Kuşkusuz Isidorus'un (560-636) yorumu, bir Ortaçağ yazarı olarak dönemin ruhuna uygundur. 4.-6. yüzyıllar arasında, Kavimler Göçü ve savaşlarla sarsılan Avrupa'da sürgüne gönderilmeden, savaşmadan yaşayabilmek ve huzur içinde ölmek çok önemliydi. Kök salmak yerleşik olmakla eşdeğer görüldüğü için sınırda veya marjinal olmak sürgünde olmakla aynı anlama geliyordu.

[1123] Yukarıda sayılanlar içinden biz bu çalışmada kullanılmak üzere 'marjinal gruplar' tanımını seçtik. Bu seçim farklı nedenlerden kaynaklandı. Bunlardan birincisi, Latince kökenli 'marjinal' kavramının, çağdaş Batı dillerinde olduğu üzere, Türkçe'de de ekonomi, sosyoloji, tarih, antropoloji gibi farklı disiplinlerde yaygın olarak kullanılıyor olmasıdır. Diğer bir neden marjinal kavramının görece, azınlık, öteki, dışlanmış, yabancı kavramları gibi doğrudan bir yargı içermemesi ve bizce periferi kültürünü daha fazla temsil eder durumda olmasıdır. Daha önemli gördüğümüz bir neden ise, konumuz bağlamında, 'sınırda yer almak', 'çizgi üzerinde olmak' gibi bir anlama gelen marjinal kavramının, sadece yukarıda sayılan gruplarla sınırlı olmayan geniş bir anlam bütünlüğüne sahip olmasıdır. Daha önceki bölümlerde tarihsel süreç içinde farklılık yaratan hallere örnek olarak ele aldığımız deliler, cinlenmişler ve melankolikler, son tahlilde toplumsal dokuda ortaya çıkmış uyuşmazlıkları temsilen tanımlanan marjinal tanımıyla örtüşür. Diğer yandan Almanca yazında sıra dışı, marjinal, ayrıksı anlamlarını kapsayacak şekilde da kullanılan *Außenseiter* kelimesinin, 19. yüzyılın sonunda İngilizce'deki spor terimi *outsider*'den alındığını belirtelim.

[1124] Öncelikle 'sapkın' sıfatının, çalışmamızda kullanıldığı bağlamda, 'sapık'ile karıştırılmaması gerektiğini anımsatalım. Burada sapkın, Hıristiyanlıkta tanımlandığı şekliyle, yanlış yola, inanca sapmış olanları tanımlamak için seçilmiştir. Türkçe'de 'sapkın' sıfatı, doğru yoldan ayrılmış olan kişi için kullanılmakla birlikte (TDK), *Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü*'nde bunak, deli gibi ve her şeyi bilen, bilgili gibi iki karşıt anlama sahiptir. İngilizce'de sapkın genel olarak, *perverse* sıfatı ile karşılanırken Almanca'da, *pervers*'in yanında *verkehrt, verdreht* kullanılmaktadır.

[1125] Doğa ve teknik bilimlerde merkez dışında, merkezden uzakta olan anlamlarına gelen eksantrik kelimesi, sosyal bilimlerde ayrıksı, yalnız, tuhaf, acayip anlamlarında kullanılmaktadır.

[1126] Almanca metinlerde yukarıda saydığımız grupları tanımlamak üzere *Randgruppen, Marginalgruppen, Sondergruppe, Minderheiten, Außenseitern, unehrliche Breufe* kavramları, kişi veya durum anlamında ise *Einzelgänger, Fremd, Außenseiter, Außenstehender, Anderssein, Sonderling, Müßiggänger, Aussteiger, Vagant, Vagabund, Paria, Nonkonformist, außergwönlich, unehrlich, Randsiedler, Sündenbock, verfemft, verworfen, anrüchig, entrechtet, gemieden, ausgestoßen* kullanılmaktadır. İngilizce'den benzer çağrışımları olan kelimeler *outsider, outcasts* ve *Paria*'dır.
Marjinal grupların isimlendirilmesi, tanımlanması, şehir toplumuna uyum sağlama çabalarıyla ilgili olarak, ayrıntılı referanslar içeren bir çalışma için bkz. Graus, 2002b, s. 303-350.

[1127] Çalışma boyunca, dışlanma, takip ve sürgüne uğrayan Avrupa Yahudileri üzerine ayrıntılı bilgiler verildiği için bu bölümde tekrar ayrıntıya girilmeyecektir. Ancak bu bölümün başlığı altına yer alan hususları incelenen bağlama uygun bir bakış açısıyla ele alınan bir makale için bkz. Ries, 1994, s. 284-327. Yine Geç Ortaçağ ve Erken Yeniçağ Yahudiliğinde onur ve onursuzluk üzerine bkz. Jütte, 1995, s. 144-165.

zor değildir. Ancak 'cadılık tarikatı' gibi hayal mahsülü kurguların tanımlanması o denli kolay değildir. Çünkü üyelerinin çoğunluğunu kadınların oluşturduğu, şeytanla işbirliği içinde kara büyü yapan, aslı olmayan (hayal mahsülü)[1128] bir grup tanımlanmaya çalışılmakta ve eyleme geçtikleri *somut* deliller ortaya konularak ispatlanmaya çalışılmaktadır. (Roeck, 1993, s. 8 vd.)

Erken Yeniçağ'da büyük ölçüde önyargılardan kaynaklanan asılsız suçlamaların gündelik yaşamın parçası haline geldiğini görüyoruz. Özellikle cinsiyet ayrımcı yaklaşımlar sonucunda ortaya çıkan klişeler kadınlar üzerindeki baskıyı arttırmış ve yaşlı, kimsesiz, yoksul kadınların marjinalleştirilmesi sürecini hızlandırmıştır. Kadınların akılsız, histerik ve melankolik olduğu, tekinsiz ve büyülü güçlere sahip olmaları nedeniyle şeytan ve demonlarıyla ortaklık kurabildikleri gibi asılsız inanışlar cadı avlarının yaşanmasına temel oluşturmuştur. (Dülmen, 1991, s. 244)[1129]

Dışlanma potansiyeli yüksek olan bir diğer kesim ise hastalardır. Daha önce değinildiği üzere, 16. yüzyıldan itibaren, Kilise himayesinde hayırseverler tarafından vakfedilen mallarla kurulmuş sağlık ocaklarının ve manastırların bünyesindeki hastanelerin yavaş yavaş devreden çıkmasıyla hastaların tüm yükü aileleri üzerine kalmıştır. Özellikle hastaların evlerde bakımı yoksul kesimlerin taşıması mümkün olmayan bir yüktür. Bu nedenle, ilk hastanlerin kurulduğu 17. yüzyılın ortalarına kadar olan sürede çok sayıda hasta, bakıma muhtaç yaşlı ve deli sokaklara terkedilmiştir.

Marjinal grupların üyeleri ağır bir çevre baskısı içinde 'damgalanmış'[1130] oldukları için olumlu anlamda statü değiştirebilme, bir üst toplumsal katmana[1131] geçebilme olanağına

---

[1128] Burada aslı olmayan, hayal mahsülü ifadesi *imaginär* (Alm.) karşılığında kullanılmıştır.

[1129] 16. ve 19. yüzyılları kapsayan dönemde kadınların çalışma ve yaşam koşullarında karşılaştıkları zorlukları irdeleyen bir analiz için bkz. Rheinheimer, 2000, s. 55-90.

[1130] Sosyolojik bir kavram olan 'damgalanma' (*Stigmatisierung*, Alm; *stigmatisation*, İng) Antik dünyada çoğunlukla kölelerin, kanun kaçaklarının veya işbirlikçilerin dışarıdan kolay tanınmalarını sağlamak için bedenlerine bir işaret (damga) vurulmasıyla ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlıkla birlikte kavram dinsel ve tıbbi boyutlarıyla metoforik bir anlam kazanmış ve bu bağlamda tanımlanmıştır: Tanrı'nın kerameti olarak bedende ortaya çıkan işaretler ve bedende ortaya çıkan fiziki uyumsuzluklar.
Sosyolog E. Goffman *Stigma* başlıklı çalışmasında, damgalanmanın üç farklı tipine dikkatimizi çeker. İlki bedendeki deformasyonlar nedeniyle 'beden'den iğrenme olarak ortaya çıkar. İkincisi daha insanî tutku ve zayıflıkların zafiyete dönüştüğü haller için geçerlidir ve geniş bir yelpazede sapkınlıklar dizgesi oluşturur. Akıl karışıklığı, alkolizim, eşcinsellik, işsizlik, intihara yatkınlık, aşırı radikal siyasî tavırlar gibi aşırı uçlara evrilen zaafiyetler bu duruma örnektir. Üçüncü grupta ise ırk, din, mezhep ve cinsiyet gibi genetik kodlarda içeren, daha geniş kapsamlı bir dizge söz konusudur. (Goffman, 1975, s. 12-13)

sahip değildirler. Son tahlilde bir acımasız bir teşhir yöntemi olan damgalama, insanlara küçültücü adlar takmak, iftira yoluyla itibarını zedelemek, fiziksel eksikliklerini alay konusu yapmak, evlilik dışı ilişkiden doğanları ifşa etmek gibi farklı amaçlarla kullanılmıştır. Marjinal bir grubun üyesi olarak doğan bir kişinin, dışlandığı topluma dâhil olma çabaları ise çoğunlukla olumlu sonuç vermez. Lağımcılık, deri tabakçılığı, mezar kazıcılığı, cellâtlık, fahişelik gibi toplumun gözünde hiçbir saygınlığı olmayan meslekler çoğunlukla toplumda kaybedecek hiçbir şeyi olmayan en yoksul bireyleri ve/veya evlilik dışı ilişkilerden olanlar tarafından icra edilir.[1132] Bu grupların üyeleri meslek loncalarına üye olamazlar,[1133] bazı vatandaşlık haklarından mahrum bırakılırlar. Çocukları, kast sistemlerinde olduğu üzere, sadece marjinal grup üyelerinin çocuklarıyla evlenebilirler. (Danckert, 1963, s, 12)

İlk bakışta doğrudan toplumsal vicdana seslenen bir olgu olarak görünen 'onursuz meslek' algısı farklı kanallardan beslenerek uzun bir tarihsel sürecin sonunda

---

Kuşkusuz Goffman'in tanımı geniş kapsamlı ve sosyolojik bir bağlam içermekle birlikte, Antikçağ'dan günümüze tüm damgalanma tip ve kategorilerini kavrayan bir bütünlüğe de sahiptir. Diğer yandan bu çalışmada farklılık yaratan ve toplumsal dokuda uyumsuzluğa neden olan hallere örnek olarak aldığımız delilik, melankoli ve cinlenme, Goffman'in tanımladığı birinci ve üçüncü gruplar içinde yer almaktadır. Klasik Dönem ve Ortaçağ'da psikiyatrik damgalanma üzerine bir değerlendirme için bkz. Fabrega, 1990, s. 289-306; 16. yüzyıldan itibaren yoksullukla mücadele bağlamında dilenciler üzerinden gelişen damgalanma üzerine bkz. Jütte, 2011, s. 186 vd.; Jütte, 1993, s. 77-79; 'Damgalanma' tanımı için bkz. Roeck, 1993, s. 11. Azizelerde kutsalığı temsilen bedende beliren değişim ve tanrısal işaretler (*Stigmen, Wundmale*) üzerine ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Dinzelbacher, 1997; Dinzelbacher, 1994, s. 201 vd.; 255 vd.; 395-397.

[1131] Bilindiği gibi Ortaçağ ve Erken Yeniçağ söz konusu olduğunda toplumsal bir sınıf veya sınıflardan söz edebilmemiz mümkün değildir. Bu bağlamda toplumdaki kesimlerin kan bağı, asalet, unvan, eğitim, gelir gibi verilere göre ayrıldığı toplumsal 'tabaklar' veya 'katmanlar'dan (*Schichten*, Alm.) söz etmek daha anlamlıdır. Diğer yandan G. Duby tarafından Ortaçağ için yapılan üç kesimli genel tanım günümüzde hâlâ önemini korumaktadır. Duby'ye göre Ortaçağ'da toplum ibadet edenler, (ruhban kesimi) savaşanlar (şövalyeler) ve üretenler (çiftçiler) olmak üzere üç kesime ayrılır.

[1132] Werner Danckert, Ortaçağ'da evlilikdışı ilişkilerden doğanları tanımlamak için Almanca'da kullanılan *unecht* ve *echtlos* kelimelerinin tam anlamıyla kanundışı, hukuksuz bir varoluşa işaret ettiğini ve eski hukuk muhakemeleri usulünde, hukuksuzluk (*Rechtlosigkeit*) ve onursuzluğun (*Ehrlosigkeit*/*Unehrlichkeit*) hemen hemen aynı anlamda kullanıldığını belirtiyor. Diğer yandan doğuştan gelen 'onursuzluk' imparator veya yetkilendirdiği bir yöneticinin (*Pfalzgraf*) kararı ile kaldırılabiliyor. (Danckert, 1963, s. 9-11)

[1133] Ortaçağ'da, onursuz mesleklerde çalışanlar ve evlilikdışı ilişkilerden doğanların loncalara üye olmasını engelleyen sıkı kurallar söz konusudur. Bu durum lonca sözleşmelerine yasal evlilikden doğma (*ehrliche Geburt*) kaydıyla garanti altına alınmıştır. (Geremek, 1998, s. 392) Diğer yandan Geç Ortaçağ lonca nizamnamelerinde sık sık, 'hukuksuz' (haklarından yoksun bırakılan), 'serbest ve onurlu', 'hukuken engelsiz', 'kişilik haklarını kullanabilme ehliyetine haiz' gibi ifadelere rastlanmaktadır. Kuşkusuz burada 'kişilik hakları' ifadesinin günümüzdekinden daha farklı (sınırlı) bir anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Hukuksuz/luk (*rechtlos*) olarak tanımlanan durum da, kişilik haklarını kullanabilme ehliyetine sahip olmama/kısıtlılık (*Rechtsunfähigkeit*) ile yasalarla sınırlı korunma olarak (*eingeschränkte Rechtsschutze*) olmak üzere ikiye ayrılıyor. Bu ikinci grubu Yahudiler, Çingeneler, kâfirler ve Sarazenler gibi Hıristiyan çoğunluk karşısında azınlıkta olanlar oluşturmaktadır. (Hergemöller, 1994a, s. 1)

Ortaçağ'daki anlamına kavuşmuştur.[1134] Onursuz meslek seçiminden dışlanmaya giden süreçte birkaç temel kavramdan biri olan 'kirli' algısının oluşmasında ise, ahlâkî yargılar kadar batıl inançlar da etkili olmuştur. Ancak kişi bağlamında 'marjinal' olarak damgalanmaya uzanan sürecin, aşağıda göreceğimiz üzere, öncelikle 'yerleşik olmama' ve 'yanlızlık' gibi temel iki kabulden beslendiğini söyleyebiliriz. (Geremek, 1998, s. 396)

Onursuz meslek kavramının içeriğini genel olarak iki farklı unsur belirler; bir yanda bu meslekleri icra edenlerin 'temiz kan' taşımadıkları gibi etnik bir neden, diğer yanda kimsenin yapmak istememesi nedeniyle sosyal-ekonomik olarak açıklanabilecek nedenler kümesi konusudur.[1135] Ancak, *ortak*, yaşamın devamlılığı ve toplumsal *işbölümü* gereği birilerinin bu 'pis' işleri yapması gerekmektedir. Diğer yandan bir mesleğin 'kirli' olup olmadığını belirleyen unsurlar arasında önyargılar, batıl inançlar, güncel ahlâkî ve hukuki normlar kadar, yaşanılan coğrafyada yüzyıllardan beri hâkim olan geleneksel değerlerin de önemli etkisi vardır. Sorun *işbölümü* ile çözülmüş gibi gözükse de, bu meslekleri kimin seçeceği noktasında önem kazanmaktadır.[1136] İşte bu noktada seçme şansı olmayan, toplumdaki sosyal statüleri ve gelir düzeyleri nedeniyle marjinal sayılan insanlar küçük bedeller karşılığında, çoğu zaman boğaz tokluğuna, bu işlerin doğal yüklenicisi olmaktadırlar.[1137]

Erken Yeniçağ Avrupası'nda yüksek oranlara ulaşan, evlilik dışı ilişkilerden doğmuş, *kafa kâğıdı* olmayan kesim, bu meslek gruplarının zorunlu üyesi olacaktır. 16. yüzyılın toplumsal fenomeni haline gelen evlilik dışı ilişkilerden doğanlar, toplumun hemen her

---

[1134] Bu bölümde Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da onursuzluk ve onursuz meslekler üzerine farklı eserler referans gösterilmekle birlikte, onursuz meslek grupları bağlamında genel kapsamlı bir çalışma için bkz. Danckert, 1963.

[1135] Hergemöller (1994a, s. 2), Geç Ortaçağ'da doğuştan gelen veya sonradan (mahkemeler tarafından) kazandırılmış kısıtlılık durumu dışında, çok sayıda mesleğin sosyal yaşamın gerekleri çerçevesinde onursuz, şerefsiz olarak görüldüğünü belirtiyor.

[1136] Dülmen (1991, s. 249), bir mesleğin onurunun gerçekte üyelerinin nesebi sahih geçmişinin belirlediğini belirtiyor. "Die Ehrlichkeit des Handwerks etwa gründete wesentlich auf der Ehelichkeit seiner Mitglieder."

[1137] Roeck (1993, s. 110), Erken Yeniçağ Almanya'sını esas alan çalışmalardan, cellâtların gelir düzeyleri itibariyle en alt gelir grubunda değil, orta tabakada (*Mittelschicht*) yer aldıklarını belirtiyor. Sadece infaz memuru olarak değil, gerektiğinde sorgulanan zanlılara işkence yapılması, kule zindanlarında nöbetçilik, intihar edenlerin taşınması ve gömülmesi gibi herkesin tiksindiği rezil işleri yapmasının gelirini artırdığı anlaşılıyor. Kuşkusuz bu tespit sadece cellâtların özel konumuna ilişkin olup diğer 'kirli' meslekleri kapsamamaktadır.

kesiminde görülmekle birlikte, ayrışma özellikle düşük gelir gruplarında belirgin hale gelmektedir. Mirastan pay alamayan, belirli kamu görevlerini üstlenemeyen, Kilise hizmetine alınmayan evililik dışı ilişkilerin çocukları (*Kinder der Unzucht*) Erken Yeniçağ Avrupası'nda, Reformasyon öncesi döneme göre daha kötü koşullarda yaşamak zorunda kalmışlardır.(Dülmen, 1991, s. 249)[1138]

Ortaçağ'dan başlamak üzere yüzlerce yıl boyunca mesleklerini icra edenlerin tezgâhlarında, işliklerinde 'işleri'yle kurdukları ilişkiler toplumsal statülerinin belirlenmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur. Bu durum onursuz olarak tanımlanan mesleklerin kaderini de belirleyen unsurdur aynı zamanda. Cellatın hayatını sonlandırdığı insanın bedenine temas etmesi, infaz eylemi kadar önemlidir. Yine mezar kazıcılarının, cenaze levazımatçılarının, darağacı kuran marangozların, işkence aletlerini üreten demircilerin cesetlerle; hamamcıların çıplak ve terli, berber-cerrahların[1139] hasta, yaralı ve sakat bedenlerle, leş toplayanların çürümüş kadavra ve iskeletlerle kurduğu *yakınlık* üçüncü kişiler için son tahlilde kirli, sakınılması gereken, bir ilişkidir. Bu ilişkinin mevcudiyeti, bu işleri yapanların kötülük yapmaya, suç işlemeye eğilimli oldukları yönünde var olan önyargıyı pekiştirmektedir. Zehir terkipçiliği ve satıcılığı yaparak adam öldürmekle suçlamasıyla her zaman zan altında olan mezar kazıcıları ve aile fertleri bu duruma örnektir. Cesetlerden faydalanarak zehir ürettiklerine inanılan mezar kazıcıları, bunu satarak menfaat elde ettikleri, kin duydukları insanları zehirledikleri ve nihayet veba salgınlarında kendi ürettikleri panzehirlerle hasta olmaktan kurtuldukları suçlamasıyla karşı karşıya kalmışlardır.[1140]

[1138] Yukarıda R. van Dülmen'in bir boyutuyla değindiği üzere, Reformasyon süreci ile marjinal grupların sosyal statülerinde iyileşme ve yaşam standartlarında yükseliş yaşandığı yönündeki yaygın inanç gerçekleri yansıtmamaktadır. B.-U. Hergemöller (1994a, s. 38; 51 vd.), Reformasyon sonrasında Ortaçağ'ın klasik marjinal grupları fahişeler ve cellatların dışlanma sürecinin hızlandığını, olumsuz bakışın adeta 'kurumsallaştığını belirtiyor. Bu sürecin diğer marjinal gruplar için de aynı yönde geliştiğini ortaya koyan çok sayıda veri söz konusudur.
Geç Ortaçağ'dan Reformasyon sürecine uzanan dönemde fahişelerin dışlanması üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Lömker-Schlögell, 1994, s. 56-88.

[1139] Bilindiği üzere kan Hıristiyanlığın tabu konularından birisidir. 1215'de toplanan Lateran Konsili'nde manastırlarda 'kan' akıtacak tıbbi müdahaleler rahiplere yasaklanmıştır. (Jütte, 1994, s. 101)

[1140] Bu türden suçlamalarla yargılanan mezar kazıcılarının sonu ölüm olmuştur. Özellikel Orta-Batı ve Orta-Doğu Avrupa'da, 1542-1681 yıllarını kapsayan dönemde, on dokuz tanesi 1606/7 yıllarında veba salgınıyla sarsılan Frankenstein'da (Silezya) olmak üzere, minimum kırk beş mezar kazıcısı ağır işkence altında sorgulandıktan sonra idam edilmiştir. (Lambrecht, 1993, s. 142)

Toplumsal patolojinin farklı dışa vurumlarından biri olan damgalama arzusu, daha önce belirttiğimiz üzere, farklı kanallardan beslenir. Alman tarihçi Bernd Roeck (1993, s. 107),[1141] damgalanmanın bulaşıcı bir hastalık misali, insandan insana *bulaşabildiğine* dikkat çeker. Bu algının önyargıları kuvvetlendirerek beslediğinin en önemli delili, kirli meslekleri icra edenlerin dışlanması ve araya mesafe koyma isteğidir.

Kuşkusuz yukarıda sayılan mesleklerin toplum içindeki *konumları* birbirinden farklıdır. Ancak bu farklılık sosyal statüye değil, mesleğin icra edildiği alana ilişkindir. Örneğin cellâtlar ile ebelerin çalışma alanlarının birbirine taban tabana zıt olması, ikisinden birisinin 'marjinaller kategorisi' dışında kalması sonucunu doğurmaz. Diğer bir ifadeyle dışlanmaya neden olan önyargılar, toplumsal kategorilerin ortaya çıkmasında belirleyicidir. Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da ebelerin sakat doğumlar, bebek ölümleri nedeniyle cadılıkla suçlanmaları ve yargılanmaları sıradan bir olay iken; cellâtlar insanların yaşamını sonlandırmak için para aldıkları, 'kirli' bir mesleği icra ettikleri için, ellerinden bir şey alınmaz, kentlerin dış mahallelerinde, olabildiğince gözlerden uzak yaşamaya mecbur edilirler.

Bu bölümde Geç Ortaçağ ve Erken Yeniçağ üzerinde yoğunlaşmamıza rağmen, toplumsal yaşamdan 'dışlama' ve 'günah keçisi'[1142] yaratma arayışlarının insanlık tarihi kadar eski olduğunu söyleyebiliriz. Batı yazınında 'günah keçisi' terimi ilk kez İngiliz eğitimci ve İncil çevirmeni rahip William Tyndale (1484-1536) tarafından, basımı 1530 yılında yapılan bir İncil çevrisinde kullanılmıştır. Tyndale bu yeni terimi (*scapegoat*)

[1141] Benzer biçimde cellata dokunmak kişiyi onursuzlaştırır: "Vor allem war es die Berührung mit einem Scharfrichter, die »unehrlich« machte." (Dülmen, 1991, s. 249)

[1142] Günah Keçisi kültü tüm canlılığıyla ilk kez Antik dünyanın mitlerinde ve efsanelerinde kimlik bulmuş, tek Tanrılı dinlerde ise kötülüğün yüklendiği 'keçi' simgesi ile günümüzdeki anlamına kavuşmuştur. R. Kearney'den aşağıda yaptığımız alıntıdan anlaşılacağı üzere, günah keçisi metaforu, kendi günahını *ötekine* yükleyerek vebalinden kurtulmayı ve kendisine bulaşma tehlikesine karşın sürgün veya tecriti öngören süreci temsilen kullanılır: "Öncelikle, keçi kötülüğü simgeleyen – ve kötülüğün yerine geçen– bir hayvan olarak karşımıza çıkıyor. Bu çağrışım, Kutsal Kitap'ın yalnızca Levililer bölümüne özgü değil elbette: Yeni Ahit'in günahsız kuzularına karşılık o meşhur günah yüklü keçilerden, ortaçağ dini sanatının boynuzlu ve sakalı şeytanlarına (…) kadar, Kutsal Kitap'ın her yerinde aynı şeye rastlamak mümkündür. Bu bakımdan Levililerin, insan kurban etmekten hayvan kurban etmeye geçişe işaret ettiği söylenebilir-kadim pagan ritüellerindeki günah keçisi insanın yerini, insan olmayan kurbanlar almıştır. Kutsal Kitap'ta kuzular da kurbanlık hayvanlardır elbette, ama günah *keçisinin* emsalsiz bir rolü vardır; topluluğun içindeki kötülük onun üstüne yüklenir ve kötülüğün bulaşma tehlikesini kökten yok etmek üzere çöllere sürülür."(Kearney, 2012, s. 43)
'Günah Keçisi' metaforu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Girard, 2005; Kearney, 2012, s. 37-65.

İbranice çöl demonu anlamına gelen *Azazel*[1143] ve İngilizce kaçmak anlamına gelen *escape* kelimesinden türeterek çevirmiştir.[1144] James G. Frazer *Altın Dal*'da (1992, s. 170-202) primitif kültürlerden Ortaçağ'a günah keçisinin aldığı farklı şekillerin renkli bir tasvirini yaparken, inanışın ne denli eski olduğuna dikkatimizi çeker.[1145] Pagan inancında farklı tezahürleri olan günah keçisinin, tek tanrılı dinler ile değişerek modern zamanlardaki kullanımına uygun düşen anlamına kavuştuğunu söyleyebiliriz.[1146]

Söylenceleri ve çok tanrılı yapısıyla Antik Yunan ve pagan Roma toplumları zengin bir 'günah keçisi' deneyimine sahiptir. Kearney'ye göre (2012, s. 41), "Günah keçisi ilan etmeye yönelik kült pratikleri, erken dönem Yunan-Roma toplumlarında son derece yaygındır." Günah Keçisi üzerine en önemli çalışmalardan birine imza atan René Girard (2005, s. 24) çalışmamızın bağlamına uygun düşecek bir tanım yapar: "Neredeyse hiçbir toplum yoktur ki kendi azınlıklarını, düzgün entegre olamamış ya da yanlızca ayrı duran gruplarını -kıyıma olmasa da- bazı ayrımcılık biçimlerine tabi kılmamış olsun."

Yine Campbell, günah keçisi ritüelinin insanlık tarihiyle yaşıt olduğunu savunur:

> Günah keçisi ritüeli insan türünün başlangıcına dayanır. Her tarih öncesi kültürün, toplumdan kötülüğü kovmak için yaptığı bir takım seremoniler vardır. Bunlar çok çeşitlilik gösterdikleri halde hepsinde sabit olan bir şey vardır: Günahın bir varlıktan diğerine, bir objeden bir başkasına geçebilen somut bir varlık olduğu ve bu şekilde suçluluk hissinden kurtulabilineceğine olan inanç. (Campbell, 2013, s. 35-36).

[1143] Eski Ahit'te geçen çöl demonu *Azazel* (*Asasel*) hakkında bilgi için bkz. Russell, 1999, s. 217-223.

[1144] William Tyndale'in çevirisi ve Eski Ahit'in Levililer Kitabı'ndan hareketle, günah keçisi (*scapegoat*), kaçış keçisi (*escapegoat*), *Azazel* kavramlarının etimolojisi üzerine bkz. Douglas, 2003, s. 6-12.

[1145] Campbell, Ortaçağ'da sürdürülen Eskiçağlar'dan kalma bir geleneğe dikkat çeker. 'Günah Emici' olarak adlandırılan kişiler, ölenlerin gühlarını üstlenerek cennete gitmelerini sağlarlar:"Bu kişiler cesedin yanı başına oturur, yemekler ve içecekler cesedin üzerinden geçirilerek ona verilirdi. Bunları yiyerek ve içerek, ölenin günahları ondan alırlardı. Anlaşılır bir şekilde, bu çok aranan bir iş değildi. Günah emicilere geri kalan zamanlarda cüzzamlılardan daha farklı davranılmazdı. (Campbell, 2013, s. 40)

[1146] Batı dünyasına damgasını vuran 'günah keşisi' motifinin çıkış noktası Eski Ahit'in Levililer kitabında yer alır (Lev. 16,1-34). Günahları Bağışlatma Günü'nde kurban edilen iki keçiden biri "halk için günah sunusu olarak" Yehova'ya kurban vermek amacıyla kesilirken, diğerine tüm İsrail halkının günahları yüklenerek çölde yaşayan demon Azazel'e gönderilir: " (20) "'Harun En Kutsal Yer'i, Buluşma Çadırı'nı, sunağı arındırdıktan sonra, canlı tekeyi sunacak. (21) İki elini tekenin başına koyacak, İsrail halkının bütün suçlarını, isyanlarını, günahlarını açıklayarak bunları tekenin başına aktaracak. Sonra bu iş için atanan bir adamla tekeyi çöle gönderecek. (22) Teke İsrail halkının bütün suçlarını yüklenerek ıssız bir ülkeye taşıyacak. Adam tekeyi çöle salacak."' Daha sonra metinde yer aldığı şekliyle, tekeyi gönderen adamın yıkanıp temizlenmesi ve üzerinden çıkan giysileri yakması ise tipik bir arınma ritüelidir. (Lev. 16, 26)

Daha önceki bölümlerde farklı biçimlerine değindiğimiz gibi, anormal, uyumsuz, yabancı ve farklı olana karşı *ben*in gösterdiği tahammülsüzlük, bütünüyle insanın doğasına uygun bir tavırdır. Yabancı her zaman *ben*den farklı olmamakla birlikte, farklı olan her koşulda *yabanc*ıdır:

> Çoğu Kültür, yabancıları günah keçisi haline getirmek için kurban mitleri üretir. Günah keçisi bulma meraklıları, toplumsal marazlardan sorumlu tuttukları bu yabancıları tecrit eder ya da ortadan kaldırır. Böyle bir kurban etme stratejisi, topluluklara bağlayıcı bir kimlik bahşeder; yani kimlerin topluluğa dâhil edildiğine (biz), kimlerin topluluğun dışında bırakıldığına (onlar) dair temel bir farkındalık sağlar. Mutlu bir topluluk yaratmak için ödenmesi gereken bedel çoğu zaman bir yabancının dışlanmasıdır: 'Ötekinin', 'yabancının' sunağında kurban edilmesidir. (Kearney, 2012, s. 41)

Dışlanma ve marjinalleştirme süreçlerinde, Erken Yeniçağ'da yaşanan hızlanmanın Ortaçağ'da[1147] bu denli yaşanmamasında, özel şahışlar tarafından hayır amacıyla kurulmuş vakıf ve yardım kuruluşlarının verdiği hizmetler yanında, Katolik Kilisesi'nin gücü doğrultusunda, etnik ve dini azınlıklar dışında kalan, kendini toplumdan *dışlanmış* hisseden yoksullara karşı takındığı hoşgörülü ve bütünleştirici tutum önemli bir rol oynamıştır.[1148] Henüz şehir yönetimleri veya benzeri kamu kurumlarınca üstlenilen sosyal amaçlı yardım faaliyetlerinin ortaya çıkmadığı Ortaçağ'da, dilenerek yaşayanlar için Kilise'ye alternatif oluşturacak bir kurum mevcut değildir. Özellikle kent merkezlerinde Kiliseler yardımların dağıtıldığı, paylaştırıldığı merkezler haline gelmiştir. Ayin başlamadan Kilise'ye doluşan yoksullar ve dilenciler ibadet süresince kendilerine ayrılan yerlerde sadakaları kabul eder. Büyük kiliselerde uzun süren ayinlerde kargaşa yaşanmaması için özel sunaklar hazırlanmakta ve sırf bu işe bakacak papaz yardımcıları görevlendirilmektedir. Ancak 14. yüzyıldan itibaren Kilise'nin

---

[1147] Ortaçağ'da cüzzamlılar, kanun kaçakları, kâfirler, Yahudiler, Müslümanlar gibi marjinal gruplar üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Borst, 1995, s. 576-651. Ortaçağ için daha genel kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Geremek, 1998, s. 374-401.

[1148] Kuşkusuz Kilise'nin tutumu tüm marjinal grupları kapsamaz. Daha çok yardıma ihtiyacı olan yaşlı, yoksul, hasta ve meczuplara yönelik bu olumlu tavır, tiyatro oyuncuları, hokkabazlar, akrobatlar, ip cambazları, jonglörler, çalgıcılar söz konusu olduğunda bütünüyle değişir. Erken Hıristiyanlık hokkabazlık ile fahişeliği birbirinden farkı olmayan kirli işler olarak kabul ederken, oyuncuları ve çalgıcıları kötülüğü yayan şeytanın işbirlikçileri olarak görür. Aziz Augustinus bu meslek sahiplerinin kutsanmasına karşı çıkarken, kirli mesleklere ilişkin kısıtlamalar, Kilise konsillerinde alınan kararlarla düzenlenmiştir. (Geremek, 1998, s. 393; Schubert, 2005, s. 50) Ortaçağ'da pandomim yaparak, tiyatro oynayarak, şarkı söyleyerek insanları eğlendiren oyuncuların dışlanma nedenlerinden biri de Kilise'nin, daha önceki bölümlerde değindiğimiz, beden düşmanlığından hareketle savunduğu gülme karşıtı tutumudur. Gülmenin değersizliğine inanan ruhban için aylaklık ve gülme birbirine düşkün iki kardeş gibidir. (Schubert, 2005, s. 50)

üstlendiği bu faaliyetin, yaşanan felâketlere paralel biçimde artan yoksullukla birlikte, gerilemeye başlaması sadaka ile yaşayan yoksulların (*Hausarmen*) evlerinde yanlızlığa terk edilmeleriyle sonuçlanacaktır.

Her ne kadar 15. yüzyıla kadar Kilise'nin himayesinde sadaka ile yaşayan yoksullar 'dilenci' olarak tanımlansa da, son tahlilde, sokakta dilenerek yaşayan 'meslekten' dilencilerden farklı bir konumdadırlar. Sadakaya (giderek sosyal yardıma) layık olmayan (*unwürdig*) meslekten dilenciler ile yardımı hak eden (*würdig*) gerçek yoksullar arasındaki ayrım, 16. yüzyıla gelindiğinde netleşir. Yine yabancı dilencilerin sadakadan aldıkları payı engellemek amacıyla sokaklarda dilenmenin yasaklanmaya başlaması, aynı zamanda, kontrol edilemeyen aylak-başıbozuk yabancı trafiğini de azaltmaya hizmet edecektir. Sağlıklı dilenciler ile muhtaç yoksullar arasında ayrım yapılmasını kolaylaştıracak dilenci kimliği, özel giysi ve tanınmaya yardımcı olacak simgeler taşıma gibi damgalama amaçlı düzenlemelerin 1500 yılının başından itibaren hayata geçirildiği görülüyor. (Schubert, 2005, s. 55 vd.)[1149]

Kilise'nin çok önemli sonuçları olan bu fonksiyonu gerçekleştiremez hale gelmesi, sivil sosyal yardım kuruluşlarının henüz hayata geçirilememiş olduğu Avrupa'da toplumsal alanda yaşanan marjinalleşmenin hızını arttıracaktır; Kilise *dışında* dini bir yaşamı tasavvur edemeyen, Reformasyon süreciyle bu algısı tepetaklak olan Avrupalı'nın, diğer yaşamsal konularda olduğu üzere, *öteki* algısı da hızlı bir dönüşüm içindedir. Yeniçağ'ın arifesinde, krizlerle boğuşan Avrupa'da, her ne kadar bilimsel tıp bağlamında Galenos'dan bu yana kayda değer bir ilerleme sağlanamamış olmakla birlikte, hızla değişen ekonomik, etik ve hukuki normların etkisinde çeşitlenerek zenginleşmiş yeni bir aykırılık halleri dizgesinden söz etmek mümkündür. Bu

[1149] Fernand Braudel 15.-18. yüzyıllar arasında Avrupa'nın ekonomik ve sosyal tarihini incelediği eserinde dilenciler ve serseriler üzerine şunları yazmaktadır: " Eskiden zenginin kapsını çalan bir dilenci, tanrı tarafından gönderilmişti ki, İsa bu görünüşte ortaya çıkmış olabilirdi. Ama bu saygı ve şevkat duygusu yavaş yavaş kaybolmuştur. Tembel, tehlikeli, nefret uyandıran; işte sefillerin yükselen dalgasından dehşete düşen bir toplumda, talihsizin resmolmakta olan görüntüsü böyledir. Açıktan açığa yapılan dilenciliğe ve serseriliğe karşı alınan tedbirler arttırılmaktadır. Serserilik sonunda bizatihi bir suç olarak kabul edilecektir. (…) Arada bir yapılan arama taramalar sonucunda, sağlam dilenciler işe sokulmaktadır: onlar için atelyeler açılmakta; daha da sık olmak üzere çukurları temizlemekte, kent surlarını onarmaktadırlar, ama bazen de kolonilere sürgüne gönderilmektedirler. İngiliz parlamentosu 1547'de serserilerin eksiksiz, köle yapılmalarına karar vermiştir. (Braudel, 1993, s. 453)

değişimde, özellikle 16. yüzyılda kanun yapma tekniğini öğrenmiş şehir prensliklerinin yeni 'hukuk' oluşturma çabaları etkili olacaktır.

Yerleşik olmama, bir tür normlardan uzaklaşma girişimi olarak, 'marjinal' damgasını yemeyi kolaylaştırmaktadır. Ortaçağ ve Erken Yeniçağ toplumlarında, kamusal otorite tarafından kontrol edilmesi mümkün olmayan gezginlere karşı olağandışı bir tepki olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra göreceğimiz üzere yerleşik olmamak eşkiyalık, haydutluk, dilencilik ile eşdeğer görülmüş ve amacı ne olursa olsun her türlü yer değiştirmeyi kapsayacak şekilde alanı genişletilmiştir.[1150] Bu bağlamda doğuştan olmasa da, öznel şartlarının gerektirdiği süre boyunca herkes azınlık, öteki, yabancı veya dışlanmış statüsünde olabilir: Seyyah gittiği başka bir ülkede, çiftçi kentte, hasta kendi yaşam alanında *yabancı*dır. Bir diğer örnek gezgin şifacılardır; dışlanmaları sadece tıbbın karşısında şarlatanlığı savunmalarından kaynaklanmaz, yerleşik olmamaları, sürekli gezmeleri onları güvenilmez hale getirir.

Diğer yandan dışlanmayı tetikleyen önemli unsurlardan biri olan yoksulluk, dilencilik örneğinde olduğu üzere, başlıbaşına olmasa da, kişinin yardımı hak edip etmemesine göre ayrımcılığa neden olup, sonucu kapatılmaya uzanan bir dışlanma sürecinin başlangıcını oluşturabilir. R. Jütte (2011, s. 19), bu türden ayrımcı bir felsefenin "[…] dışlanmanın üç özelliğini de (damgalanma, ayırma ve cezalandırma) içeren bir sosyal politikayı teşvik" ettiğini belirtiyor.[1151] Ancak dışlanmadan farklı olarak *dışarıda* kalma arzusu, azizler, keşişler, dilenci rahipler gibi örneklerde görüldüğü üzere, bilinçli bir seçimin sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu örneklerde saltık yanlızlık, zorla dayatılan bir

---

[1150] Belirli bir adresi olmayan, sık sık yer değiştirenlere karşı Ortaçağ'da ve Erken Yeniçağ'da bu denli tepki duyulmasının temelinde, soygun ve hırsızlık vakalarının yüksekliği yatar. Ülkeler bazında ve Avrupa genelini esas alan araştırmaların hepsinde pusu kurarak, yol keserek gerçekleştirilen soygun, hırsızlık, tecavüz vakaları tüm adli vakalar içinde ilk sırada yer alır. Örneğin 1568 ve 1617 yılları arasında, Köln ve Münih kentlerinde hırsızlık ve soygun suçlaması nedeniyle idam edilenlerin oranı toplam infazlar içinde sırasıyla %76 ve %64,5'lik paya sahiptir. Yine benzer yüksek oranlar (%83,2) 1483-1513 yılları arası Erfurt ve daha geç bir dönem (16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl başları) Frankfurt'u için geçerlidir. (Schwerhoff, 2005, s. 36)
Ernst Schubert Ortaçağ Avrupası'nda 'suç ve ceza' kavramlarını hukuki boyutlarıyla ayrıntılı biçimde ele alan çalışmasında, Avrupa çapında en sık rastlanan ve suçluları için en ağır cezalar öngörülen kanun dışı eylemin hırsızlık olduğunu belirtiyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. Schubert, 2007, 185-204.

[1151] F. Meier tarih boyunca ötekileştirilen grupların daima benzer işleyen bir sürecin sonucunda ortaya çıktığına işaret ediyor. Buna göre önce sınırlama/marjinalleştirme (*Ausgrenzung*/*Marginalisierung*), daha sonra baskı altına alma/aşağılama-ayrımcılığa tabi tutma (*Unterdrückung/Diskriminierung*) ve nihayet işaret koyarak ayırt etme/damgalanma (*Kenntlichmachung*/*Stigmatisierung*)'nın gerçekleştiğini belirtiyor. (Meier, 2009, s. 10)

süreç olmaktan çok, pozitif anlamda sınır dışına bilinçli bir çekilme olarak kabul edilir. (Roeck, 1993, s. 8 vd.)[1152]

Marjinal veya sınır dışında kalan grupların sosyal profilini çıkarabilmek sanıldığı kadar kolay değildir, çünkü bu gruplarda çoğunluğu yoksullar oluştursa da, her koşulda dışlanmalarına gerekçe oluşturacak bir yoksulluk içinde yaşadıkları söylenemez. Yine imtiyazların tamamı kısıt altında değildir; homojen bütünden marjinal gruba sızıntılar ise her zaman söz konusudur. Bu durumun en çarpıcı örnekleri, özellikle Geç Dönem (16. yy. sonu 17. yy. ilk yarısı) cadı avlarında görülebilir. Başlangıçta kadın, yaşlı, yanlız, yoksul, kırsal kesimden gibi kilişelerle birebir örtüşen cadı profili, giderek değişime uğrayacaktır; kadınlar kadar erkekler ve hatta çocuklar, soylu, saygın aile mensupları, nihayet onurlu meslek sahipleri de cadı avlarının kurbanları arasında yer alacaktır. Kuşkusuz bu tespit homojen toplum ile dışlanan hetorodoks kesimler arasındaki akışkanlığa/geçirgenliğe işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Ancak akışın yönü çoğunlukla merkezden çevreye doğru olmaktadır; herhangi bir nedenle dayatılan koşulların baskısı altında her şeyini kaybederek tükenen homojen çoğunluğun mensupları zamanla dışlanma sürecinin kurbanları olarak karşımıza çıkarlar.

Yukarıda belirttiğimiz gibi belirli bir yerde ikamet etmemek, bir diğer ifadeyle sık sık yer değiştirme, marijinal olarak damgalanmanın başlıca nedenlerinden biridir. Yerleşik olmamaya karşı tepkinin etnik bir gruba odaklanmasına ilişkin en çarpıcı örnek Çingenelerdir. 16.-18. yüzyıllar arasında Çingene halkı sadece göçebe olmalarından değil aynı zamanda, göçerlere özgü bazı gelenek ve ritüellerinden dolayı, kâfirlikle, putperstlikle suçlanmışlardır.[1153] Bu bağlamda döneme özgü koşullar nedeniyle mesleklerini yerleşim bölgeleri arasında gezerek icra etmek zorunda kalan müzisyenler, hokkabazlar, ip cambazları, oyuncular, tiryak satıcıları, berber-cerrahlar marjinal olarak damgalanmışlardır.[1154] R. Jütte'nin de (2011, s. 170), vurguladığı üzere "XVI. ve XVII.

[1152] Bernd Roeck yerinde bir ifadeyle 'Aziz'i, pozitif bağlamda sınırın dışında kalan (*positiver Außenseiter*) olarak tanımlamıştır. (Roeck, 1993, s. 10) Yanlızlık ve mistik hayat bağlamında 'Bir Lütuf Olarak Yanlızlık' için bkz. Borgna, 2013, s.104-118.

[1153] Çingenelere karşı takınılan olumsuz tavır etnik nedenler kadar, yerleşik bir halk olmamalarından da kaynaklanmaktadır. Bu konuda bkz. Meier, 2007, s. 137-142; Irsigler ve Lassotta, 1995, s. 167-178; Rheinheimer, 2000, s. 174-212; Dülmen, 1991, s. 246.

[1154] Gezerek icra edilen mesleklere karşı olumsuz tavır üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Roeck, 1993, s. 76-79; Meier, 2007, s. 134-136.

yüzyılda gelişen bir klişeye göre, tehlikeli yoksullar tipik bir şekilde köksüz, sahipsiz ve evsiz insanlardı."

Kuşkusuz bu klişe, Ortaçağ'da ve Yeniçağ boyunca çok sayıda insanın çalışmak veya karnını doyurmak için bir yerden başka bir yere hareket halinde olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak bu *legal* hareketlilik dışında, yol kesip eşkiyalık, haydutluk yaparak yaşayan, adeta mesleği 'soygunculuk' (*Berufsverbrecher*) olan hatırı sayılır bir kitlenin varlığı da söz konusudur. (Geremek, 1998, s. 386) Çeteler zaman zaman yarattıkları terörle kırsal kesimin hâkimi haline gelmekte ve bu gruplara haraç vermeden bir yerden başka bir yere seyahat edebilmek imkânsız hale gelmektedir.[1155] Ancak diğer yandan büyük bir çeşitlilik arz eden farklı grupların hareketliliği de söz konusudur:

> (…) Gezgin çalgıcılar, sihirbazlar, soytarılar, ateş yutanlar, ip cambazları, hokkabazlar, ayı oynatanlar ve çığırtkanlar. Şarlatan doktorlar, kendi hazırladıkları şurup, hap ve şifalı otları satarlardı; diş çekenler, göz katarakı delenler, kan alan ve hacamatla tedavi eden cerrah-berberler, ıvır zıvır satıcıları, bıçak bileyiciler ve kazancılar, kasaba kasaba dolaşır, pazar yerlerine tezgâlarını açar, çadırlarını kurarlardı. Günlük yaşama hoş bir tat katardı bu kişiler. Fakat Avrupa yollarının müdavimleri arasında dilenciler, malüller, asker kaçakları, firari köleler, serseriler ve soyguncular -kısacası, toplumdan soyutlananlar- da vardı. (Löschburg, 1998, s. 31)

Ekonomik aktivitelerin artması sonucunda ortaya çıkan hızlı kentleşme ve kırsal kesimde görülen yüksek işsizlik nedeniyle, *meslekten* dilencilere ilâveten, giderek yardım almadan yaşayamayacak bir kitle ortaya çıkmıştır. Artık Avrupa'nın büyük kentleri sadaka ile yaşayan yoksullar ve dilenci ordularının işgali altındadır. İngiltere'nin kentlerinde sadaka almadan yaşayamayacak yoksulların oranı %5 ile %22 arasında değişmekte, kriz dönemlerinde bu oran daha da artmaktadır. (Rheinheimer, 2000, s. 16) Kilise'de, gönüllü yardım kuruluşlarından yardım almadan, dilenmeden yaşayamayacak bu denli büyük bir kitlenin varlığı kuşkusuz toplumsal alanda bir dizi huzursuzluğu beraberinde getirecektir:

> Erken modern dönem Avrupasında genel olarak yoksullar, özel olaraksa bedenleri sağlam ve çalışmaya uygun dilenciler, her yerde giderek daha fazla hem toplumsal huzursuzluk hem de ahlaki ve sosyal nizamsızlık kaynağı olarak görülmektedir. İlk İngiliz Kalvenci teolog William Perkins (1558-1602) avareler, dilenciler ve serserilerin sürdürdüğü hayatın bir hayvanın hayatına benzediğini yazmıştı. [yazım aynı] (Jütte, 2011, s. 169)

[1155] Avrupa'da haydutlar ve haydutluk üzerine bir ayrıntılı bilgi için bkz. Ruff, 2011, s. 252-276; Schwerhoff, 2005, s. 13-28.

Ortaçağ'da, Büyük Veba Salgını'nın tüm hızıyla yaşandığı İngiltere'de hayatını çalışarak kazanabilecekken dilenme yolunu seçen 'sağlam' dilencilere sadaka verilmesi yasaklanmıştır. (Rheinheimer, 2000, s. 92) Ancak ister dilenciler olsun ister yardım ile yaşayan yoksullar olsun, muhtaçların sayısında 16. yüzyılın başından itibaren görülen hızlı artış, beraberinde getirdiği sorunlar nedeniyle, kamu otoritelerini dilenme ve devamında ortaya çıkan aylıklığı kontrol almak için bir dizi düzenleme yapmaya itecektir. Böylece bedensel kusuru olmayan ancak çalışmak yerine dilenenler 'suçlu' olarak tanımlanmıştır. Böylece bir yandan çalışamayacak durumda olanlar sadaka ile korunurken, sağlam ancak aylak olanlar da disiplin altına alınmış oluyordu. (Jütte, 2011, s. 170)

Benzer biçimde marjinal olarak damgalanmış serseriler potansiyel suçlu olarak görülüyorlardı. Marjinal gruplar içinde serserilerin bu denli zararlı görülmesinin altında serseriliğin, insanı aylaklık (tembellik) günahını işlemeye adeta teşvik ittiği inancı yatıyordu.[1156] Avrupa'daki serserilerin sayısında 16. yüzyıldan itibaren başlayan artış, ekonomik ve demografik koşullardaki bozulma, sorunu ortadan kaldırmak için yapılan kamusal girişimler nedeniyle 17. ve 18. yüzyıllarda katlanarak sürmüştür:[1157]

> Serserilik, erken modern dönem Avrupasında coğrafi ve sosyal hareketliliğe dair çifte sorunu yansıtan ve toplumsal olarak tanımlanmış bir suçtu. Serseriler eylemleri yüzünden değil, ama toplum içindeki dışlanmış konumlarından ötürü tutuklanır ve cezalandırılırlardı. Sonuçta serseriler sıradan suçlular değillerdi; toplum açısından büyük bir tehlike olarak görülür, bu yüzden tüm otoritelerce takip edilir ve sapkınlar olarak damgalanırlardı. (Jütte, 2011, s. 172)

Erken Yeniçağ'da, Antikçağ'da kölelerin, kanun kaçaklarının veya işbirlikçilerin bedenlerinde uygulanan, *görünür* damgalama geleneğinin değişerek sürdüğüne tanık oluyoruz. Adli suçluların ve ahlâk dışı davranışlarda bulunanların bedenlerine numara, işaret içeren damgalar vurmak, kırbaçlamak, saçlarını kesmek yanında, dilencileri, fahişeleri, Yahudileri ve cellâtları özel kıyafetler giymeye ve işaretler taşımaya zorunlu kılan uygulamalar[1158] giderek yaygınlık kazanmıştır:

[1156] Bir Alman atasözüne göre tüm kötülükler/günahlar aylaklıkla başlar: "Müßiggang ist aller Laster Anfang"

[1157] Robert Jütte (2011, s. 175), 1631-1639 yılları arasında İngiltere'nin otuz iki eyaletinde yaklaşık yirmi beş bin gürbüz dilenci ve serserinin tutuklanıp cezalandırıldığına dikkat çekiyor.

[1158] Bu türden (üniforma) giysi ve işaret olgusu da, dışlayıcı ve/veya suçlayıcı olmak üzere farklılaşmaktadır. Örneğin Yahudi giysisinin dışlayıcılığına (*discriminare*, Lat.) karşın cüzzamlıya uygun

> Geç ortaçağ döneminde sosyal ayrımın (çoğunlukla negatif) meşru araçları haline gelmiş olan işaretler ve rozetler Hıristiyan toplumunda yaşayan fahişeler, sapkınlar, cellatlar, Yahudiler, hatta cüzamlılar gibi tüm marjinal grupları kapsamak için yaygınlaştırıldı. Yahudi kadınlar sarı örtüler ve giysilerinin üzerindeki daireler ile işaretlendiler. Bazı şehirlerde cellatlar özel ve gösterişli kıyafetler veya darağacını betimleyen bir işaretle tanımlandılar. Sapkınlar ise sarı haçla işaretlendiler. Çan cüzamlılar için yaygın kullanılan bir işaretti; ancak aynı işaret "burunları bir karış havada, göz kırparak geziyor, ayaklarındaki halhalları şınırdatarak kırıtıyorlar" diye cezalandırılan Siyon kızlarıyla (Yeşaya 3:16-17) ilişkilendirilerek fahişeler için de geçerli olabilirdi. [yazımı aynı] (Jütte, 2011, s. 189)[1159]

Kuşkusuz yukarıda sayılan düzenlemeler Hıristiyanlığın erken dönemlerinden beri, özellikle veba salgınları, doğal felâketler ve savaşlarla gelen kriz dönemlerinde artan dozda olmak üzere uygulanmış olmakla birlikte, 16. yüzyıldan itibaren ceza ve infaz ritüellerinde görülen çeşitliliğe paralel olarak yaşanan artış dikkat çekicidir.[1160]

Daha önceki bölümlerde farklı boyutlarda değindiğimiz üzere hastalıklar, dışlanma süreçlerinin vazgeçilmez araçlarından biridir. Ortaçağ'da cüzzam yarattığı tiksinti kadar toplum vicdanını uyarmasıyla da dikkat çeker. Cüzzamlıların toplum içinde yaşamaları, insanların arasına karışmaları mümkün değildir. Genellikle şehir surlarının dışında, yerleşim bölgelerini uzağında, kendilerine ayrılmış barakalarda yaşamak zorundadırlar. İhtiyaçları Kilise veya hayırsever vatandaşlar tarafından karşılanır. Ortaçağ göz önüne alındığında cüzzam en çarpıcı toplumdan dışlanma olgularının başında gelir. Ancak 16. yüzyıldan itibaren cüzzamlı vaka sayısı azalarak, hastalık hızla Avrupa'nın gündeminden çıkar. Bu bağlamda Yeniçağa özgü hastalık türleri, benzer bir dışlanma sürecini temsilen cüzzamın yerini alacaktır. Hastanın yaşam koşulları ve gelir düzeyi, hastalığın nasıl yaşanacağı konusunda belirleyici olur. Yaşamını bedensel işlerde kazanmak zorunda olan yoksullar için hastalık, bakıma muhtaç hale gelmek, çevresinden, giderek yaşamdan kopuş anlamına gelir. Yaşamak için çalışmak, yardım almak veya dilenmek zorunda olan hasta yakınlarının, hastanın yükü taşımaya tahammülü yoktur. Böyle bir durumda çaresiz kalan hasta, kendisini yanlız ve çevresi tarafından dışlanmış hisseder.

---

görülen tüm vücudu örten, gri/siyah, uzun pelerin-giysi suçlayıcı, aşağılayıcı (*diffamare*, Lat.) bir karakterdedir. (Jütte, 1993, s. 77)

[1159] Aynı konuda bkz. Jütte, 1993, s. 73 vd.

[1160] Erken Yeniçağ'da ceza ve infaz ritüellerinin çeşitlilik ve yoğunluğu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Dülmen, 1995; Nowosadtko, 2005. Yine Erken Yeniçağ'da seyirlik bir olgu olarak infaz seromonisi için bkz. Dülmen, 1987, s. 203-245. Avrupa'da 1500-1800 yıllarını kapsayan dönemde kamusal, örgütlü ve bireysel şiddet ve örgütlü suçlar üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Ruff, 2011.

Yukarıda saydığımız ve görünür bir bedensel anomalinin olmadığı durumlarda başvurulan ve kesimler arasındaki farklılığı ortaya koymaya yarayan yöntemler, marjinal ile homojen bütün arasındaki mesafenin korunmasına olanak vermektedir. Burada mesafe kavramını sadece 'dışlamak' anlamında değil, aynı zamanda fiziksel olarak da marjinallerin şehir surlarının dışında ikamet etmelerindeki zorunluluğu da anlatmak için kullanıyoruz. Daha önceki bölümlerde dile getirildiği üzere, düzen ve hiyerarşiyi temsil eden homojen bütün, kendisi için kaynağı ne olursa olsun, uyumsuzluk yaratan *a*normal unsurların deşifre edilerek, ortalamayı temsil eden *sağlıklı* bünyenden uzaklaştırılmasını (sürgün edilmesini) devamlılığı (geleceği) için zorunluluk olarak görür.[1161] Uyumu tehdit eden marjinallerin gözetim altında tutulması için sürgün, kapatılma, zorunlu ikametgâh ve benzeri hangi araç kullanılırsa kullanılsın, temel amaç mevcut homojen bünyede gedik açılmasına izin vermemektir.[1162] Ortaçağ boyunca cüzzamlılar, fahişeler, dilenciler, cellâtlar ve lağımcıların kulübeleri şehrin dış mahallelerinde ve surların dışında kurulmuştur. Daha önce değinildiği gibi, Yahudi cemaatinin gettolarda yaşama zorunluluğu dinsel azınlıklara uygulanan ötekileştirmenin en iyi örneklerinden biridir.

Antikçağ'dan itibaren gelişen sürecin teyid ettiği üzere homojen bütün, ister ilâhi bir güce dayandırılan (tanrısal) bir düzen olsun, ister insanî kurguya dayalı bir organizasyon, kendisiyle bütünleşemeyen, en azından uyum sürecinde başarılı olamayan grup ve organizasyonlara karşı dışlayan, giderek ötekileştiren bir tavır içinde olmuştur. 'Yabancı ve kendi'[1163] olarak klişeleştirilebilecek bu durum, yukarıda andığımız dışlama-damgalama kategorilerinin, başta ırk ve cinsiyet farklılıkları başta olmak üzere

---

[1161] "Anormallik yalnızca fiziksel alanda görülmez. Varoluşun ve davranışın tüm alanlarında anormallik vardır. Aynı zamanda, anormalliğin kıyımcıların seçiminde tercih ölçütü olarak kullanılabileceği tüm alanlarda da görülür. Örneğin, toplumsal anormallik diye bir şey vardır; burada normu belirleyen şey, ortalamadır. En ortak toplumsal statüden, şu ya da bu yöne doğru ne kadar uzaklaşılırsa, kıyım riski de o ölçüde büyür. Toplumsal merdivenin alt basamaklarında yer alanlar için bu durum kolayca görülür." (Girard, 2005, s. 25)

[1162] René Girard yığının (homoje bütün) kıyıma (damgalanma, sürgün, tecrit ve linç) olan eğilimini şöyle tanımlar: "Yığın daima kıyıma yönelir, çünkü onda kargaşa yaratan şeyin, onu *turba*'ya [gûruh] dönüştüren şeyin doğal nedenleriyle ilgilenmez. Yığın, tanımı gereği, eylem arar, ama doğal nedenler üzerinde etkili olmaz. Dolayısıyla, erişebileceği ve şiddet açlığını yatıştıracak bir neden arar. Yığın üyeleri potansiyel olarak daima kıyıcıdır, çünkü topluluğu yozlaştıran, çürüten, lekeli, saf olmayan öğelerden, kargaşaya sürükleyen hainlerden temizlemeyi hayal eder." (Girard, 2005, s. 22)

[1163] Antikçağ'dan başlamak üzere çağlar itibariyle 'yabancı ve kendi' klişesi üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Stutzinger, 2008, s. 459-477 (Antikçağ); Kühnel, 2008, 477-492 (Ortaçağ); Classen, 2008, s. 492-518 (Yeniçağ).

birkaç unsurunda farklılık göstermekle birlikte son tahlilde, marjinalin uyum sağlayabilmesi için işbirliği kapısını daima açık tutmuştur. Herhangi bir nedenle marjinal veya dışlanmış konumda olan kesimlerin vurulan 'damga'nın izini silebilmeleri, ancak homojen yapı ile *uyumlu* hale gelmeleri, giderek *bütünleşmeleri* ile mümkün olacaktır. Bazı marjinaller için sürdürdükleri sapkınlıklarla dolu yaşamdan vazgeçerek sınıra doğru çekilmek ve homojen bütüne dâhil olabilmek her zaman mümkündür: Kilise her zaman pişman olup istiğfar edene kapısını açık tutmuştur.

Dilencinin dilenmekten vazgeçip çalışmaya başlaması, yol kesip adam soyan haydutun kanunlara karşı gelmekten vazgeçmesi, serserinin aylaklığı bırakıp çalışmaya başlaması, kâfirin doğru yola gelip Hıristiyanlığı kabul etmesi, cadının şeytanla işbirliğinden vaz geçerek günah çıkartması, putperestin putlarını kırıp Tanrı'ya iman etmesi, cinlenmişin onu esir esir alan demonlardan kurtarılması, fahişenin tövbe edip manastıra kapanması ve benzeri 'doğru yol'a dönüş çabaları her zaman takdirle karşılanır. Pişmanlık duyanların tam olarak kazanılabilmesi için kurulan ıslah ve rehabilitasyon merkezleri, son tahlilde, bu amaca hizmet eder.

11.1.2. Dışlanmanın Farklı Tezahürleri

Yukarıda ana hatlarıyla tanımlamaya çalıştığımız üzere damgalama, dışlama ve cezalandırma sürecinin kurbanlarından oluşan grupları ortak bir payda altında toplayarak genel bir tanım yapabilmek mümkün değildir. Geç Ortaçağ'da dilenci ile cadı veya Yahudi ile serseri benzer süreçlerin sonucunda toplumdan dışlanmış olmakla birlikte, suçlanmalarına esas oluşturan unsurlar ve aldıkları cezalar birbirinden bütünüyle farklıdır. Biz bu bölümde dışlanma ile marjinalleştirilen grupları daha yakından mercek altına almayı ve tecrit edilmelerine olanak veren koşulları değerlendirmek istiyoruz. Daha önce değerlendirmeye çalıştığımız ekonomik, sosyal, dinsel ve mezhepsel statülere bağlı olarak ortaya çıkan marjinal gruplar yanında, fiziksel kusurları, (akıl) hastalıkları ve cinsel tercihleri nedeniyle dışlananlar da söz konusudur.[1164] Yine uzak, henüz ulaşılamamış coğrafyalardaki tekinsiz diyarlara olan

[1164] "Kültürel ve dinsel ölçütlerin yanında, tamamen *fiziksel* ölçütler de vardır. Hastalık, delilik, genetik bozukluklar, kaza sonucu sakatlanmalar, hatta genel olarak sakatlıklar, kıyımcıların dikkatini çeker.

merak, 'yabancı'dan duyulan korku ile birleşerek efsanelerin yayılmasına, mitolojik varlıklarla özdeşleşen hilkat garibelerinin, masal canavarlarının *yeniden* üretilmesine olanak vermiştir.

Ortaçağ insanının kendi dünyası dışında *başka* bir dünyanın olduğuna inanabilmesi ancak denizaşırı seyahetlerin ve coğrafî keşiflerin başlamasıyla mümkün olacaktır. 15. yüzyıla kadar kendi kapalı evreninde yaşamak zorunda olan insanların farklılıklarla yüzleşmesini hızlandıran iki önemli unsurdan birisi coğrafî keşifler, diğeri de matbaanın icadıdır. Bu iki *yenilik* her türlü bilginin dolaşım hızını arttırmanın yanında, Ortaçağ'ın insanın dünyaya bakış açısını genişletecektir.

Aşağıda ele aldığımız örnekler, dışlanmanın farklı boyutlarını yansıtması açısından önemli olmakla birlikte, kuşkusuz tümünü kapsamaktan uzaktır. Ancak ele aldığımız örneklerin, çalıştığımız döneme ilişkin fikir vermesi bakımından yeterli olacağını düşünüyoruz. Diğer yandan daha fazla örnek verebilmek, çalışmanın fiziki sınırlarını aşmak anlamına geleceği için bu yola gidilmemiştir.

11.1.2.1. Deforme Bedenler: Ucubeler ve Hilkat Garibeleri

Erken Yeniçağ'a gelindiğinde hâlâ hastalıklar ve bedensel engelli olma hali biyolojik bir gerçek olmaktan çok fiziksel bir problem olarak görülmektedir. Fiziksel kusurlar işlenmiş günâhların veya yapılmış kötülüklerin karşılığında Tanrı'nın verdiği bir ceza ya da uyarı olarak kabul edildiği için, doğuştan engelli veya sonradan sakatlanmış olanlara şüphe ile bakılmaktadır.[1165] Her ne kadar, nedenleri itibariyle, tüm zamanlar

---

Bunun evrensel bir tutum olduğunu anlamak için, çevremize hatta kendi içimize bakmamız yeterlidir." (Girard, 2005, s. 24-25)

[1165] Yazdığı metinlerle (16. yüzyılın son çeğreği) deneme türünü yaratan Montaigne'nin hilkat garibeleri üzerine düşünceleri büyük ölçüde yaşadığı çağın gölgesinde şekillenmiştir. Önce tanık olduğu 'aykırı yaratık'ın öyküsü üzerine yapılacak tartışmaları hekimlere bıraktığını açıklayarak başlar yazdıklarına: "İki gün önce bir çocuğu iki erkek ve bir kadınla birlikte gördüm; (…) çocuğun garipliğini göstererek birkaç kuruş toplamaya çalışıyorlardı. Bu garip görünüşü dışında çocuk tümüyle olağan bir yapıya sahipti; Süt annesinden meme emmenin dışında başka türlü bir yiyeceği kabul etmiyordu. Benim gözlerimin önünde onun ağzına bir şeyler koymaya çalışıyorlardı; çocuk bunları bir süre çiğniyor, sonra yutmadan çıkarıyordu. Bağırması da özel bir ses çıkarır gibiydi. O zaman tam on dört aylıktı. Tam göğsünün altından başka başsız bir çocuğa sıkıca bağlanmıştı; sırt kanalı ve bedenin geri kalanı tıkanmıştı; kolunun birisi kısaydı, ama doğum sırasında kazara kırılmıştı; iki çocuk yüzyüze birleşmişlerdi, sanki küçük çocuk büyüğünü sorar gibiydi. Birbirlerine dört parmaklık kadar geniş bir alanda yapışmışlardı; öyle ki, eğer bu kusurlu çocuğu yukarıya doğru kaldırsanız, ötekinin göbeğini

için geçerli bir *suçlu-suçsuz* bedensel deformasyon ayrımı söz konusu olmakla birlikte, ayrım üzerinde hiçbir zaman toplumsal mutabakat sağlandığı söylenemez.

Koyu batıl inançların ve etik kaygıların gölgesinde şekillenen bu tavırların sınırları, cadılık-büyücülük karşıtlığında olduğu kadar net ve keskin olmamakla birlikte dışlayıcı, ötekileştirici olduğu kesindir. Doğuştan gelen ileri derecede fiziksel kusurların, bizi ucube,[1166] hilkat garibesi gibi tanımlarla objeyi tümüyle dışlamaya yönelttiğini belirten Pierre Ancet, 'ucube'yi görmekle birlikte dillendiremediğimiz için göstererek, parmağımızla işaret ettiğimiz şey olarak tanımlar. (Ancet, 2010, s. 27)
Doğuştan ağır sakatlığı olanlar ile hilkat garibelerinin *nefrete* konu görünüşlerinde doğaüstü güçlerin etkisi olduğuna dair inancın kaynağı arkaik dönemlere kadar gider. Monster sadece yabanıl doğası ile değil aynı zamanda tekinsiz, vahşî görünüşüyle de çevresine korku salar. Böylece ucube beden, çevresinde acımadan çok tiksinti ve nefret

---

görebilirsiniz; demek ki birleşme yeri meme ile göbek arasındaydı. Eksik çocukta göbek diye bir şey görülmüyordu; tüm karın göbekten oluşuyordu." (*Bütün Denemeler*, 3. c., s. 155-156) Montaigne'nin olağanüstü gözlem gücüyle uzayıp giden 'Aykırı Yaratıklar Üzerine' başlıklı denemesi, ilâhi gücün sınırsız yaratıcılığına övgüler düzen şu yargılarla sonlanıyor: "Bizim aykırı yaratıklar diye adlandırdıklarımız, kendi işlerini sonsuz biçim altında gören Tanrı'nın sınırsızlığı içinde böyle sayılmazlar. Bizi şaşırtan bu yapının, insanın tanımadığı başka bir yapıyla aynı türden olacağına inanabiliriz. Tanrı tam akıl sahibi olarak, iyi, ortak ve kurallı şeylerden hareket eder; ama biz aradaki uygunluğu ve ilişkiyi göremiyoruz. (…) Alışkanlıklarımıza karşı olanlar için, doğaya aykırı diyoruz, isterse doğayla hiç ilgisi olmasın. Bu evrensel ve doğal akıl, yeniliğin bize verdiği yanlışlığı ve şaşkınlığı bizden alsın götürsün." (*Bütün Denemeler*, 3. c., s. 156-157)

[1166] Batı dillerinde hilkat garibesi, ucube, ürkünç, zalim, iğrenç, canavar gibi anlamları içinde barındıran, kullanıldığı metindeki çağrışımları yoluyla anlam farklılığı yaratan *monster* kelimesi Latince canavar, işaret, belirti, sembol, simge gibi anlamları olan *monstrum*'dan gelmektedir. Latince'deki anlamından hareketle *monster*, tanrıların öfkesi, doğanın yanılgısı, ahlakî bir yetersizlik gibi olguların sonucunda ortaya çıkan bir işarettir. (Wunderlich, 1999, s. 23)
Asma (2011, s. 26), *monster* kavramının tiksindiren bir ucubeden çok fazlasını ifade ettiğini, kavramın din, biyoloji, edebiyat ve politika gibi farklı disiplinlerden beslenen kültürel bir sınıflandırmanın sonucunda ortaya çıktığını belirtiyor.
Sevillalı Isidorus *Etimoloji*'nin 'İnsanlar ve Hilkat Garibeleri Üzerine' başlıklı XI. kitabının 3. bölümünde, hilkat garibesinin (*portenta*) doğaya aykırı (karşı) bir varlık olarak doğmadığını, blakis bizim bildik doğamıza aykırı olduğunu belirtiyor. *Monstra*'nın (*monster*) işaret (*ostenta*), belirti/alâmet (*prodigia*), giderek uyarı (*monitus*) anlamlarından hareketle, anlamlı olacak bir şeyi gösterdiğine (*demonstrare*) dikkat çekiyor. (*Etymologiae*, XI, 3,2). Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzer Antikçağ ve Erken Ortaçağ'da *monster* yaşanacak olumsuzlukların habercisi, işareti olarak görülüyor.
Latince'den batı dillerine geçen *monster*'in Türkçe'de en çok hilkat garibesi, ucube anlamına denk düştüğünü düşünüyoruz. Kavramı anlaşılır kılabilmek için, tarih dışı bir disiplinden yapılmış bir tanımı buraya aldık. Ancak Ancet'in tanımının düşsel, mitolojik varlıkları içermediğini, gündelik yaşamda karşılaşılan bir canlı varlığa işaret ettiğini belirtelim. Ancet, kendi ifadesiyle "fiillerde değil bedenlerde" olan ucubeliği mercek altına alır: "Bu "ucubedir" demek, ucubeyi saptamak ya da bir kategoriye sokmak demek değildir, zira bu hüküm bir rahatsızlığın işaretidir. Açıkça bir türe sokamadığım şeye ucube derim. Yaygın ucube kavramı bir kategoriye değil, tersine kategorize etmenin imkânsızlığına, ortak bilginin ötesine işaret eder. Bu anlamda, tıpkı ölüm kavramı gibi ucube kavramı da sınır kavramdır: Anlaşılmayı reddedene yöneliktir. (Ancet, 2010, s. 28)

uyandırır. Bu kadar olumsuz sıfat yüklenerek umacı haline getirilen *monster* hırslı, zararlı, kötücül bir kimlik olarak damgalanır. (Wunderlich, 1999, s. 25)

Ancak gerçek yaşamda, ucubelerin, sakat doğanların, çift cinsiyetlilerin[1167] destansı varlıklar gibi *yüceltilmeleri* bir yana, hayatta kalabilme şansları dahi pek yoktur. Antikçağ'da[1168] ileri derecede özürlülerin ve hilkat garibelerinin (*amorphoteros*, Yun.) doğumu çoğunlukla tanrısal öfkenin sonucu olarak görülürken, çocuğun sahibi ailenin, onları lekeleyen bu günahtan tanrılara adak adayarak, yalvararak kurtulacağına inanılır. (Neumann, 2005, s. 24)[1169] Titus Livius *Roma Tarihi*'nde halk tarafından tekinsiz yaratıklar sınıfına ayrılan, yapışık ikizler, çok parmaklı, çok bacaklı gibi sakatlıklarla doğan engelli çocukların yaşanacak muhtemel kötülüklerin alameti olarak görüldüğü için hemen öldürüldüğü veya ölüme terk edildiğini yazar. Benzer bir biçimde hermafrodit (çift cinsiyetliler) doğanların da hayatta kalma şansı yoktur. (Asma, 2011, s. 60; Wunderlich, 1999, s. 23) Bu gelenek gücünü büyük ölçüde On İki Levha Yasası'ndaki; "Açık/belirgin bir sakatlığı olan çocuğun hemen öldürülmesi"ni emreden bir maddeden almıştır.[1170]

[1167] Yazında hermafrodit, sanatta androjen çift cinsiyetli olmak anlamında kullanılmaktadır. Hermafrodit erkek ve dişinin özelliklerini taşımakla birlikte, ne erkek ne de dişi olan bir eşik (*limen*, Lat.) figürdür. Antikçağ'da düşünürlerini oldukça meşgul etmiş olan hermafroditlik olumsuz çağrışımları olan bir haldir. Plâton *Symposion*'da çift cinsiyetlilik üzerine şunları söyler: "Çünkü doğamız bir zamanlar çok farklıydı şimdikinden. Bir defa üç cinsiyeti vardı insanların. Şimdiki gibi yanlız erkek ve dişi diye iki cinsiyet yoktu; bu ikisinden de pay alan üçüncü bir cinsiyet daha vardı. Adı bugüne kalmış, ama kendisi yok olup gitmiş. Çünkü o zamanlar hem erkek hem de dişi cinsiyetten pay alan, adı kadar görünüşü de iki cinsiyetten oluşan bir *androgynos* vardı; şimdi utanılası adından başka bir şey yok." (*Symposion*, 189D-E).
Plâton dışında Lucretius *Şeylerin Doğası Üzerine*'de (V, 837) ve Ovidus *Başkalaşımlar*'da (IV, 378) hermafroditlerden bahseder.
Daha geç bir dönemde Titus Livius'un (İÖ 59-17) yazdıklarından, Roma İmparatorluğu'nda tekinsiz varlıklar olarak görülen çift cinsiyetlilerin acımasızca katledildiği anlaşılıyor. Livius özellikle İÖ ikiyüzyıllık süre boyunca denize, nehire atılarak öldürülen çok sayıda hermafroditenin olduğunu yazar. (Asma, 2011, s. 59-60) Ancak Livius'un çağdaşı sayılabilecek Yaşlı Plinius çift cinsiyetlilerden, gösterilerde insanları eğlendiren yaratıklar olarak söz ederek daha pembe bir tablo çizer. (*Die Naturgeschichte*, VII 3,34)

[1168] Antikçağ'ın destanlarından Ortaçağ'a düşsel-mitolojik yaratıklar, hilkat garibeleri, ucubeler, deforme bedenler üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Neumann, 2005, s. 21-44; Thompson, 1996, s. 17-36; Asma, 2011, s. 33-86; Meier, 2007, s. 22-31; Leven, 2005a, s. 141-143.

[1169] Yapılan araştırmalar Antik Roma ve Yunan'da ileri derecede sakat doğan çocukların, devlet veya aileler tarafından terk edilmesi veya öldürülmesinin yaygın bir uygulama olduğunu gösteriyor. (Neumann, 2005, s. 24 vd.)

[1170] Anılan madde, On İki Levha Yasası'nın (İÖ 450 dolayları) "Aile Hukuku" başlıklı IV. maddesinde yer alır. Maddenin Latince ve Almancası için bkz.
http://www.imperium-romanum.info/wiki/index.php?title=Hauptseite

Ancak Ortaçağ'dan itibaren ileri derece de bedensel ve zihinsel engellilerin varlığını doğrudan tanrıların öfkesine bağlayan anlayış değişime uğrar.[1171] Bu tavır değişikliğinde, özellikle 10. yüzyıldan itibaren ekonomik ve toplumsal koşullardaki dönüşümün önemli etkisi olacaktır. Sakatlar, kimsesizler, öksüzler, yaşlılar, cüzzamlılar, ağır hastalar, yoksullardan oluşan bir düşkünler ordusu adeta sokakları işgal eder. Yardım almaksızın yaşayamayacak durumda olan bu insanların içinde bulundukları durum, sadece işledikleri günahların bedelini ödedikleri inancıyla açıklanamayacak denli ağırdır.

11.1.2.2. Dünya'nın Kenarındaki Yabancılar: Canavar Irklar, Egzotik Kavimler ve Mucizevî İnsanlar

Antikçağ insanı hayal dünyasında yarattığı düşsel varlıkların gerçekliğinden hiçbir zaman şüphe etmemiştir. Yine tarihin hiçbir döneminde mitolojik kahramanlar gerçek yaşamla bu denli iç içe olmamıştır. Hayal mahsülü yaratıklara adeta gerçekmişcesine inanılmasına neden olan, tasarımlarındaki mükemmellik kadar, yabancı olanın *farklı* olabileceğine olan inançtır. Bu kavrayış bilinmeyen, uzak topraklarda yaşayan hemcinsleri için de geçerlidir. Mitler, destanlar, söylenceler, efsaneler, mucizeler gibi geleneksel halk kültürünün unsurları kadar dini inançlar da bu sürecin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Birçok masal yaratığının[1172] ilk kez Antik dünyada ortaya çıkması da bu nedenledir.(Wunderlich, 1999, s. 31)

Tarihte yarı-köpek bedenli ve köpek kafalı tuhaf halkların varlığından ilk kez Hesiodos yazılarında söz etmiş, aynı dönemde Homeros'un *İlyada Destanı*'nında pigmeler, *Herodot Tarihi*'nde ise uzak diyarların ucube halkları hakkında bilgiler yer almıştır. (Neumann, 2005, s. 35; Asma, 2011, s. 43) Mitolojinin yenilmez savaşçıları tanrıların kahramanlık destanları kadar, uzak diyarlarda yaşayan gizemli, egzotik kavimlerin

---

[1171] Bu değişimin çok sayıda çarpıcı örneğinden biri Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nda imparator ve prenslerin (elektör) seçilme şartlarını düzenleyen, İmparator IV. Karl'ın fermanı 1356 tarihli *Goldene Bulle*'nin, akıl hastalarına ve bedensel sakatlıkları olanlara atanma yolunu kapatmasıdır. *Goldene Bulle* 1806'ya kadar yürülükte kalacaktır: *Es sey dann/daß er seiner Sinne beraubt/ein Narr wäre/oder eines andern mercklichen Gebrechen sey/von deßwegen er den Leuten nicht fürstehen und herrschen möge* (*Goldene Bulle*, XXV, §2)

[1172] Burada masal yaratığı (*Fabelwesen*) kavramının günümüze özgü olduğunu; Antik dünyada ve Ortaçağ'da böyle bir ayrımın olmadığını belirtelim. *Creatura fabulae* Ortaçağ insanı için bütünüyle yabancı bir kavramdır. (Wunderlich, 1999, s. 30)

alışılmadık yaşam tarzları, Antikçağ yazarlarının en çok ilgi duydukları alanlardan biri olmuştur. Jurgis Baltrušaitis Antik dünyanın bu iki farklı yüzünü şöyle tanımlar:

> Yunan-Roma antikitesi iki çehrelidir: bir yandan güçlü ve organik bir hayatın ortaya çıkışı içinde her şeyin kahramanca olduğu bir tanrılar ve insanlar âlemi; öte yandan çoğu zaman çok uzaklardan gelen, bedenler ile türdeş olmayan doğaların bir karışımı olan, karmaşık kökenli düşsel varlıklar dünyası. (Baltrušaitis, 2001, s. 17)

Özellikle Uzakdoğu, Antik yazarların hayallerini süslemekle birlikte aynı zamanda büyük bir endişe kaynağıdır. Antikçağ'ın Yunanlı ve Romalı yazarları için bilinen dünyanın ötesindeki yaşam biçimleri, merak ve korkudan beslenen hayal mahsulü varlıklara aitti. Bu kavrayışta kendi yaşadıkları dışında *başka* bir dünyanın olabileceğine dair kuşkuların da etkisi büyüktü. Özellikle az karşılaştıkları, Persler, Hintliler ve Çinliler onlar için doğal garabetler ile mitolojik varlıkların karışımından oluşuyordu. Yaygın klişeler çoğu zaman sonu açıkça yabancı düşmanlığına varan tehlikeli önyargılarla şekilleniyordu.[1173]

Tanrıların yarattığı mucizelerin gündelik yaşamda önemli bir yer tuttuğu Antik dünyada, kurt adamlar, minotorlar,[1174] kafadan bacaklılar, tepegözler, kentaurlar,[1175] kartal başlılar, ejderhalar,[1176] gorgonlar,[1177] gibi çok sayıda düşsel yaratık vardır. İÖ 4. yüzyılda yaşamış Yunanlı hekim ve tarih yazarı Knidoslu Ktesias, Hindistan'da bulunan nadir yaratıkları anlattığı *Indiká* isimli kitabında, kar beyazı renginde saçla doğan ancak daha sonra saçlarının rengi siyaha dönen sekiz parmaklı pigmeler, anka

---

[1173] Antikçağ yazarlarının bu tutumuna çok sayıda örnekten biri Herodotos'un 'yabancı' bir toplumu anlatmak için kullandığı yöntemdir: "Herodot bazen yabancı bir toplumu anlatmakta kullanılan en basit ilkeyi kullandı ve Mısır'ı Yunanlı olan her şeye zıt bir ülke olarak tanımladı." (Grafton, 2004, s. 39) Heredotos'un, "şaşılacak şeyler ve eserlerle dolu" olarak tanımladığı Mısır'ın töre ve gelenekleri üzerine yazdıkları için *Herodot Tarihi*'nin (1991) ikinci kitabına (35.- 98. arasındaki başlıklar) bakılabilir.
[1174] Yunan mitolojisinde insan boğa karışımı ürküntü veren yaratık.
[1175] Yunan mitolojindeki başı ve göğsü insan, bedeni at biçiminde olan yaratık.
[1176] Ejderha miti üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. McConnell, 1999, s. 171-183.
[1177] Yunan mitolojisinde etrafa korku veren dişi canavarlar.

der werlt Blat XII

Von mancherlay gestaltnus der menschen schreibē Plinius: Augustinus vnd ysidorus die hernachgemeltē ding. In dem land india sind menschē myt hunds köpffen vnd reden pellēde. nerū sich mit fogelgefeng vñ klaiden sich mit thierhewtten. Item ettlich haben allain ein aug an der stirn ob der nasen vnnd essen allain thier fleisch. Item in dem land libia werden ettlich on hawbt gepoin vnd haben mund vnd augen. Ettlich sind beder lay geslechts. die recht pust ist in manlich vnd die lingk weibisch vnd vermischen sich vndereinand vñ gepern. Item gegen dem paradis bey dem fluss Ganges sind etlich menschen die essen nichts. dann sie haben so klainen mund das sie das getranck mit einē halm einflössen vnd leben vom gesmack der öpffel vnd plumen. vnd sterben pald von böszen gesmack. Daselbst sind auch lewt an nasen eins ehnen angesichts. Ettlich haben vnden so groß lebsitzen das sie das gantz angesicht damit bedecke Item ettlich an zungen. die deudten einander ir maynūg mit wincken als die closterlewt. Item in dem land Sicilis haben ettlich so große orū das sie den gantzen leib damit bedecken. Item in dem land ethiopia wandern etlich nidergebogen als das vih. vnd ettlich lebē vierhundert iar. Item ettlich haben hörner. lang nasen vnd gayßfüss das findest du in sand Anthonius gantzer legēd. Itez in ethiopia gein dem nidergang sind lewt mit einem prayten füss. vnd so schnell das sie die wilden thier erfolgen. Item in dem land Scithia haben sie menschē gestalt vñ pferds füess. Item alda sind auch lewt fünff elnpogen langk vnd werden nicht kranck bis zum tod. Item in dē geschichtē des grossen Alexanders liset man das in india menschen seyen mit sechs henden. Item ettlich nacket vñ rawh in den flüßen wonend. ettlich die an henden vnd füßen sechs finger haben. ettlich in den wassern wonēde halb menschen vnd halbs pferds gestalt habende. Itez weiber mit perten bis auff die pust auff dē hawbt eben vnd an har. Item in ethiopia gegen dem nidergang haben ettlich vier awgē. So sind in Etipia schön lewt mit kranchßhelsen vnnd sinedeln. Doch ist als Augustinus schreibt nit zuglawben das ettliche menschē an dem ort der erden gegen vns da die sunn auff geer. so sie wider in der geet die versen gegent vnsern füßen kerē. Doch ist ein grosser streyt in der schrifft wider den wone des gemaynen volcks. das geringßumb allenthalben menschē auff der erden seyen. vnd die füß gegen einander kerende darauff steen. vnnd doch alle menschen ir schayttel gem himel keren. in verwunderūg warumb doch wir oder die die ir fersen gegen vnns wennden nit fallen. Aber das kömbt auß der natur. dann gleicherweis als der stul des feurs nynndert ist denn in den feuern. der wasser nynndert denn in den wassern. vnnd des gaysts nynndert denn in dem gayst. also auch der stul der erden nynndert anderß wo denn in irselbs.

Resim 23

kuşları, konuşmayan köpek kafalılar, mağrur aslan başlılar hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Yine İyonyalı diplomat ve coğrafyacı Megasthenes Hindistanı konu alan yazılarında, çok sayıda hayal mahsülü insan ve hayvanın tasvirini yapar. (Meier, 2007, s. 22)

Antikçağ boyunca Yunanlı ve Romalı kültür çevrelerince, yabancı, farklı ve uzak halklara yaklaşımda görülen bu etnosentrik bakış açısının en güzel örnekleri 1. yüzyılda yaşamış Yaşlı Plinus tarafından kaleme alınan *Doğa Tarihi*'nde görülür. Dünya'nın 'kenarı'ndaki topraklarda yaşayan *doğal* halklardan verdiği örneklerle yaşlı Plinius, adeta hilkat garibelerinden, ucubelerden, yarı-insan yarı-hayvanlardan oluşan bir acayip-garayip (*curiosus*) varlıklar müzesi (*Kuriositätenkabinnet*)[1178] kurar.[1179] Doğa Tarihi'nde Hindistan, Etopya gibi bilinen ülkeler yanında, dünyanın sınırında bir yerde varolduğuna inanılan topraklarda yaşadığına inanılan hayali yaratıkların ayrıntılı tasvirleri yer alır.[1180] Plinius, *Doğa Tarihi*'nin özellikle insanların ve hayvanların tarihine ayrılan VII.-XI. kitaplarında çok sayıda deforme bedenli insanımsıyı ve insan-hayvan karışımı acayip yaratığı ayrıntılı biçimde tasvir eder.[1181] Birçok Antikçağ yazarının gözdesi olan egzotik Etopya ülkesi, *Herodot Tarihi* (3,23) ve *Doğa Tarihi*'nde de (VII,30-31) acayip özelliklere sahip halkıyla gündemdedir.

Aziz Augustinus *Tanrı Devleti*'de (*De civitate dei*), çok değer verdiği yaşlı Plinius'un[1182] yazdıklarından hareketle, biçimsiz tuhaf bedenli yaratıkları tanımlamaya

---

[1178] Latince'den Batı dillerine geçen *curiosus* sıfatı, acayip, tuhaf, garip, olağandışı, yadırgatıcı anlamlarında kulanılmaktadır. Almanca'daki *Kuriositätenkabinnet*, tüm bu garip şeyler toplamının sergilendiği *müze* olarak, metindeki anlamına uygun düştüğü için seçilmiştir.

[1179] Gotik sanatında Antik dünyanın tuhaf, ürkütücü figürlerinin kullanımı üzerine yapılmış referans bir çalışma için Baltrušaitis'in (2001) kitabının özellikle 1.,2. ve 4'ncü bölümlerine bakılabilir.

[1180] S. T. Asma (2011, s. 50), ulaştığı her bilginin doğruluğunu araştırmadan kabul eden Yaşlı Plinius'un, Aristoteles gibi sistematik düşünebilen bir bilim adamı olmadığın belirtiyor. Anthony Grafton (2004, s. 37-38), Yaşlı Plinius'un uzak diyarlar hakkında yazdıklarına ilişkin şu saptamada bulunuyor: "Örneğin büyük Plinius'a ait ansiklopedik *Doğa Tarihi* özellikle uzak diyarlarla ilgili yanlış bilgilerin nasıl bir araya getirilebileceğine dair, popüler ve kolay taklit edilebilir bir model teşkil ediyordu. Plinius doğal dünyaya karşı büyük bir merak duyuyordu; zaten Vezüv'ün Pompei ve Herculaneum'u yok eden patlamasını incelerken öldü. Ancak kitabı, deneysel araştırmalardan çok edebî kaynaklara dayanıyordu ve uzak yerlere ait bitkiler, hayvanlar ve duygulu yerli ahalisi ile ilgili fantastik iddialarda bulunuyordu. Plinius ve onun hevesli okuyucusu olan Solinus, dünyanın kenarında yaşayan korkunç ırklara dair zengin bilgiler verdiler ve köpek kafalı adamlardan, başları omuzlarının altında olan adamlardan, çöl güneşinden korunmak için gölgesine sığındıkları tek bir koca ayağı olan adamlardan söz ettiler."

[1181] Bu tasvirler *Doğa Tarihi*'nin özellikle VII. ve VIII. kitaplarında yer alır.

[1182] Aziz Augustinus *De civitate dei*'de (15,9), Yaşlı Plinius'u büyük bir âlim olarak tanımlar.

ve kökenlerini araştırmaya girişir.[1183] Aziz, dünyanın sınırındaki bölgede yaşayan bu masalsı varlıkların ve hem de doğuştan hilkat garibelerinin Âdem'in soyundan geldiğini kabul eder. Augustinus'a göre Tanrı yaratırken birisine altı el parmağı verdiyse bunun bir nedeni vardır ve burada yaradanın yanılgısından söz edebilmek mümkün değildir. Tüm hilkat garibeleri Tanrı'nın bilinçli seçimi sonucunda kusurlu olmuşlardır ve bu durumlarına başka bir gerekçe aramak mümkün değildir.[1184] Ancak bu görüş Agustinus'un tanrısal yaratıyla uyumlu evren modeliyle örtüşmez. Akılsız ve bedensiz varlıkların nasıl evrensel uyumu bozduklarını anlattığı *Tanrı Devleti*'nin On ikinci kitabında (12,4-5) evrenin bütünlük, uyum ve düzen esas alınarak yaratıldığını, Tanrı'nın istenci dışında bir kötülük ilkesinin mevcut olamayacağını belirtir. Bu ilkeden hareketle, yani Tanrı'nın yaratısına uygun düşmeyen ve *uyumdan* ayrılışı temsil eden sakatlık ve bedensel kusurlara karşı tavrını net biçimde koyar; uyumlu beden Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için güzeldir. Uyumsuz, yani *deforme* beden ise, Tanrı tarafından yaratılmış düzene *karşı* bir duruştur.[1185] Böylece Agustinusçu dünya anlayışına uygun biçimde biçimsiz-deforme ile kategorik kötülük arasındaki mantıksal ilişki kurulmuş olur.

Plinius'un yazdıklarının Hıristiyan Ortaçağı'nda 'canavar ırklar' kültünün oluşmasında çok önemli payı olduğunu söyleyebiliriz. *Monster*'lerin doğrudan insan soyundan gelmediklerinin kabulü ancak 7. yüzyılda gerçekleşmiştir.[1186] İlk kez Sevillalı Isidorus

---

[1183] Augustinus *De civitate dei*'nin 16. kitabının 8. bölümünün ilk kısmında isim vermeden, putperst tarih yazımı olarak tanımladığı Plinus metinlerinde geçen, kafadan bacaklılar, tepegözler, köpek kafalılar, cüceler, koca tabanlarının gölgesinde oturanlar, androjen bedenliler gibi çok sayıda deforme biçimli düşsel-masalsı varlık sayar. İkinci kısmında ise gerçek yaşamdan örnekler verir; insandan doğan hilkat garibelerini ele alır. (*Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, 16,8)

[1184] *Yuhanna İncili*'nde yer alan bu olay Tanrı'nın özürlüleri yaratmadaki ışık tutar. "İsa yolda giderken doğuştan kör bir adam gördü. (2) Öğrencileri İsa'ya, 'Rabbi, kim günah işledi de bu adam kör doğdu? Kendisimi yoksa annesi babası mı?' diye sordular. (3) İsa şu yanıtı verdi: 'Ne kendisi, ne de annesi babası günah işledi. Tanrı'nın işleri onun yaşamında görülsün diye kör doğdu." (Yu. 9,1-3)

[1185] Aziz Augustinus'un tanrısal yaratıya karşı çıkmak olarak formüle edilebilecek bu görüşünün İbranilerin 'kötü' kavramına atfetikleri anlamdan etkilendiği kesindir. İbranice 'iblis' sözcüğü 'karşı çıkmak', 'engellemek' anlamlarına gelen bir kökenden türetilmiştir. Yunanca çevirisinde hasım (*diabolos*) anlamını alırken, Latince'de inkârcı, iftiracı, şeytan (*diabolus*) olan iblis son tahlilde rakip olan, bölen, karşı çıkandır. Bu bağlamda Aziz, genel olarak bedensel deformasyonları, Hıristiyan demonolojisine uygun düşen bir anlayışla kötülük ilkesiyle ilişkilendirir.

[1186] 12. yüzyıldan itibaren 'ucube'liğin nasıl oluştuğu veya geliştiği konusundaki tartışmaların arttığı görülür. Ucube hamilelikte, ana karnında yaşanan biyolojik sorunlar nedeniyle oluşabildiği gibi, hamilenin uykusunda karabasan görmesi, hamileliğinde nazar değmesi veya zararlı bir ilacı içmesiyle de ortaya çıkabilir. Cinsel ilişki sırasında gezegenlerin dizilimi, çift cinsiyetlilerin, albinoların, tepegözlerin doğumunda belirleyici iken, cücelik ve devliğin sperm azlığı veya fazlalığından oluştuğuna inanılır. Ancak bu olasılıklara ilâveten hilkat garibelerinin hayvanlarla, şeytan ve demonlarıyla ilişki sonucunda

Resim 24

ve daha sonra Hrabanus Maurus masal yaratıklarını insan ve hayvan kökenli olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bir başka Ortaçağ yazarı Megenbergli Konrad 14. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı ve zengin gravürler içeren eseri *Doğa'nın Kitabı*'nda (*Buch der Natur*)[1187] mucizevî yaratıkların (*monstruosi*), Âdem'in soyundan gelmeyen, kozmik etkilerin etkisinde hayvandan doğma, ruhu olmayan yaratıklar olarak tanımlar.[1188] Bu tip varlıkların Hıristiyanlığa kazanılabilmesi için vaftiz edilip edilemeyeceği ise ayrıca bir tartışma konusudur. (Meier, 2007, s. 22 vd.; 31; Wunderlich, 1999, s. 25) Megenbergli Konrad, *Doğa'nın Kitabı*'nda mucizevî hayvanlar başlığında Sevilalı Isidorus'a atfen, eşekbaşlı, insan vücutlu bir hayvandan bahseder; Kilise Pederi Hieroniymus'un anlattıklarından hareketle, Aziz Antonius'un

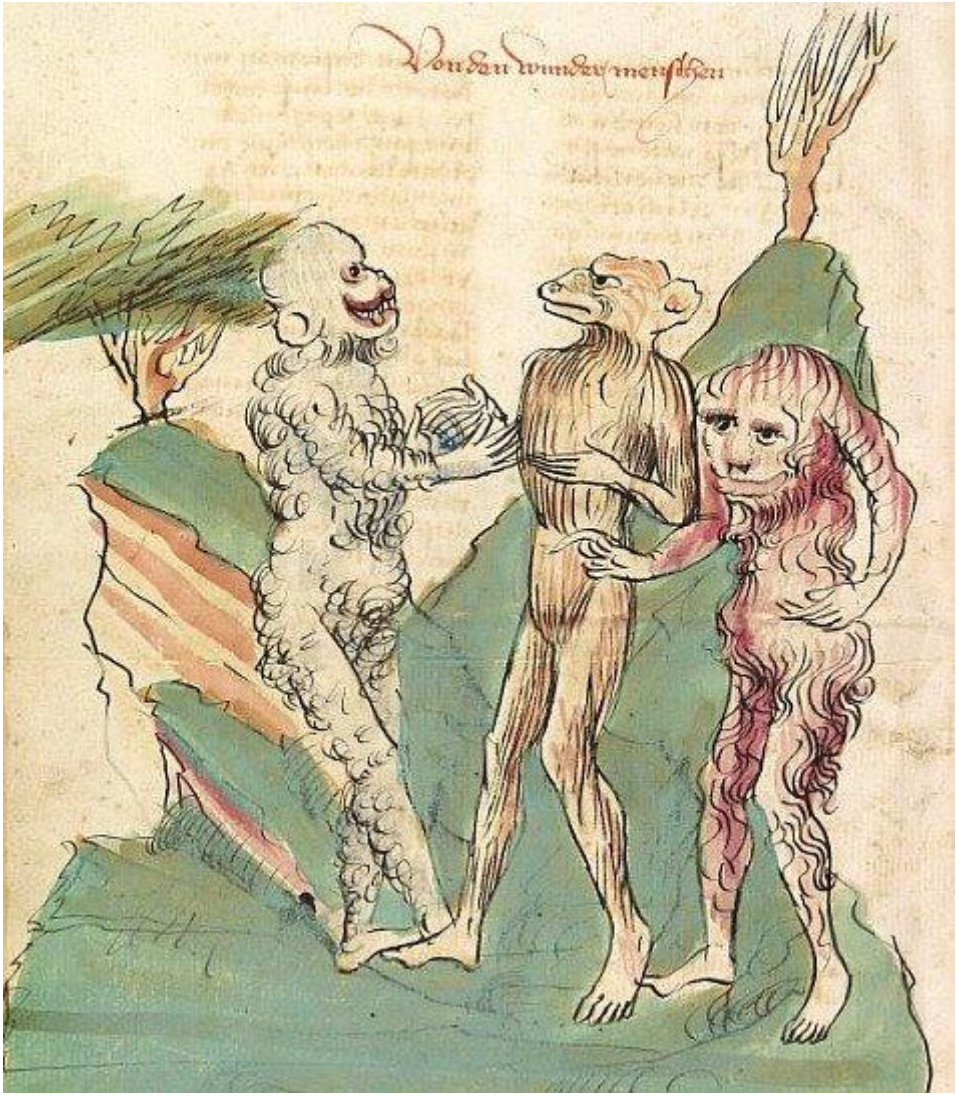
---

doğduğuna dair inanç da yaygın kabul görmektedir. 12. yüzyılda yaşamış Bingenli Hildegard da, monsterlerin doğal olmayan ilişkilerin sonucunda doğduklarına inanır. (Wunderlich, 1999, s. 25-26)

[1187] Doğa'nın Kitabı'nda garabet yaratıklar ve doğanının düzeni üzerine iki makale için bkz. Jehle, 2011, s. 81-95; Maier-Eroms ve Neecke, 2011, s. 127-141.

[1188] Megenbergli Konrad, *Doğa'nın Kitabı*'nda insan-hayvan karışımı ırkları 'Mucizevî İnsanlar' başlığında altında inceler. (*Das Buch der Natur*, VIII-*Von den wunderbaren Menschen*)

inzivaya çekildiği çölde bu mucizevî hayvandan bir tane gördüğünü yazar.[1189] (*Das Buch der Natur*, II,55)



Resim 25

Plinius'un tasvirleri, Erken Hıristiyanlık ile ortaya çıkan ve daha sonraki yüzyıllarda şeytan-demon motifiyle birleşerek zenginleşen 'yaratıklar külliyatı'nın ilk örnekleridir. Garip bedenlere sahip insan hayvan karışımı masal yaratıkları, Rönesans boyunca

[1189] Konrad'ın, Yaşlı Plinius'a çok sık atıf yaptığı *Doğa'nın Kitabı*'ndaki garip yaratıklara bir başka örnek de masalların vazgeçilmez kuşu Anka'dır. (*Das Buch der Natur*, III,33) Efsanelerin kült figürü Anka kuşu üzerine bir değerlendirme için bkz. Asma, 2011, s. 43-46.

hazırlanan dünya haritalarının (*Imago mundi*)[1190] vazgeçilmez unsurlarıdır.[1191] Yine bu dönemde yazılan tüm dünya kronikleride canavar ırklara ait tasvirler yer alır.[1192] Diğer yandan *mappae mundi*'ler ile *Liber chronicarum*lar arasında önemli bir ortaklık söz konusudur; diğer bir ifadeyle *mappae mundi*'ler *Liber chronicarum*ların görsel hali olarak tanımlanabilir.[1193] Antikçağ'ın, Ortaçağ tarafından benimsenen zengin etnografya geleneğine dayalı yaratık külliyatı, ufak tefek katkılarla, 16. yüzyıla kadar kesintisiz kabul görecektir.

Bu masalsı varlıklara olan inancın yükselmesinde egzotik ülkeleri konu alan hayal mahsulü seyahat günlüklerinin önemli etkisi olacaktır. Bu alanda Ortaçağ'daki en tanınmış örnek, Marco Polo'nun seyahat anılarını da aşan bir üne sahip olan, Şövalye John Mandeville'in 14. yüzyılda yaptığı gezilere ilişkin günlüğü bilinmeyen ülkelerdeki yabancı halkların gelenekleri, yiyecekleri ve kurumları yanında egzotik masal yaratıklarına ve inanılması güç olaylara ilişkin bir derlemedir. Grafton'un (2004, s. 66) ifadesiyle "Mandeville Avrupa'dan uzaklaştıkça hikâyeler daha da inanılmazlaşır"[1194] İngiliz şövalyesi Madeville, günlüklerinin 1322-1356 yılları arasında kutsal topraklar,

---

[1190] Ortaçağ'da kartografların yaptıkları büyük ölçekli dünya haritalarında (*Mappae mundi*), dünyanın kenarında yaşayan hayvan ve insan karışımı *monster*'ler hiçbir zaman eksik olmaz. Ebstorf (1300) ve Hereford (1276) dünya haritaları bu alandaki en yetkin örneklerdir. (Hoogvliet, 1999, s. 91)

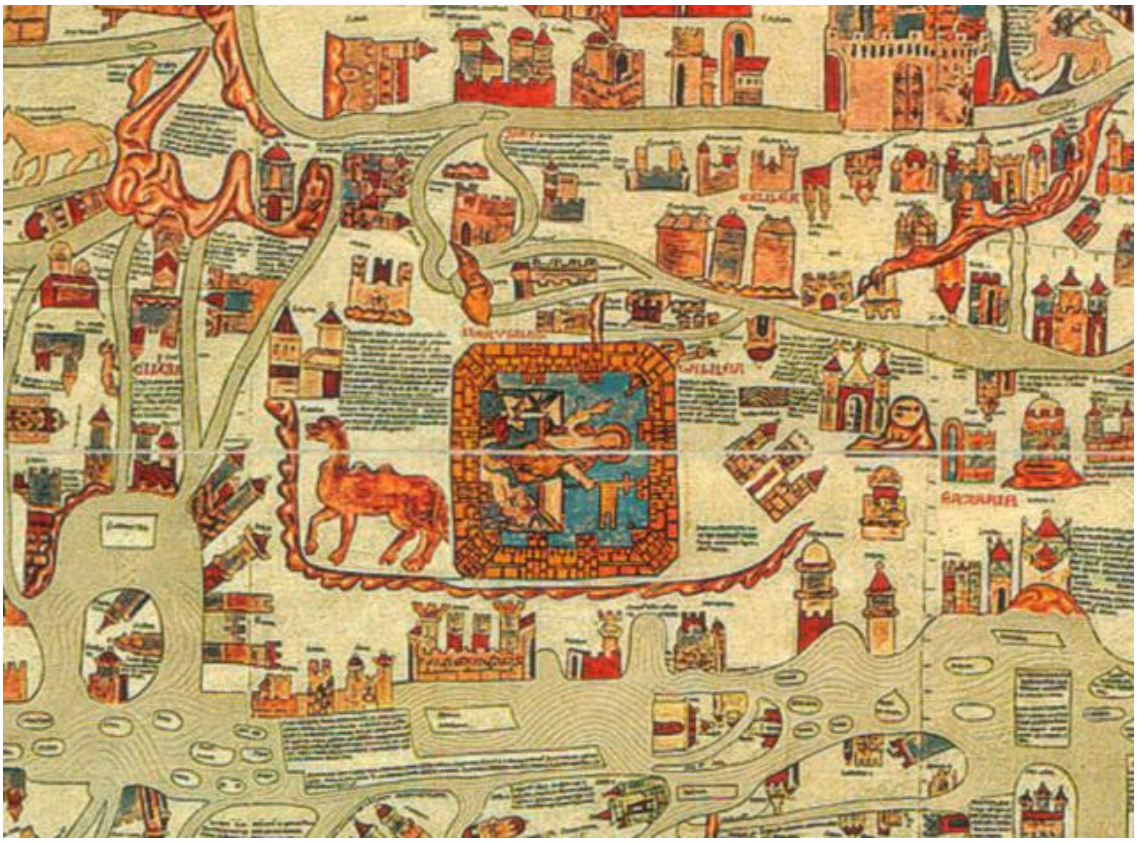
[1191] Tüm Rönesans haritacılığının temelini olusturan eser İskenderiye'de yaşamış Yunanlı coğrafyacı Claudius Ptolemaios'un 2. yüzyılda hazırladığı *Geographika* adlı eseridir. Bu eser ve Ptolemaios'un haritacılığı üzerine bkz. Grafton, 2004, s. 46-52.

[1192] Bu tasvirlerin yer aldığı en ünlü kroniklerden biri de Nürnbergli hekim ve tarihçi Hartmann Schedel'in (1440-1514) 1493 tarihli *Weltchronik*'dir (*Liber chronicarum*). Tanrı'nın evreni yaratmasından 1493 kadar yaşananlar (Altı Dünya dönemi) resimler eşliğinde anlatılır. Kısa bir bölüm oluşturan yedinci dönemde ise Vahiy ve kıyamet gününde yaşanacaklar hakkında bilgi verilir. Birinci bölümünde Yaşlı Plinius'un *Doğa Tarihi*'nde anlattıklarından hareketle (Schedel metinde Plinius'a gönderme yapar) XII. ve XIII. yapraklarında aralarında kurtbaşlı, leylek kafalı, tepegözlü, üçkollu, koca kulaklı, androjen bedenli, üç kafalı örneklerinde bulunduğu canavar ırkları temsilen yirmi bir *monster*'in bedeni ve kutsal kent Kudüs'ün merkezde yer aldığı toplama bir dünya haritası yer alır. Bizim referans aldığımız baskı, Latince orijinal metninle aynı yıl (1493) basılan Almanca çevrinin tıpkıbasımıdır (2005).
Canavar ırkların resimlerle tasvir edildiği bir başka eser ise, gezgin şövalye John Mandeville'in 1322-1356 tariheri arasında kutsal topraklardan uzak Asya steplerine yaptığı yolculuğun günlüğüdür. (Mandeville, 2004)

[1193] Anna-Dorothee von den Brincken'den aktaran, Hoogvliet, 1999, s. 90 dip not 8.

[1194] Stephen T. Asma, Mandeville diye birisinin büyük olasılıkla hiç yaşamadığını, ona atfedilen gezi günlüğünün ise daha önceden oluşturulmuş hayal ürünü bir derleme olabileceğini belirtiyor. (Asma, 2011, s. 387) Yine Grafton, Mandeville'nin gerçekliği üzerine şunları yazıyor: "Sir John Mandeville'in -14. yüzyılda meçhul biri tarafından, Latince akademik çalışmalardan derlenmiş, daha sonra sürekli çevrisi yapılmış, uyarlanmış, resimlenmiş ve yeniden basılmış- romanı, dünyanın sınırları hakkında daha geniş ve heyecan uyandırıcı bir panaroma çiziyordu." (Grafton, 2004, s. 64)
John Mandeville kişiliğinin gerçekliği ve eserinin ayrıntılı bir analizi için, günlüğü (Mandeville, 2004) ortayüksek Almanca'dan günümüz Almancasına çeviren Christian Buggisch'in hazırladığı'Giriş'e (s. 9-52) bakılabilir.

Çin, Moğol ülkesi, Arabistan yarımadası, İstanbul, Sumatra, Java, Etopya gibi çok sayıda ülke veya bölgeye yaptığı seyahatlardan oluştuğunu iddia etse de, bu kadar yeri gezip gördüğü ve hatta Avrupa'nın dışına çıkıp çıkmadığı bile tartışmalıdır. Ancak metin kurmaca da olsa önemli olan, "(…) dolaylı ama yanlışsız olarak, Yunanlılarla başlayan egzotik Doğu röportajlarının devamını getirmiş" (Grafton, 2004, s. 64) olmasıdır.



Resim 26

Ortaçağ'da hayali yaratıklar ile doğal varlıklar arasında, diğer bir ifadeyle tasarım ile gerçek (*fictum* ile *factum*) bir ayrımın söz konusu olmadığını, bunun da bilinçli bir seçime dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü İnciller'de böyle bir ayrım yoktur, yine ismi olan şeylerin var olmaması için hiçbir neden yoktur. Bir 'ejderha' veya 'köpekbaşlı' tanımı yapılabildiği ve isimlendirilebildiği için gerçekten vardır. Megenbergli Konrad gibi bir otoritenin hayal gücünden esinlenerek yarattığı *doğal* varlıklar, sıradan insanların algıladığı gerçeklerden daha güvenilir kabul edilmektedir. Kaldı ki, Augustinus'un belirttiği üzere, Tanrı masal varlıklarının da selâmetini ister. Bu

nedenledir ki fantastik figürler Ortaçağ'ın tezhipli el yazmalarının vazgeçilmezleridir. (Wunderlich, 1999, s. 17)

Ancak Yüksek Ortaçağ'dan itibaren kiliselerin, katedrallerin, manastırların dış ceplerini, el yazmaların derkenarlarını adeta işgal eden bu yaratıklar küllüyatına tepkiler ortaya çıkmakta gecikmez. Clairvauxlu Bernard 1125'de kaleme aldığı (*Apologia ad Guillelmum Abbatem* - Başkeşiş Wilhelm'in Savunusu) metinde kiliselerde ve manastır yaşamındaki lüks ve rahatlığı, süregelen başıbozukluğu eleştirir. Diğer yandan giderek dış cephelerle sınırlı kalmayıp içeri sızan ve adeta kutsal mekânları işgal eden, vitraylara, nişlerin çerçevlerine musallat olan balık başlı dört ayaklı, hayvan başlı insan bedenli hilkat garibelerinin, ucube bedenlerin, maymun, aslan figürlerinin biraderlerin akılını karıştırdığını, sağlıklı bir ibadet yapabilme olanağı bırakmadığını belirtir. Ancak ne Bernard'ın ne de diğer ruhban mensuplarının çabaları, Gotik Kiliseleri'nin vitraylarında, dış cephe reliyeflerinde, koro sıralarında, çatı mihferlerinde, su oluklarında, el yazmalarının derkenarlarında yer alan bu hilkat garibesi figürlerin (*bestia*)[1195] varlığına engel olamayacaktır. (Wunderlich, 1999, s. 16; Jäggi, 2009, s. 26; Dinzelbacher, 2000, s. 249)[1196]

Monster kavramı ve yazını 16. yüzyılda büyük bir değişim yaşar. Bu gelişmede Andreas Vesalius'un anatomide devrim yaratan 1550 tarihli *De Humani Corporis Fabrica* isimli eserinin (Vesalius, 1973) yayınlanması ve demonoloji yazınında görülen patlama etkili olacaktır. Beden artık *terra incognito* olmaktan yavaş yavaş çıkmakta, gerçek yaşamın bedensel özürlüleri, deforme bedenleri monsterler olarak tanımlanmaktadır. Hekimler tarafından kalem alanın eserlerde hilkat garibeleri, biyolojik gerçeklikleri tartışılma

---

[1195] Latince *bestia* kelimesi vahşî ve yırtıcı hayvanlar için kullanılmakla birlikte, Ortaçağ'da çoğunlukla, yukarıda saydığımız tuhaf yaratıkları tanımlamak üzere kullanılmıştır. Özellikle hayvanlar, bitkiler ve taşların sembol olarak kullanıldığı doğa ve din bilgisi alanındaki elyazması kitaplar *bestiarium* olarak adlandırılır. El yazmalarının sayfalarını süslemekte kullanılan çerçeveler kitabın maddî değerinin belirlenmesinde önemli yer tutar. Baltrušaitis'in (2001, s. 127) ifadesiyle "İlk bakışta yalnızca çiçekli dallar ve saf çizgilerden oluşuyormuş gibi çizilen bu dekorun içinde çevik ve kurnaz bir hayvanlar âlemi kaynaşmaktadır."
Ortaçağ'da hayvan mitlerinden hareketle *bestiarium*lar üzerine ayrıntılı bilgi için Bkz. Houwen, 1999, s. 59-75.
Tüm kültürlerde 4. -16. yüzyıllar arasında hazırlanmış tezhipli el yazmalarının hazırlanma süreci (11-49) ve seçilmiş önemli örnekler üzerine bir derleme için Bkz. (Walther, 2005)

[1196] Monster ve demon figürlerinin Kilise yapılarında kullanımı üzerine Bkz. Dinzelbacher, 1999a, s. 103-126.

konusu yapılmaksızın, şeytan ve demonlarının Tanrı ile girdiği mücadelenin sonuçları olarak inceleme konusu yapılır.

11.1.2.3. Şeytan'ın Çocukları[1197]

Bir yandan her türlü anomalide şeytanın parmağı olup olmadığı araştırılırken, diğer yandan bedensel kusurlarda şeytanın veya demonlarının emareleri aranır. Doğuştan gelen, *sıradan* bir bedensel sakatlıktan çok daha fazlası, bir ucube söz konusu olduğunda doğumu yapan kadının hangi tekinsiz güçlerin etkisinde kaldığı, giderek demonlarla, şeytanla ilişkiye girmek suretiyle böyle şekilsiz bedenler doğurduğu soruşturma konusu olacaktır. 13. yüzyıl kaynaklarında, insan-şeytan çiftleşmesinden doğan resmi kayıtlara geçmiş çok sayıda kurtkafalı, yılankuyruklu ucube anlatılır.

Ancak Geç Ortaçağ'dan itibaren, bu kez şeytanla ilişkilendirilen sakat doğumlar değişime uğrar ve kriminal bir olay olarak görülmeye başlarlar. Cadıların çocuk hırsızlığından hareketle şekillenen *Wechselbalg* motifi,[1198] yarı insan yarı demon ucube yaratıkların, nasıl şeytan ve demonlarının çabalarıyla varolabildiklerini açıklar. Doğumdan gelen ucubeliğin giderek klinik inceleme konusu yapılması 17. yüzyıldan itibaren başlar. Kavramsal düzeyde yaşanan kargaşa, teşhis ve tedavi süreçlerinde de belirleyici olacaktır.

11.1.2.4. Cadılar, Büyücüler, Otacılar ve Ebeler

Yaklaşık dörtyüz yıllık (1400-1800) bir süreye yayılmakla birlikte 16. yüzyılın son çeyreğinde zirve noktasına ulaşan cadı avları, Avrupa topraklarında o güne kadar marjinalleştirilmiş gruplara karşı yapılmış en kapsamlı ve kurumlaşmış saldırı olarak tarihe geçmiştir.[1199] Cadı avı altında ortaya çıkan 'toplumsal histeri' bir dizi toplumsal, psikolojik, dinsel ve politik unsurun etkisiyle yaşanmış olmakla birlikte, o güne kadar marjinal olarak tanımlanan diğer gruplara karşı yürütülen mücadelelerle çok sayıda ortak paydaya sahiptir. Ancak cadı ve/veya büyücü olarak tanımlanan kimliğin

---

[1197] Bu konu farklı boyutlarıyla daha önceki bölümlerde ele alındığı için burada ayrıntıya girilmeyecektir.
[1198] *Wechselbalg* üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, 2011, s. 124 vd.
[1199] Bu bölümle ilgili ayrıntılı bilgi için Akın, 2010 ve 2011'e bakılabilir.

şekillenmesinde dinsel kodların uzun bir süre önemli bir yer tutması, cadılığı *farklı* kılan unsurların başında gelmektedir.

Cadılık, büyücülük, falcılık, kehanette bulunmak, hangi nedenle yapılırsa yapılsın, son tahlilde monoteist bir varoluşa karşı duruş, giderek alınmış bir tavır olarak algılanmıştır. Tek Tanrılı dinlerin büyücüler, biliciler, cadılar gibi gruplara karşı sergilediği tahammülsüzlüğün altında yatan temel neden bu 'karşı' duruştur. İlginç olan husus, suçlama konusu olan bu kimlikleri taşıdıklarına inanılanların söz konusu 'karşı duruş'un ne kadar farkında oldukları ve/veya seçimlerinin bilinçli olup olmadığı ise ayrı tartışma konusu olmasıdır. Başka bir ifadeyle suç, suçlamayı yapanların kafasında yaratılmıştır ve suçlananın çoğu kez suçunun ne olduğundan haberi dahi yoktur.

Her ne kadar cadılar/büyücüler, Engizisyon yargıçları tarafından henüz 14. yüzyılın başlarında, heretik gruplar benzeri bir 'tarikat'ın üyeleri olmakla suçlanmış olsalar da, suçlamanın kolektif niteliği zaman içinde önemini yitirmiştir. Ancak 16. yüzyılın başlarından itibaren davaları üstlenen sivil mahkemeler, cadılığın Hıristiyan varoluş kadar, toplumsal düzen ve huzura karşı kurulmuş bir 'komplo' olduğu tezini kuvvetlendirebilmek için örgütlü bir suçun varlığına ihtiyaç duyacaktır. Ancak ortada böyle örgütün olmaması nedeniyle, bireysel suçlamalarla hâkim karşına çıkan cadılar, kara büyü ayinlerine birlikte katıldıkları 'işbirlikçileri' ağır işkence altında itiraf etmeye zorlanacaklardır. Böylece cadılığın örgütlü bir suç olduğu ispatlanmış olacaktır.

Ancak cadı avlarının zirveye ulaştığı yaklaşık yetmiş yıllık dönemde (1560-1630) tüm bu sistematik çabalara karşın 'cadılık/büyücülük' bireysel bir *suç* olma özelliğini korumuştur. Daha önceki bölümlerde marjinal olarak dışlanan, ötekileştirilen kesimlerin çoğunda gördüğümüz etnik, toplumsal, sosyal, dinsel ayrımcılığa dayalı 'grup' karakterinin, cadılık için söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Bu tespit cadı/büyücü kimliğini, tüm diğer marjinal/azınlık/öteki/dışlanmış kategorisinde yer 'grup'lardan farklı kılan en önemli unsurdur.

Eskiçağlar'dan itibaren cadılık, genellikle kadın cinsiyeti üzerinden tanımlanmış bir üst-kavram olarak karşımıza çıkar. Kavram gündelik yaşamda çok sayıda kadınlara özgü

sosyal statü ve mesleği bünyesinde barındırır. Avrupa'da 14. yüzyıldan itibaren ak (beyaz) büyü olarak tanımlanan teknikleri uygulayan otacı kadınlar, hastalıkların tedavisinde geleneksel doğa tıbbını kullanan yaşlı bilgeler, ebeler, geleceği okuyan falcılar, geçmişten haberler veren medyumlar, muska-üfürük duası yazanlar gibi farklı kimliklere sahip kadınlar, çoğunlukla kriz dönemlerinde yaşadıkları toplumun 'günah keçisi' olarak cadılık yapmakla olmakla suçlanmışlardır.

Geç Ortaçağ veya Erken Yeniçağ Avrupası'nda, yukarıda sayılan gruplardan birinin üyesi olan bir kadının 'cadı' olarak suçlanması, yargılanması ve infaz edilmesi, diğer marijinal grup üyelerine karşı karşıya kaldığı ötekileştirme sürecinden çok daha acımasız olarak işler. Daha önceki bölümlerden anımsanacağı üzere, Yahudi cemaati de takip ve avları benzer acımasızlıkta yaşamış olmakla birlikte, incelediğimiz dönem itibariyle, cadı avları gibi kurumlaşması ve uzun bir süreye yayılmış olması söz konusu değildir. Burada 'kurumlaşma'dan kasıt, cadı avlarının ister Kilise himayesinde, ister sivil yargının gözetiminde gerçekleştiriliyor olsun, sürecin en ince ayrıntısına kadar düzenlenmiş olmasıdır. Kilise engizisyonu 12. yüzyılda heretik gruplara yönelik olarak başlatılan tasfiye hareketiyle önemli bir mevzi ve deneyim kazanmış olmakla birlikte yerini, değişen koşullar nedniyle 15. yüzyıldan itibaren, dünyevî yargıya bırakmak zorunda kalacaktır.

Avların en yoğun yaşandığı dönemlerde, cadılık suçlamasının doğrudan kişiye yapılmasına gerek kalmaksızın, beliren 'şüphe'ler nedeniyle yaşanılan çevreden dışlanma-yabancılaştırma sürecinin başladığının çok sayıda örneği söz konusudur. Önce sanık yaratma, daha sonra suçlama ve nihayet yargılama şeklinde işleyen sürecin mucidi engisizyon yargısı olmakla birlikte, Erken Yeniçağ'ın sivilleşen yargısı bu hukuki süreci aynen benimsediği gibi daha da ileri götürecektir. Kilise hukukunun hegomonyasından kurtulan bağımsız ülke yargıları, bu kez monarşilerin gölgesinde, çok daha acımasız kararlara imza atar hale geleceklerdir. Sanıldığının tersine ne Kilise reformu, ne humanizm ne de aydınlanma felsefesi cadı algısının değişmesine en ufak bir katkıda bulunmamıştır. Kıta Avrupa'ında hergün yüzlerce insanın meydanlarda yakıldığı tarihin en acımasız infazlarının 16. yüzyılın son ve 17. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanması bu görüşü teyit etmektedir.

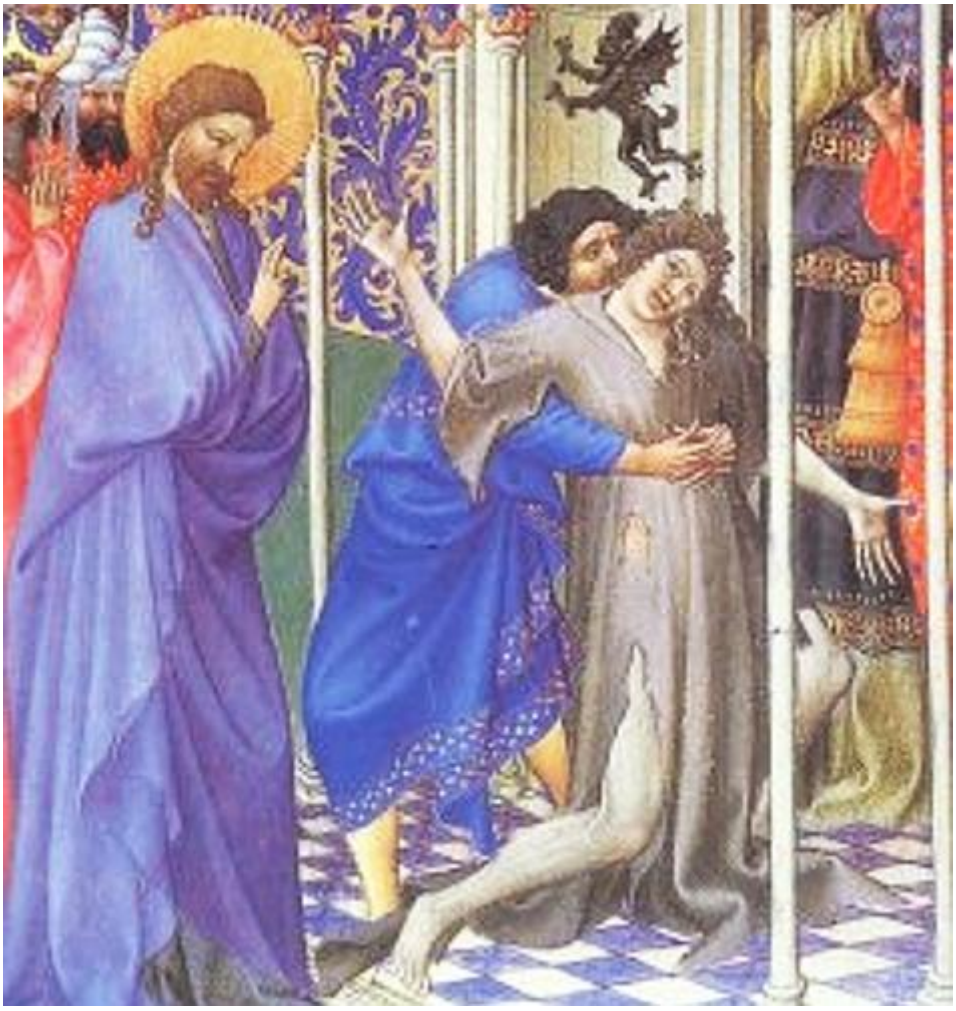
Cadılık son tahlilde, kısaca verilmeye çalışılan bu istisnaî konumu nedeniyle, marjinal statüyü temsil eden 'tipik' bir damgalanma değildir. Ötekileş/tir/me sürecinin 'özel bir örneği' olarak ayrıntılı biçimde incelenmeyi hak etmektedir.

11.2. KÖTÜLÜĞÜ YENİ TANIMLAMA YÖNTEMİ OLARAK DEMONOLOJİ

11.2.1. 17. Yüzyılın Fenomeni Cin Çıkarma Ritüeli'nin, Politik, Sosyal ve Psikolojik Arka Planı

Avrupa tarihinde cinlenme olgusunun cadı avlarının zirve noktasına ulaştığı 17. yüzyılın ilk yarısından itibaren toplumsal yaşamda hissedilir hale geldiğini söyleyebiliriz. Aşağıda göreceğimiz üzere, Hıristiyanlıkta egzorsizmi ritüelini düzenleyen Vatikan kararının *Rituale Romanum*'da (1614) yer alması tesadüf değildir. Avrupa'nın nasıl bir ortamda Ortaçağ'dan Erken Yeniçağ'a geçtiğini daha önceki bölümlerde ayrıntılı biçimde anlatılmış olduğu için burada tekrar edilmeyecektir. 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren toplumsal yaşamda görülen huzursuzluklar, yoksul kesimler üzerindeki baskıyı arttırmış, damgalama gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiştir. Daha önce gördüğümüz üzere marjinal olarak tanımlanan kişi ve grupların sayısında önemli artış yaşanmıştır. Bu bağlamda kilise ve belediye kayıtlarına 'cinlenme' vakası olarak giren olguların önemli bir bölümü toplumun en yoksul veya alt tabakalarına mensup kişiler tarafından temsil edildiği görülmektedir. Örneğin Fransa'da 1565-1613 yılları arasında on cinlenmiş hastanın, gündelikçi, temizlikçi, hizmetçi ve (soylu bir aileden gelmeyen) rahibe olarak çalıştıklarını söyleyebiliriz. (Ernst, 1972, s. 11)

Erken Yeniçağ'da yoğunluk kazanan *yeni* cinlenme olgusunun İnciller'de anlatılan karizmatik egzorsizm örneklerinden uzaklaştığını ve genel olarak iki yönde farklılaştığını söyleyebiliriz. İlk unsur cinlenmenin 16. yüzyıldan itibaren melankolik mizaçla özdeşleştirilerek dünyevî bir karakter kazanması ve doğaüstü/dışı bağlamının zayıflamasıdır. Diğeri ise aşağıda ayrıntılı biçimde göreceğimiz üzere Katolik Kilisesi'nin cin çıkarma ritüelini kurumlaştırma yolunda attığı adımlardır. Her ne kadar iki yönelim içerik itibariyle önemli farklılıklar içerse de, insan doğasının (mizaç) belirgin biçimde yeni cinlenme tanımının merkezine yerleştirildiğini söyleyebiliriz.



Resim 27

17. yüzyılda yapılan düzenlemden sonra Kilise'nin ancak uzman rahiplerin sorumluluğunda gerçekleştirilmesine izin verdiği egzorsizm ritüeline yaklaşımının dikkatli ve mesafeli olduğunu söyleyebiliriz. Cinlenme teşhisi konulmadan önce, ayrıntılı araştırma yapılması ve şayet başka bir hastalık söz konsu ise mutlaka hastanın ehil hekimlere teslim edilmesi bu niyeti teyid eder. Ancak Katolik Kilisesi'nin egzorzismi kurumlaştırma ve tek elden yönetme çabalarının başarıya ulaştığını söyleyebilmek zordur. Din adımı kimliğine sahip olmakla birlikte, cinlenmişlere mucizevî tedaviler uygulayan çok sayıda 'cinci hoca'nın varlığı diğer bir 17. yüzyıl gerçeğidir. Diğer yandan çoğunluğunu hekimlerin temsil ettiği 'deneyci' kanadın cinlenmeyi melankolik mizacın bir tezahürü, giderek bir akıl hastalığı olarak tanımlama çabaları da bu döneme denk düşer.

11.2.2. *Rituale Romanum* ve Katolik Kilisesi'nde Cin Çıkarma Ritüeli'nin Teolojik Temeli

Daha önceki bölümlerde Eski Ahit'te İsa'nın karizmatik bir egzorsist olarak cinlenmiş bedenleri demonların işgalinden kurtarmasını örnekler vererek anlatmış ve İnciller'de yer alan öykülerin zenginliğine dikkat çekmiştik. Şeytan ve demonlar Eski Ahit'te sınırlı bir öneme sahipken, İnciller'de yer alan çok sayıda örnek, Hıristiyanlık inancında kötünün doğrudan, iyinin yaratıcısı Tanrı'nın karşısına rakip olarak çıktığını, diğer bir ifadeyle Hıristiyanlığın düalist olmayan karakterini teyid eder. Bu noktada İnciller'de anlatılan cinlenme vakalarının belirliyici özellikleri kısaca anımsamakta yarar görüyoruz; cinlenme *akut* bir haldir ve cinlenmiş kişi egzorsizm sonrasında tekrar dışarıdan farkedilebilecek şekilde normale döner. Cinlenmişler insanüstü güçlere sahip olurlar, cinler işgal ettikleri bedeni terk ettiğinde belirgin bir rahatlama gözlenir. Nihayet cinler sadece İsa'yı tanır ve onun emirlerine uyarlar.

Yine İnciller'de bahsi geçen cinlenme vakalarında *doğal* ve *doğadışı* (şeytanın etkisinde gelişen) arasında ayrım yapabilmek mümkün değildir. İki unsur adeta ayrılamaz biçimde birbirinin içinde erimiştir.[1200] Çoğunlukla hastalık, kaza ve diğer olumsuzluklar şeytanın marifetiyle açıklanmaya çalışılır. Her türlü doğal olgu şeytan veya demonlarının saldırısıyla açıklanmaya çalışılır. İsa'nın karizmatik egzorsist kimliği ile ilişkilendirilerek devam eden bu eğilim ancak 16. yüzyıldan itibaren değişime uğrar. Egzorsizmin kurumlaşması yönünde ilk büyük adım, 17. yüzyılın başında, *Rituale Romanum*'da (*RR*)[1201] yapılan düzenleme ile gerçekleşir.[1202]

[1200] Bu konudaki en iyi örnek Matta İncili'nde (17,14-16) yer alan cinlerden kurtarılan saralı çocuğun öyküsüdür.

[1201] Roma-Katolik Kilisesi'nin 1545-1565 yılları arasında Trient'de toplanan 18. Ökümenik Konsil'inde alınan kararlar çevresinde 1614 yılında bir araya getirilen ve Papa V. Paul tarafından uygulamaya konulan, Hıristiyan Litrujilerini kapsayan derleme. *RR* olarak adlandırılan bu metnin son bölümü (*De exorcizandis obsessis a daemonio*) egzorsizme ayrılmıştır. (Waardt, 2005, s. 10)

[1202] Yeni Ahit'te ve Katolik inancında egzorsizm üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Ernst, 1972, s. 17-23.

Resim 28

Hıristiyanlık tarihinde İsa Mesih ile başlayan cin çıkarma geleneğinin kurumlaşması yolunda ilk çaba, 3. yüzyılın sonundan itibaren Kilise bünyesinde cin çıkarma biriminin tesis edilmesidir.[1203] Egzorsizim yüzyıllar boyunca, şeytanın tehditlerinin çeşitlenerek artması, demonların sayıca çoğalması ve korunma duaları, religler ve ilâve Kilise ritüellerinin devreye girmesi nedeniyle karmaşık, anlaşılması ve açıklanması zor bir hale gelmiştir.[1204] Katolik Kilisesi'nin çabalarıyla *RR*'da (1614) yapılan düzenlemeyle, bugün de geçerliliğini koruyan, 'Büyük Cin Çıkarma Ritüeli'[1205] kurumlaşmıştır.

[1203] Kuşkusuz 3. yüzyılda yapılan bu düzenlemeyi kurumlaşma yolunda atılmış bir ilk adım olarak görmekte yarar var. Egzorsizm riteüelinde, Kilise hiyerarşi ve düzenine uygunluk sağlanması çabalarının 5. yüzyıldan itibaren yoğunluk kazandığınıı söyleyebiliriz. (Probst ve Richter, 2002, s. 28; Ernst, 1972, s. 18)

[1204] Hıristiyanlık inancında demonların saldırılarına karşı kutsallığı tanınmış ayinler (Sakramentler) üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Petersdorff, 1995, s. 312-375, cilt I.

[1205] Büyük Cin Çıkarma Ritüeli'nin işleyişine açıklama getiren yorumlar için bkz. Probst ve Richter, 2002, s. 48-52; Ernst, 1972, s. 19-23; Aichelin, 1976, s. 1-15.

Katolik Kilisesi, ‘cinlenme’nin Hıristiyanlık teolojisi için gerçekliğini kabul eder ve cin çıkarma ritüleini ‘Büyük Cin Çıkarma’ ve ‘Küçük Cin Çıkarma’ olarak ikiye ayırır.

‘Küçük Cin Çıkarma Ritüeli’nden doğumdan sonra yapılan vaftiz uygulaması anlaşılır. Ancak Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde yetişkin paganların Hıristiyanlığa kabulü için de vaftiz yaygın biçimde uygulanmıştır. Uzun bir süre, şeytanın kötülüklerinden korunmak için, suyun arındırıcı gücüne olan inancın da etkisiyle, yetişkin ve çocuk vaftizinin gerekliliğine inanılmıştır. (Probst ve Richter, 2002, s. 22-24) *RR*’da yer alan ‘Büyük Cin Çıkarma Ritüeli’nin (*Exorcismus solennis expulsivus*) bugün geçerli olan formu üç bölümden oluşur: Birinci ve ikinci bölümler ‘Büyük Cin Çıkarma’ olarak tanımlanır. Yirmi bir maddeden oluşan birinci bölümde cinlenmiş bedenin nasıl tanınacağı ve tedavinin nasıl yürütüleceğine ilişkin kurallar düzenlenmiştir. İkinci bölümde başarılı bir egzorsizmin nasıl uygulanacağı okunan Mezmurlar, dualar ve diğer ritual unsurlardan örneklerle ortaya konur. ‘Küçük Cin Çıkarma’ olarak da tanımlanan üçüncü bölüm, 1890 yılında Papa XIII. Leo tarafından hazırlanan ve 1925 yılında *RR*’a monte edilen tamamıyla yeni bir bölümdür.[1206] (Probst ve Richter, 2002, s. 51)[1207]

RR’un, ‘Büyük Cin Çıkarma Ritüeli’ni düzenleyen birinci bölümüne göre, cin çıkarma meslekten din adamı ve ehil kişiler tarafından yapılmalı, rahip bu alanda yeterli tecrübe ve olgunluğa sahip olmalı, kendi gücünden çok Tanrı’nın yardım ve inayeti ile hareket etmelidir. Egzorsizm öncesinde oruç tutarak ve dua ederek gerekli hazırlıkları yapmalıdır. Özellikle karşılaştığı vakanın gerçekten bir cinlenme mi yoksa melankoli veya farklı bir hastalık olup olmadığını ayırabilecek yetkinlikte olmalıdır. Gerçek bir cinlenme vakası birçok belirtiyle kendini belli eder: Cinlenmiş kişi tanınmayan dilleri akıcı bir biçimde konuşur ve konuşan başka birini kolaylıkla anlar, cinlenmiş gizli ve bilinmeyen bilimler üzerine şaşırtıcı bilgilerle donanmıştır, demonların kontrolündeki

---

[1206] 1999 yılı Ocak ayı sonunda Vatikan’ın, ‘Büyük Cin Çıkarma’ üzerine yaptığı yeni bir düzenleme, De *Exorcismus et supplicationibus quibusdam* başlığıyla duyurulmuştur. Bu düzenlemenin, 1925’de yeni bir bölüm ilâve edilen 1614 tarihli kaynak metinde bazı yenilikler içerdiği anlaşılmaktadır. Yeni metin ve ilâve gerekçeleri üzerine kapsamlı bir yorum için bkz. Probst ve Richter, 2002, s. 130-132. Vatikan tarafından 1999’da yapılan değişikliği de kapsayan yeni Latince metnin Almanca’ya Manfred Probst tarafından yapılmış tercümesi ve yorumu için bkz. Probst ve Richter, 2002, s. 75-130; 130-147.

[1207] Bu bölümde *RR*’a yapılan atıflar için iki kaynaktan yararlanılmıştır: 1. Probst ve Richter’de (2002) yer alan ve P. Paulus OSB tarafından 1936 yılında Latince’den Almanca’ya yapılan tercüme; bu tercümeye esas olarak, Antwerpen MDCXXV, 316-346 (*exorcizandis obsessis a daemonio*) nüshası alınmıştır. 2. Georg Siegmund (2005) tarafından Latince ve Almanca olarak yayına hazırlanan metin, Papa XII. Pius’un himayelerinde hazılanan 1954 tarihli Vatikan baskısıdır.

hasta[1208] yaşından ve cüssesinden beklenilmeyecek bir fiziksel güce sahiptir. (*RR*, I,1-10)

Ritüel mutlaka bir Kilise'de, ancak büyük kalabalıklar önünde yapılmamalıdır. Cin çıkarılan hasta bir kadın ise, şeytanın bedendeki direnme çabalarına karşı, mutlaka tecrübeli başka kadınlardan yardım alınmalıdır. Cinlenmiş kişi dua etmesi, günah çıkarması ve nedamet getirmesi için teşvik edilmeli ve şeytanın ayartma girişimlerinden egzorsisti haberdar etmesi sağlanmalıdır. Hastanın elinde veya gözüyle temas kurabileceği bir yerde mutlaka bir haç bulundurulmalıdır. Egzorsist cinlenmiş hastaya tibbî tavsiyelerde bulunup reçete yazmaya kalkışmamalı, bu işleri hekimlere bırakmalıdır. (*RR*, I,11-21) *RR*'un dualar, komutlar ve liturjik ritüellere referanslar veren ikinci bölümü, egzorsizmin için özel olarak hazırlanmış dualar, Mezmurlar, İnciller'den alınmış bölümlerden oluşur. (*RR*, II)[1209]

Yeni Ahit'te anlatılanlardan hareketle yapılan ve 1614 yılında Hıristiyanlık yazınına giren cinlenme tanımına göre demonlar, cinlenmiş hastanın bedenini adeta ikinci bir ruhmuşcasına kontrol ederler. Ortaçağ'ın egzorsizmi tasvir eden gravür ve resimlerinde, demon cinlenmiş hastanın ağzından çıkan küçük siyah kanatlı bir yaratık (ruh) olarak çizilir. Bedeni ağızdan terk ediş, genellikle bu ikinci ruhun (demon) hastanın kafasında yerleştiğinin belirtisi olarak görülür. Ancak bu yaklaşım, cinlenmiş kadınların bacak arasından çıkarak bedeni terk eden demon tasvirlerini açıklamakta yetersiz kalır. Katolik Kilisesi için *Rituale Romanum*'da yer aldığı şekliyle demonik cinlenme olgusu 'negatif mucize' olarak kabul edilir. Cinlenmiş bedenin gösterdiği tüm tepkiler, bilinmeyen, farklı dilleri konuşabilmesi, gaipten haberler vermesi, beden ve duyularının aşırı duyarlı hale gelmesi ve nihayet bedeninin başka birisi (ikinci ruh) tarafından kullanılamasına olanak vermesi, demonların insan üstünde kurduğu hâkimiyeti gösterir.

[1208] *Ritual Romanum*'da cinlenmiş kişi çoğunlukla *possessi* veya *obsessi* olarak tanımlanmaktadır. Ancak günümüz dillerine yapılan çevirilerde 'cinlenmiş hasta' veya 'hasta' tanımlarına da rastlanılmaktadır. İsa'nın İnciller'de anlatılan karizmatik cin çıkarma örnekleri ve Erken Hıristiyanlık'tan itibaren ritüelin bir tür 'tedavi'süreciyle özdeşleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda 'hasta' tanımı daha anlamlı hale gelecektir. Yine cinlenmiş bedenin işgal altındayken veya demonlar terk ederken gösterdiği tepkiler histeri ve/veya epilepsi nöbetleriyle benzeşmekte, böylece anomalinin hastalık olarak tanımı kolaylaşmaktadır.

[1209] Bu bölüm irili ufaklı yaklaşık otuz üç bölümden oluşur ve hasta demonların tutsaklığından kurtulduktan sonra okunan kısa duayla sona erer.

11.2.3. Cinlenmiş Bir Bedenin Halleri: Melankoli ve Cinlenme

Cinlenme, şeytan tarafından, demonları aracılığıyla planlanmış bir kuşatma (*circumsessio*) harekâtıyla başlar. Kurban önceden seçilmiş ve planlar ona göre oluşturulmuştur. Kuşatılmış olmanın tipik belitileri davranış bozuklukları, sık sık görülen halüsünasyonlar, depresif, ayartılmaya hazır bir ruh halidir. Nihayet belli bir zamanda şeytan ve emrindeki demon ordusu, genellikle bir sinek veya böcek şeklinde kurban bir şey yer veya içerken ağzından içeri girerler. Bu andan itibaren kuşatma (*circumsessio*), işgal (*possessio* veya *obsessio*) haline dönüşmüş olur. (Ernst, 1972, s. 22). Demonlar tarafından adeta ikinci bir gibi ruh gibi, bedeninin kontrolu ele geçirilen *hasta* sadece egzorsistlerin yardımıyla içine düştüğü bu zavallı durumdan kurtulabilir.

Cinlenme genellikle başka hastalıklarla karıştırıldığı ve yanlış teşhis dolayısıyla yanlış tedavi uygulandığı için, belirtiler dikkatli biçimde incelenmeli ve tanımlanmalıdır. *RR'*dan hareketle derlenen belirtiler üç grupta toplanır.[1210] Birinci grupta: Aniden hayvani davranışlara yönelme, ağır bir uyku ve kudurma gibi cinlenme *şüphesi* ortaya koyan belirtiler yer alır. İkinci grupta garip seseler çıkarma, hayvanlar gibi uluma, korkunç bir yüz ifadesi, tutulanı yanlız kalmaya iten bir huzursuzluk, tüm yaşam aktivitelerinde belirgin bir azalma, bedensel güçlerde şaşırtıcı bir artış, kendine zarar vermek için, suya, ateşe atma ve nihayet boğulma benzeri *kuvvetli belirtiler* yer alır. Üçüncü grupta birdenbire bilinmeyen (yabancı) dillerin konuşulmaya, bu dillerde sorulan sorulara cevap verilmeye başlanması, haçtan, kutsal religlerden ve vaftiz suyundan korkmak, şayet Kilise içine girilmişse etrafı taciz edecek ve Kilise'nin sessizliğine zarar verecek davranışlarda bulunmak ve egzorsizm ritüline tahammül gösterememek gibi şüphe bırakmayan, *kesin*, belirtiler yer alır. (Rodewyk, 1963, s. 74-75; s. 131-132)[1211]

[1210] Bir 'Belirtiler Kataloğu' oluşturma çabalarının farklı teolog ve araştırmacıların gündeminde olduğunu ve ortak kabul gören böyle ayrıntılı bir listenin varlığından söz edebilmek mümkün olmakla birlikte, biz Katolik dünyasında, cinlenme ve cin çıkarma üzerine saygın bir teolog olan P. Adolf Rodewyk'in (1894-1989) un gruplandırmasını referans olarak aldık.

[1211] Cinlenme belirtilerinin ayrıntılı analizi için bkz. Rodewyk, 1963, s. 74-108; van Dam, 1970, s. 112-164.

Resim 29

Neden bazı insanlar demonların saldırısına uğrar ve cinlenirler? Kuşkusuz bu sorunun doğru bir yanıtından çok, tartışılmaya açık farklı yanıtları söz konusudur. Biz konumuzu ilgilendiren bağlamda öne çıkan olguları burada tartışmak istiyoruz. Ancak önce Rodewyk (1963, s. 128-138) tarafından sıralanan nedenleri anımsamakta yarar görüyoruz. Cinlenme kişisel günahlar, başta anne ve babalar olmak üzere yakınları tarafından lanetlenme, bilerek ve isteyerek şeytanla işbirliği (*pactum*) yapma veya kötücül güçler tarafından büyülenme gibi nedenlerle ortaya çıkar. Yine tümüyle masum/günahsız bir insanın cinlenmesi mümkün olduğu gibi, Tanrı'nın çok sevdiği

bazı kullarını sınamak amacıyla üzerlerine demonları saldığı da görülmüştür. ‘Passif arınma’ olarak da tanımlanan bu duruma örnek olarak Erken Hıristiyanlığın Kilise Pederleri’nin baştan çıkarılma öyküleri verilebilir.

Diğer çok önemli bir cinlenme nedeninin ‘yatkınlık’ olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda sıralanan nedenlerden de anlaşılacağı üzere, herkes demonların saldırısına maruz kalabilir ve demonların kontrolü altına girebilir; ancak bazı kişiler mizaçları nedeniyle demonların saldırılarına daha açıktır. Bedenlerindeki kara safra fazlalılığının ruh hallerini değiştirdiğine inanılan melankolik mizaçlı kişiler bu duruma iyi bir örnektir. Melankolik kişiliklerin durgun, içine kapanık, karamsar, düşünceli ruh hali onları adeta demonların hedefi haline getirir. Melankolik mizaç ile cinlenme arasında bağlantı kurma geleneğinin 16. yüzyıldan itibaren önem kazandığını ve dindışı yazında tartışılır hale geldiğini söyleyebiliriz. Ancak Erken Hıristiyanlığın inzivaya çekilmiş veya manastıra kapanmış keşişlerine musallat olan ve keşiş melankolisi olarak adlandırılan *acedia* günahına ‘öğle demonu’nun neden olduğu da unutulmamalıdır.

16. yüzyıldan itibaren cinlenmeyi melankolik mizaçla ilişkilendirme çabalarında, hekimlerin başını çektiği, doğadışı güçlerin kontrolünü en aza indirmeyi amaçlayan girişimlerin rolü büyüktür. Cinlenmiş bir kişinin, ağızdan gelen köpükler, gıcırdayan dişler, ulumaya benzer haykırışlar, görülen halüsünasyonlar, bilinmeyen dilleri akıcı biçimde konuşma ve Tanrı’ya küfür etme gibi kriz anında verdiği tepkiler melankolinin varlığıyla ilişkilendirilir. Her türlü doğaüstü davranışın doğal nedenlere dayalı bir açıklaması olabileceğini savunanların başında gelen Hollandalı hekim Levinus Lemnius (1505-1568) cinlenme olarak tanımlanan halin aslında hastanın kara safra sıvısının aşırı ısınmasından (*melancholia adusta*) kaynaklanan melankoli hali olduğunu savunur. Sevgi, öfke, depresyon, kavrayış yeteneklerinde artış, aşırı duyarlılık gibi farklılık yaratan değişimleri melankolik mizacın sonucu olarak değerlendiren Leminus’un Aristotelesçi melankoli tanımına dönüş yaptığı söylenebilir. Cinlenme ile melankolik mizacı özdeşleştirme çabaları yaşadığı dönemde mestektaşları tarafından abartılı bulunan Leminus’un görüşleri, tüm aşırılıklarına karşın, 16. yüzyılda melankolinin çekim gücünü göstermesi açısından ilginçtir. (Midelfort, 1992, s. 75-76)

Daha önceki bölümlerde Robert Burton'un 'Melankoli'nin Anatomisi' (*The Anatomy of Melancholy*) üzerine değerlendirmeler yaparken belirtimiz gibi Erken Yeniçağ'da melankoli, sadece hastalıklar değil farklılık yaratan birçok ruhsal ve fiziksel halin nedeni olarak görülmüştür. Fransızca yazında, melankoliyi doğalcı bir bakış açısıyla açıklamaya yönelik radikal yaklaşımlara örnek olarak hekim Jacques Ferrand'ın (1575-1630) çalışmaları, İngiltere'den aynı bakış açısını temsilen Reginald Scot'un *Discoverie of Witchcraft*'i (1584) örnek olarak verilebilir. Kuşkusuz hekimlerin başını çektiği bu yeni yaklaşımlar ve cinlenmeyi (*possessio*/*obsessio*), başta Kilise ve ruhban kesimi olmak üzere, şeytan ve demonlarının marifeti olarak görenler dışında her iki unsurun da (doğal ve demonik) etkili olabileceğini savunanlar da söz konusudur.[1212] Daha çok deneysel (ampirik) bir bakış açısına göre şekillenen görüşlerin 16. ve 17. yüzyılda genellikle bilim adamları tarafından dillendirildiğini söyleyebiliriz. Aşağıda göreceğimiz üzere bu ara bölgeyi temsil eden isimlerden en tanınmışı hekim Johann Weyer'dir.

Bu üç farklı yaklaşımdan birini temsil eden bazı teologların, *RR*'a giren düzenlemelerden de hareketle, insanlarda görülen ve açıklanmasında zorlanılan her türlü olguyu şeytana maletme çabasında oldukları görülecektir. 18. yüzyılda yaygınlık kazanan bu sürecin en tanınmış isimlerinden biri rahip Johann Joseph Gaßner'dir (1727-1779). Yaşamı boyunca binlerce insanı kendi beden ve ruh gücüyle demonların işgalinden kurtararak mucizeler yarattığını idda eden Gaßner, kendisini şarlatanlıkla suçlayanlara karşı yüz elli civarında irili ufaklı metinle karşılık vermiştir. Katolik dünyasından olduğu kadar Protestanlar tarafından da egzorsizm adı altında, kalabalıklar önünde sözde cinlenmiş hastalar üzerinden tiyatro yapmakla suçlanan Gaßner, 17. ve 18. yüzyılda benzer yöntemler kullanarak insanları kurtadığını savunan çok sayıdaki örnekten sadece biridir.[1213]

[1212] Cinlenmeyi tanımlama amaçlı bu tür farklı ayrımlar yapılmış olmakla birlikte bizim yukarıya aldığımız H. C. Erik Midelfort'a (1992, s. 85) aittir.

[1213] Johann Joseph Gaßner'in ilginç öyküsünü büyük bir titizlikle araştırmış bir çalışma için bkz. Midelfort, 2005.

11.2.4. Johann Weyer ve Melankolik Cadılar

Varlıklı bir ailenin çocuğu olarak iyi bir eğitim alan Johann Weyer (1515-1588), Bonn'da öğrenim gördüğü yıllarda Nettesheimli Agrippa'nın öğrencisi olma şansına erişmiştir. Cadı avına karşı tutum almasında Agrippa'ya çıraklık yaptığı bu dönemin etkisi olduğu sanılmaktadır. Daha sonra tıp eğitimini Fransa'da tamamlayan Weyer, baba memleketi Grave'ye dönmüş ve pratisyen hekim olarak çalışmaya başlamıştır. Johann Weyer'in ismi tarihçiler tarafından hekimliğinden çok, yaşadığı yıllara damgasını vuran cadı avlarına karşı muhalif tavrı nedeniyle anılır.

1563 yılında ilk baskısı yapılan *De Praestigiis Daemonum*[1214] (Demonların Sihirbazlıkları)[1215] isimli kitabında Weyer, cadılıkla suçlanan yaşlı kadınları ruh halini anlamaya, bir hekimin olarak çözümlemeye çalışır. Weyer'e göre suçlanan kadınlar aslında cadılığı bilinçli olarak seçmemişlerdir. Melankolik kişilikleri ve cadı kremlerinin de etkisinde, demonların tutsak aldığı ruhları onların kendilerini cadı sanmalarına neden olur. Sorun aslında kriminal olmaktan çok psikopatolojiktir, yani hekimlerin alanına girer. Kitabında cinlenmeye özel bir önem verdiği görülür; bakış açısı, hekim kimliğine karşın geleneksel düşünce kalıplarına uygun düşer. Cinlenmeyi doğüstü bir fenomen olarak açıklama çabasına girer: Şeytan insanların beden sıvılarının kalitesini bozarak karıştırır, kalbin ve beynin zehirlenmesine yol açar. Özellikle kadınlar aybaşı kanamaları nedeniyle şeytanın müdahalesine daha açıktırlar. (Klinnert, 2005, s. 92-93)

Weyer'e göre 16. yüzyılın moda hastalığı 'melankoli' tümüyle kadınlara özgü bir hastalıktır.[1216] Melankolik bir bedenin yaşadığı tüm olumsuzlukları ve giderek nasıl uyumsuz bir kişiliğe dönüştüğünü örneklerle anlatır. Melankolik kişiliğin ortaya çıkmasında yeme-içme alışkanlıkları, hava koşulları, endişe ve korkunun etkili

---

[1214] Latince *praestigiis* (*praestigium*) kelimesi gözboyama, sihirbazlık, şarlatanlık, şaklabanlık, hokkabazlık gibi anlamlara sahiptir.

[1215] Johann Weyer'in *De Praestigiis Daemonum*'unu inceleyen bir makale için bkz. Klinnert, 2005, s. 89-105. Bölümleri itibariyle eserin incelenmesi için bkz. Brackert, 1977, s. 146-150; Akın, 2011, s. 293-298.

[1216] Weyer'e göre erkekler kötücül ruhları görmezler. Böyle sanrılar çocuklar, kadınlar, deliler, budalalar ve hastalara özgüdür: "*Manliche Leut sehen kein Gespenst* (…) *Es kommen aber solche insbesonderheit für den Kindern, Weibern, Unsinnigen, blöden und krancken, welche von deß Leibs und deß gemüts wegen von steter forcht und eitel träumen getrieben werden*." *De praestigiss daemonum*, III, 162'den aktaran Schulte 2001, s. 162.

olduğunu savunur. Yine Satürn gezegenin mizaç üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çeker. Ancak melankolik mizacın temel nedeni, şeytan ve demonlarının etkisiyle kalitesi ve dengesi bozulan beden sıvılarıdır. Bozulan sıvı dengesinin en önemli sonucu beyin üzerinde görülür; bir yanda kişilik değişmeye başlar diğer yandan sanrılar gören hasta giderek gerçek dünyadan kopar. En ileri safhalarda hasta kendisinin hayvana dönüştüğüne inanır. Weyer'in tüm melankoli tasarımın temelini bu 'kişilik değişimi' oluşturur. Bu bağlamda Weyer'in melankoli tanımının çağdaşlarından daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir. (Klinnert, 2005, s. 96-97)

Bir bütün olarak ele alındığında melankoli ve demonik cinlenme olgusu şeytanın kontrolünde gelişen bir hastalıktır ve tedavisi vardır.[1217] Ancak hasta mutlaka işin ehline teslim edilmelidir. Bozulan beden sıvılarının tekrar dengeye getirilmesi ve Satürn'ün yıkıcı gücünün bertaraf edilmesi görevi hekimin görevidir. Demonların işgalindeki ruhun kurtuluşu ancak uzman ruhban mensuplarının kontrolünde sağlanabilir. İşte cadılar bu karmaşık hastalığın, kurbanları olarak tedaviye muhtaçtırlar. Melankolik ve cinlenmş bir beden şeytan için ideal bir *çalışma* alanıdır. Kontrolü altına aldığı cadıya istediği her türlü kötülüğü yaptırabilir; çok şey vaat eder ancak onu hayal dünyasında gezindirerek aslında hiçbir şey vermez.

Johann Weyer'e göre bu denli şeytan ve demonlarının tutsağı haline gelmiş zavallı cadıların yaptıklarından dolayı suçlanmaları mümkün değildir, çünkü melankolik ruhları eylemlerinden sorumlu olamayacak denli tutsak edilmiştir. Sonuç itibariyle çoğu yaşlı, yanlız yaşayan, bu ebleh melankolik ihtiyarların cezai ehliyetleri yoktur. Tedavi ve gözetim altında tutulmak suretiyle etraflarına zarar vermeleri engellenebilir.

Weyer'in melankolik ve cinlenmiş cadıları ölüm ile cezalandırmak yerine tedavi etme, gözetim altında tutma fikrinin alanında bir ilk olduğunu söyleyebiliriz. Büyücülerin, cadıların yaklaşık yüz elli yıl sonra cezaî ehliyetleri olmayan akıl hastaları olarak

[1217] Tedavi yöntemleri için bkz. Klinnert, 2005, s. 102-103.

tanımlanmaları yaygınlaşacak olsa da, Weyer'in 16. yüzyıldaki bu yaklaşımı psikiyatri tarihi açısından büyük önem taşımaktadır.[1218]

Yukarıda ana hatlarıyla çerçevesini oluşturmaya çalıştığımız Weyer'e özgü cadı avı karşıtlığının son tahlilde, hiç de sanıldığı gibi masum ve inandırıcı bir temel üzerine inşa edilmediğini söyleyebiliriz. Öncelikle Weyer'in yarattığı tersi imaja karşın, cinsiyetçi ve kadın düşmanı bir tutuma sahip olduğuna ilişkin yazılarında çok sayıda tanıklık vardır. (Opitz-Belakhal, 2006, s. 131-148; Schulte, 2001, s. 160-162) Cadılara 'meczup' kimliğini atfeden ilk yazar olan Weyer'in bu tutumu tarafgir cinsiyetçi tutumuyla birlikte değerlendirilmelidir.[1219] Cadılığın kadınlara özgü bir suç olmaktan tedricî biçimde çıktığı ve 'erkek cadı' kavramının yagınlaşmaya başladığı bir yüzyılda yaşayan Weyer için cadı hâlâ, 'kadın' cinsiyetiyle özdeştir. Melankoliyi, cadıların patoljik bir hasta olduklarını kanıtlamak için bir araç olarak kullanan Weyer'in, iyi niyetli girişimlerine karşın elde edilen sonuç, yüzyıllardır varola gelen melankolik-cadı algısını pekiştirmekten başka bir işe yaramamıştır.

11.2.5. 18. Yüzyıl: *Normaldışı*na Bilimsel Açıklama Arayışları ve Psikiyatrik Tedavi

Yukarıdaki bölümlerde incelendiği üzere, melankoli, delilik ve cinlenme olarak tanımladığımız üç farklılık hali, incelediğimiz dönem itibariyle, birbirinden görece bağımsız süreçlerde ortaya çıkmış ve yüzlerce yıl boyunca geçirdikleri değişimlerle varola gelmişlerdir. Ancak 18. yüzyıldan itibaren, melankoli ve cinlenme halinin, bir tür 'delilik' olarak tanımlama, giderek tek bir 'hastalığa' indirgenme çabalarının öne çıktığı görülür. Bu süreçte, 'delilik' algısında Avrupa coğrafyasında Rönesans sonrasında yaşanan gelişmelerin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan 'normaldışı'nı, klinik bir vaka haline *dönüştürmek* yolunda girişilen bilinçli çabalar, melankolikleri ve cinlenmişleri akıl hastası ilan etme niyetiyle birlikte yürürken, diğer yandan melankoli

---

[1218] Thomas S. Szasz *Deliliğin İmalatı* (2007, s. 115) isimli kitabında önemli bir hususa dikkatimizi çeker: "Büyücü olduğu iddia edilenlerin akıl hastası olduğu iddiası psikiyatrinin buluşu değildir, bu sav çoktan ortaya sürülmüştü ve başta Johann Weyer olmak üzere Ortaçağda da birçok yandaşı vardı."

[1219] Claudia Opitz-Belakhal'ın Fransız hukukçu, siyaset bilimci ve cadı avı yandaşı Jean Bodin'nin *De la démonomanie des sorciers* (Bodin, 1580) isimli kitabını inceleyen çalışmasında cadılık, melankoli ve cinsiyetcilik bağlamlarında Weyer-Bodin karşılaştırılması için bkz. 2006, s. 131-148.

teşhisi yaygınlığı ölçüsünde 'depresyon' ile özdeşleştirilmiş, Kilise'nin ağırlığını giderek kaybettiği cinlenme vakalarında tedavi sorumluluğu hekimlere verilmiştir.

Tarih boyunca dönem dönem meziyet olarak görülen kimi farklılıkların hastalık olarak tanımlanmasına en iyi örneklerden biri din melankolisidir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren kilisenin insanların sosyalleşmesindeki en önemli *mekân* haline gelmesiyle, dini kökenli melankoli ve çılgınlık vakalarında dikkate değer bir artış yaşanır. Bu sürecin Protestanların başını çektiği dini yazında yaşanan patlamayla aynı döneme denk düşmesi dikkat çekicidir. İlk kez Robert Burton'un *The Anatomy of Melancholy*'de ayrıntılı biçimde ele aldığı 'din çılgınlığı', Avrupa monarşileri için artık bir tehdit unsurudur.[1220] Yeniçağ'ın sapkınlık olarak tanımlanan dinsel melankolisi, yaygınlık düzeyi göz önünde bulundurulduğunda, Erken Hıristiyanlığın keşiş melankolisiyle sınırlı *acedia* günahından çok daha ciddîye alınması gereken bir tehlikedir. Melankolikleri esinli veya deha olarak gören kabuller artık geride kalmış, melankoli, delilik gibi, tedavi veya kapatılmayı gerektiren bir hastalık olarak görülmeye başlanmıştır. 18. yüzyılın manik bozukluklar üzerinde uzmanlaşmış yıldız psikiyatristi Phillippe Pinel (1745-1826), dinsel bir çılgınlık fırtınasına yakalanmış melankoliğin tedavi edilme şansı olmadığını söyleyecek kadar ileri gidecektir. 19. yüzyıl hekimleri ise adeta söz birliği etmişcesine psikiyatrinin alanına giren hastalıkların ortaya çıkmasında aşırı dindarlığın önemine sürekli vurgu yapma ihtiyacı duymuşlardır.

Avrupa Tarihi'nde psikiyatrinin doğumuna sahne olan 18. yüzyıl, çok sayıda hekim tarafından temsil edilen teşhis ve tedavi yöntemlerin adeta geçit resmi yaptığı bir dönemdir. Özelikle hastalar üzerindeki yaptıkları farklı deneylerle gündeme gelen Avusturyalı rahip Johann Joseph Gassner (1727-1779) ve Alman hekim Friedrich Anton Mesmer (1734-1815) bu yüzyılın en renkli simalarıdır. Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere, kendi deneyimlerinden hareketle, bazı hastalıkların, kötücül güçlerin insan bedenini kontrol altına almasıyla ortaya çıktığına savunan Gassner, tedavinin de egzorsizim yoluyla sağlanabileceğine inanıyordu. Hastalıkları doğal nedenlerden kaynaklanan ve doğadışı nedenlerle ortaya çıkan, olmak üzere ikiye ayıran

[1220] Burton öncesi ve sonrası dinsel ve doğaüstü güçler kaynaklı melankoli hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jackson, 1986, s. 325-341.

Gassner, ilk gruptaki hastaların hekimlerin görev alanına girdiğini ancak ikinci grupta yer alan hastaların egzorsistler tarafından tedavi edilmesi gerektiğini savunuyordu.

İçlerinde psikopatolojik sorunları da olan, çok sayıda hastayı *tedavi* ettiğine inanılan Gassner'in yıldızı çabuk söner. Gassner'in rakibi kendisinden yedi yaş küçük olan ilâhiyat, hukuk ve tıp eğitimi almış Anton Mesmer'di. Alman hekim, kendi bedenini de kullanarak, ki bunu daha sonra 'hayvansal manyetizm' (Mesmerizm) olarak tanımlamıştı, mıknatıslar aracılığıyla hastanın vücudundaki elektrik akımını boşaltığını ve böylelikle tedavi ettiğini iddia ediyordu.[1221] Mesmer, fizik, kimya, elektrofizik gibi fen bilimlerinden aldığı güçle hastalara şifa verdiğini savunarak, başta Fransa ve Avusturya gibi ülkeler olmak üzere Avrupa çapında üne kavuştu. Çok sayıda hayranı kadar, yöntemlerinden ve kısa zamanda sağladığı ünden nefret edenler olmakla birlikte, Mesmer'in tedavi yönteminin bu denli ilgi çekmesinin nedeni, Yeniçağ'ın ruhuna uygun düşen, fen bilimlerinin ışığında sözde doğabilimsel, metodlar kullanıyor olmasıydı. Yıldızların insanlarda görülen hastalıklar üzerindeki etkisini incelediği teziyle doktor ünvanı alan Mesmer, Gassner'den yedi yaş küçük olmasına karşın uyguladıkları tedavi yöntemleri nedeniyle ağlarında adeta 'Çağ' farkı vardı. Gassner'in hastalıkların tedavisinde egzorsizm gibi tümüyle arkaik bir ritüeli tedavi yöntemi olarak seçmesine karşın, Mesmer, bir tür hipnoz olarak tanımlansa da, daha yenilikçi, yaşadığı çağa uygun, gelecek vaat eden bir tedavi yöntemi öneriyordu.[1222] Ancak tüm yeni ve farklı tedavi önerilerine karşın Mesmer'in de sonu Gassner gibi oldu; XVI. Louis tarafından görevlendirilmiş bir komisyon tarafından şarlatanlık suçlamasıyla gözden düştü ve yanlız bir şekilde öldü.(Arenz, 2033, s. 83-88; Sandoz, 2010, s. 197-199; Babaoğlu, 2002, s. 86-90; Ehrlich, 2007, s. 173 vd.; 174-176; Porter, 2007, s. 287 vd.)

Kuşkusuz Gassner ve Mesmer'in etkileri Almanca konuşulan coğrafya ile sınırlı kalmamış, çok sayıda hekim gibi klinik psikiyatrinin kurucusu olarak anılan Fransız hekim Philippe Pinel (1745-1826), Mesmer'in deneylerinden etkilenmiştir. Fransız

---

[1221] "Mesmer'in şifacı olarak şöhreti arttıkça ve *manyetizm* teriminin kullanımını genişlettikçe, tedavisini gerçekleştirmek için mıknatısa ihtiyacı olmadığını fark etmişti. Mıknatıslar olmadan 'manyetize' edecekti. Mesmer'i yorumlayan en çağdaş yorumcular bunu, Mesmer'in tedavilerinin mıknatıslar sayesinde değil, kendi kişisel etkisinden dolayı olduğunu fark etmesi olarak yorumladılar –kesinlikle hiçbir kanıtı olmayan bir yorum." (Szasz, 2012, s. 83)

[1222] Mesmer'in, tıbbi tedaviyi metaforlaştığından (Manyetizm) yola çıkan Szasz'ın tenkidi için bkz. Szasz, 2102, s. 75-104.

devrimi sonrasında Bicêtre Hastanesi'nin başhekimliğine getirilen Pinel, insanlık dışı koşullarda yaşayan hastaların koşullarını iyileştirme yolunda adımlar atmıştır. Bugün 'akıl hastalarının zincirlerinden kurtarılması' olarak anılan olayın, dönem Fransa'sının koşulları göz önünde bulundurulduğunda, sembolik bir öneme haiz olduğu anlaşılacaktır. Kaldı ki, 18. yüzyıl Avrupası'nın çalkantılı toplumsal koşulları, akıl hastaları, işsiz yoksullar, dilenciler gibi marjinal kesimlere karşı varolan tahammülsüzlüğün bugünden yarına değişmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak yine de Pinel'in bu önemli girişimi psikiyatrinin doğuşu olarak tarihe geçer. Uzmanlık alanı mani olan Pinel, yaşamı boyunca akıl hastası olarak hastanede tutulan hastaların bakım ve tedavi koşullarının iyileştirilmesi için çaba harcamıştır. Pinel'in izinden giden ve geç yaşlarında öğrencisi olan Jean Etienne Esquirol (1772-1840), melankoli konusunda uzmanlaşmış ve kurduğu özel bir klinikte saplantılı hastalar için tdeavi yöntemleri geliştirmiştir. Günümüzde Esquirol'un adı, Pinel ile birlikte modern psikiyatrinin kurucusu olarak geçemektedir. (Arenz, 2033, s. 88-93; Babaoğlu, 2002, s. 91-94; Porter, 2007, s. 497-499; 504; Jackson, 1986, s. 147-148; 151-155; Teber, 2004, s. 222-223)

Kuşkusuz akıl hastalıkları tarihinde 18. yüzyılda başlayan bu yeni dönem, 19. yüzyılda Histeri ve hipnoz üzerinde uzmanlaşmış J.-M. Charcot (1825-1893), modern ve insanî tedavi merkezlerinin kurulması için çalışan W. Tuke (1732-1822), Amerikan psikiyatrisinin babası olarak anılan Benjamin Rush (1745-1813), psikiyatrinin bilimsel bir disiplin olarak yerleşmesi için çaba sarfeden Johann Christian Heinroth (1773-1843)[1223] ve başka isimlerin katkılarıyla sürecektir. Ancak 1960 yıllardan itibaren pozitivist bir psikiyatri tarihi yazımına karşı başlatılan anti-psikiyatri geleneğini temsil eden R. Laing ve T. Szasz gibi isimlerin yanı sıra Michel Foucault'nun girişimleriyle ortaya konan tablonun, hiç de sanıldığı parlak olmadığı ortaya çıkacaktır. Pinel, Esquirol ve Rush gibi ünlü psikiyatırlar hâlâ, cadıları tedavi şansları olmayan akıl hastaları olarak görmeye devam etmektedirler.

Bu yaklaşım sadece cadılar, büyücüler, cinlenmişler veya melankoliklerle sınırlı kalmamıştır. Foucault'nun da Fransa örneğinden hareketle dillendirdiği üzere, topluma

[1223] Heinroth'u psikiyatri tarihinde kilit bir figür olarak gören, çalışmalarından modern psikiyatri ve psikoterapinin doğduğunu belirten Szasz'ın eleştirel yaklaşımı için bkz. Szasz, 2012, s. 105-122.

yük olduğu düşünülen yaşlı, aylak, çalışamaz, çocuk, dilenci, potansiyel suçlu ve sakat, yeni 'hasta' tanımı altında toplanarak kapatılmıştır. Bu noktada tıbbın, yeni doğan kolu psikiyatri, adeta insanların akıl sağlığından sadece kendisinin sorumlu olduğunu savunurcasına, sürece gönüllü katkı sağlamıştır. Böylece tedavi adı altında uygulanan yöntemlerin *bilimsel* ve alternatifsiz olduğuna, hastanın kendisi de dâhil olmak üzere, herkesin inanmasını sağlayacak adımlar atılmıştır. Bu sürecin öncekilerinden farkı, bilimsel (tıbbî) olduğu savlanan yöntemlerle normaldışı (anormal) ile toplum sağlıklı (normal) olan çoğunluğu arasına sınır çekme konusundaki kararlılıktır.

Akıl hastalarının özel olarak kurulmuş bakımevi benzeri kurumlara kapatılmasının oldukça geç bir dönemde başladığını görüyoruz. Bu uygulama ile çevresine veya kendisine zarar verebileceği düşünülen hastaların tedavisinden çok tecrit edilmesinin amaçlandığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Antikçağ'dan itibaren toplumsal yaşamda aklından zoru olduğuna inanılanlara karşı dışlayıcı tavırların varlığı söz konusu olmakla birlikte, 17 yüzyıldan itibaren dışlayıcılığın ve ayrımcılığın (*Segregation*, Alm.),[1224] kurumlaştığı görülüyor. Ortaçağ boyunca *hasta*'dan ziyade kaçık, meczup olarak görülenlerin kulelere veya zindanlara konulması isnisnai bir uygulama olarak karşımıza çıkar. Daha önce gördüğümüz üzere Ortaçağ'da, 'köyün delisi' (*Dorftrottel,* Alm.) tanımına uygun düşecek kaçıklığın çaresinin olmadığına inanıldığı gibi, tedavi de aile içindeki bakım ile sınırlıdır. Kuşkusuz evde, aile tarafından bakım da bir tür tecrit olmakla birlikte henüz kurumlaşmamıştır. Ancak 13. yüzyıldan itibaren dini tarikatların hayır yaklaşımıyla akıl hastalarının bakımını üstlenme yolunda önemli adımlar attıklarını görüyoruz. Örneğin Londra'da 1247 yılında dini bir vakıf olarak kurulan St. Mary of Bethlehem (Bedlam) hastanesinin, 14. yüzyılın sonlarından itibaren tümüyle akıl hastalarının bakımına ayrıldığını görüyoruz.[1225] 15. yüzyıldan itibaren, büyük ihtimalle İslam dünyasındaki örneklerden hareketle,[1226] İspanya'nın, Valensiya,

---

[1224] *Segregation* (Alm.), *segregation* (İng.) kelimesi, Latince, paylaşılan mekânı ayırmak, farklı bir fiziksel mekânda ikamete zorlamak anlamalarına gelen *segregare* fiilinden türetilmiştir. Daha çok marjinal gruplar ve azınlıklar gibi belirli bir toplumsal kesime karşı ayrımcılığı, dışlayıcılığı ifade etmek için kullanılır.

[1225] Batı dünyasında hastaneler ve özel olarak akıl hastaneleri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Lindemann, 2013, s. 193-234.

[1226] Batı dünyasına, akıl hastalarının 'hastanede tedavi' edilmeleri konusunda örnek oluşturan İslam Dünyası'ndaki uygulamalar (*Bîmâristân* sonrasında *Tımarhane*) üzerine ayrıntlı bilgi için bkz. Dols, 2013, s. 151-179.

Saragosa, Sevilla, Valladolid, Toleda ve Barselona kentlerinde dini vakıflar bünyesinde akıl hastanelerinin kurulmaya başladığı görülüyor. (Porter, 2007b, s. 91)

Ancak tarikatlar tarafından vakfedilen ve din adamlarının yönetimindeki bakım merkezlerinden, sosyal devletin sivil bir kurumu olarak akıl hastanelerine geçiş 17. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşecektir. Bu bağlamda akıl hastalıklarının tarihinde 'Klasik Çağ'ın, dışlanmanın kurumlaştığına işaret eden 'Genel Hastaneler'in Fransa'da kuruluşuyla başladığını söyleyebiliriz.[1227] 1656 yılında çıkarılan bir kararnameye dayanılarak kurulan, "Genel Hastane tıbbî bir kurum değildir.[1228] Daha çok yarı adli bir yapı olup, daha önceden oluşmuş yetkilerin yanı sıra ve mehkemelerin dışında karar veren, yargılayan ve infaz eden bir cins yönetsel bütündür." (Foucault, 1992, s. 81)[1229]

[1227] "Hastaneler her zaman yoksullar için sığınak ve toplumsal denetim vasıtası olarak işlev görmüştü; bu tür toplumsal denetim işlevi *hopitaux gênêraux* diye bilinen yapıların ortaya çıkışıyla birlikte iyice göz önüne serilmişti. Bu terim, basitçe çevirirsek "'genel hastaneler'" anlamına gelir (…) *hopitaux gênêraux*'un görünürdeki amacı, şehirde düzensizlik yaratan yoksulları bir yere kapatmaktı. Kötücül, din dışı ya da asosyal davranışların kökünü kazıyıp, yoksulları tutumlu bir hayat sürmeye, çalışkan olup dinin gereklerini yerine getirmeye alıştırmak üzere, bu kurumların idarecilerinin, duvarların içine kapattıkları insanlara fazlasıyla katı bir yaşam ve çalışma şablonu dayatmaları gerekiyordu." (Lindemann, 2013, s. 210-211)

[1228] Foucault, 1656 yılında çıkarılan kararname ile devşirilen kurumlardan yaratılan iki ünlü hastane üzerine şunları yazıyor: "İlk bakışta yalnızca bir reform söz konusudur – idarenin reorganizasyonu içinde yer alan, ancak şöylesine bir reform-. Daha önceden beri varolan çeşitli kuruluşlar tek bir yönetim altında toplanmışlardır: bir önceki kralın döneminde silahane binası olarak yeniden yapılmış olan Salpêtrière, XIII. Louis'nin savaş gazilerine bir huzurevi yapmaları için Saint Louis tarikatına vermeyi istediği Bicêtre." (1992, s. 80) Yine Foucault Salpêtrière ve Bicêtre'e kapatılanların çeşitliliğine dikkatimizi çekiyor: "1690'da yapılan bir sayıma göre Salpêtrière'de 3.000'den fazla kişi kalmaktadır. Bunların büyük bölümü yoksullar, serseriler ve dilencilerden meydana gelmektedir. Fakat "bölümler"de neden kapatıldıklarını açıklamanın mümkün olmadığı veya yalnızca fakirlik nedeniyle kapatılmamış olan çeşitli unsurlar bulunmaktadır. (…) Bicêtre halkı o kadar çeşitlidir ki, 1737'de 5 'iş' halinde akılcı bir dağılım yapma denemesine girişilmiştir.; birinci iş güç evi, hücre, kulübe ve zindan olarak mühürlü mektupla hapsedilenlere ayrılmıştır; ikinci ve üçüncü iş "iyi fakirlere", "büyük ve küçük felçliler"e tahsisi edilmiştir; cin çarpmışlar ve deliler dördüncü grupta toplanmıştır; beşincisinde ise cinsel hastalıklara yakalananlar, nekahat dönemindekiler ve ıslah için kapatılan çocuklar yer almaktadır." (1992, s. 124-125) Fransız şair ve yazar Victor Hugo 1829 yılında yazdığı *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü* (2013, s. 8) isimli kitabında giyotin ile infaz olunacak bir idam mahkûmunun Bicêtre hakkındaki ilk intibalarını şöyle tasvir eder: " (IV) Siyah araba beni o iğrenç Bicêtre'e getirdi. Uzaktan bakıldığında, ufukta bir tepenin yamacında beliren bu binanın bir heybeti, eskiden kalma bir kral şatosuna benzeyen bir ihtişamı vardır. Ama yaklaştıkça saray viraneye dönüşür, beşik çatıların çürümüş yan duvarları göze hiç hoş görünmez. Bu kraliyet cephelerini nasıl bir utancın ve yoksulluğun kirlettiğini bilemiyorum; duvarların âdeta cüzzamlı olduğu söylenebilir. Camsız pencerelerde bir kürek makûmunun ya da bir delinin solgun yüzünü yasladığı iç içe geçmiş kalın demir çubuklar görülür. Bu hayatın yakından görünüşüdür. (V) Gelir gelmez demirden eller beni kavradılar. Tedbirlerin artırılmasıyla yemekte çatal, bıçak vermediler; bez bir çuvalı andıran *deli gömleği* kollarımı tutsak etti; hayatımı güvence altına alıyorlardı."

[1229] Fransa'daki Genel Hastaneler ve farklı ülkelerdeki benzeri tedavi ve ıslah evleri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault, 1992, s. 75-120 (*Büyük Kapatma*)

Daha önce değinildiği gibi, Avrupa'da 17. yüzyılın başından itibaren farklı grupları 'marjinal'leştirme çabalarında belirgin bir artışın yaşandığı görülmektedir. Merkezî devletlerin ortaya çıkışı, endüstri devrimi öncesinde özellikle kırsal kesimdeki yüksek işsizlik oranları ve reformasyon ile giderek artan toplumsal huzursuzluklara karşın düzen ve ahenk arayışları, başta hastalıklı bireyler olmak üzere varlıklarıyla *yeni* toplumsal düzeni tehdit eden tüm marjinal kesimlere yönelecektir. Kuşkusuz Fransa'daki 'Genel Hastane' alnında tek örnek değildir; benzeri kurumlaşmalar başka Avrupa ülkelerinde de görülecektir. Almanya'da 17. yüzyılın başından itibaren kurulan ıslahevleri (*Zuchthäuser*)[1230] ve İngiltere'de yoksullar ve kimsesizler için kurulan 'aşevleri' bu kurumlara örnek olarak gösterilebilir. Foucault bu süreci *Deliliğin Tarihi*'inde (1992, s. 163) şöyle tanımlar:

> Klasik çağ Genel Hastane'nin kurulmasından, Almanya ve İngiltere'de ilk ıslahanelerin açılmasından XVIII. yüzyılın sonuna kadar insanları kapamıştır. Sefihleri, har vurup harman savuran babaları, hayırsız evlatları, dine küfür edenleri, "kendilerinden kurtulmak isteyen" kişileri, adetleri serbest olanları kapamıştır. (…) fakat bütün bu kurumların herbirinde delilerin sayısı giderek artmaktadır. Paris'te Genel Hastane'ye kapatmak üzere yapılan tutuklamaların yaklaşık onda birini "meczuplar", "bunaklar", "zihni yabancılaşmış"lar, "tamamen delirmiş" insanlar oluşturmaktadır. Bunlarla diğerleri arasında fark gözetildiğine dair hiçbir belirti yoktur.

Fransa'da kurulan Genel Hastaneler'den yaklaşık yüzyıl sonra, Viyana'da 1784'de açılan Deliler Kulesi (*Narrenturm*) ilk kez bir hastane bünyesinde kurulan psikiyatri bölümü olarak faaliyete geçer ve böylece insanların ruh hallerinden sorumlu psikiyatri hastanelerinin kuruluşun önü açılmış olur. (Saurer, 1992, s. 214; 221; Ehrlich, 2007, s. 184 vd.) Bu süreçte devlet aygıtının, psikiyatrik tıbbın (klinik psikiyatri) kurumlaşması için gereken altyapıyı sağladığı görülecektir.

Sonuç itibariyle, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamak üzere akıl hastalığını tedavi etmek için, 'bilimsel yöntem' adı altında yapılan tüm girişimlerin son tahlilde

---

[1230] *Zuchthaus* (*Workhaus*, İng.; *Arbeitshaus*, Alm.), bir tür cezaevi olarak işlev gören çalışma merkezidir. Mahkûmların ağır koşullarda çalışmaya zorlanarak tedavi (islah) edildikleri düşünülürken, emeklerinin karşılığında yaratılan katma değerin de sömürülmesi söz konusudur. Almanya'da ilk *Zuchthäuser* Bremen (1609-1613), Lübeck (1613), Hamburg (1614-1622) gibi kuzey Almanya kentlerinde kurulmuştur. Otuz Yıl Savaşları sonrasında diğer Alman kentlerinde de kurulan *Zuchthäuser*'lerin, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu sona erdiğinde (1806) sayılarının yüz civarında olduğu sanılamaktadır. Almanya dışında örneğin Avusturya'da, başta Viyana'da (1670) olmak üzere on altı tane *Zucht- und Arbeitshäus* kurulmuştur. (Jütte, 2011, s. 204)

aykırılıkların ortadan kaldırılmasına yönelik pozitivist bir ahlâk anlayışının en önemli sonuçlarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Avrupa tarihinde farklılık yaratan hallerin ortaya çıkışı ve toplumsal düzeyde algılanışında yaşanan değişimi incelediğimiz bu çalışmanın sonuçları olarak ortaya çıkan önemli noktalara kısaca değinmek istiyoruz. Öncelikle incelemenin kapsadığı geniş zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda, farklı çağlara özgü, ancak devinen, inanç ve kabullerin varlığından söz edebiliriz. İÖ 6. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar tıp dünyasına hâkim olan ve beden sıvılarını temel alan öğreti, yaklaşık iki bin beş yüz yıl boyunca toplumsal düzeyde insanlar arasında farklılık yaratan bir unsur olarak daima belirleyici olmuştur.

Antikçağ'da evren ve dünya algısının tümüyle temel (kurucu) elementler arasındaki uyum ve denge üzerine inşa edilmesi, erken dönem sağlık ve hastalık tanımları üzerinde de belirleyici olacaktır. Hippokrates ve Galenos gibi büyük hekimler temel elementlere denk düşen beden sıvılarını örnek alan bir modelleme yaparak evren ile beden arasında analoji yapma yolunu seçmişlerdir. Böylece insan bedeni makrokozmosun en küçük örneği olarak kabul edilmiş ve sağlıklı olmanın ancak beden sıvıları arasında denge sağlanması ile olabileceğine inanılmıştır. Çağlar boyunca geçerli olacak kabullerin anahtar sözcükleri uyum, denge ve düzen olacaktır. Bedende sıvıların dengesizliği (karışımı) nedeniyle ortaya çıkan bir normalden uzaklaşma hali olarak *hastalık*, toplumsal, siyasal giderek yöenetimbilimsel düzeyde düzensizlik ve kaos ile eşdeğer hale gelecektir. Bu bağlamda 'uyum' ve devamında ortaya çıkan 'denge' kavramları içerikleri itibariyle sihirli sözcükler olarak görülmüştür.

Antikçağ bize, başta akıl hastalıklarına ilişkin kabuller olmak üzere melankoli ve cinlenme gibi farklılık hallerinin incelenmesi için önemli olanaklar sunar. Antikçağ sanıldığı gibi insanlara özgü yoksunluk ve farklılıkların anlaşıyış ve hoşgörüyle kabullenildiği bir dönem değildir. Yasa koyucudan sıradan insana akıl hastalarına, özürlülere, yaşlılara ve hastalara yaklaşımda hoşgörü veya anlayış gösterilmesi söz konusu değildir. Bizim çalışmamızda esas aldığımız farklılık hallerinden biri olan melankoli halinin Aristotelesçi çözümlemesi, her ne kadar bazı insanlara bahşedilmiş üstün bir yetenek olarak algılansa da, son tahlilde yine de bir farklılık hali olarak ortaya

çıkar. Homeros Destanları'ndaki kahramanların yüzlerine yansıyan 'kara safra' fazlalığı, onların kararmış ruhlarını yansıtan bir ayna görevi görür. Aristoteles'in üstün insanlara özgü bir meziyet olarak tanımladığı melankoli, Platon'da yerini Tanrı tarafından bahşedilmiş mânia tanımına bırakır.

Erken Hıristiyanlık bedensel hastalıklar için olduğu kadar melankoli ve cinlenme olgularına olan Antik bakışı önemli ölçüde değiştirecektir. Hıristiyanlık dünyasının ilk hekimi İsa Mesih'in karizmatik kişiliği üzerinden tanımlanan *yeni* bir sağlık anlayışı ortaya çıkar. Bu yeni kabul erken dönem keşiş mistiziminin gölgesinde, bedeni adeta yok sayan tine övgüler düzen bir anlayışın sonucudur. Böylece Hippokrates ve Galenos tarafından ortaya konan bilimsel tıbba ilişkin yaklaşımların yerini dinsel kodalar ile yapılmış tanımlar alır. Bedene ne kadar eziyet edilirse ruhun o ölçüde özgürleşeceği ve Tanrı katında değerleneceğine inanılır. Erken dönemin keşişleri ve Ortaçağ'a hâkim olan azizler kültü bu anlayışın etkisinde şekillenecektir.

Nihayet Avrupa topraklarında manastır kültürünün yaygınlaşması sonrasında ortaya çıkan manastır tıbbı geleneğine kadar yaşanan yaklaşık bin yıllık sürede yaşama, dogmatik ve bütünüyle Hıristiyanlık Kilisesi etiğine uygun bir tıp anlayışı hâkim olur. Hastalıklar tamamıyla dinsel kodlara göre tanımlanırken, sağlık sadece ruhun selameti için gereken bir araç olarak görülecek ve inancın bir türevi haline gelecektir. Ancak bir bütün olarak bakıldığında yaklaşık bin yıllık bir döneme yayılan Ortaçağ'da farklılık halleri değişen ekonomik koşullar ve dinsel taassubunda da etkisiyle çeşitlenecek ve çok boyutluluk kazanacaktır. Bedene ilişkin fiziksel engeller, akıl hastalıkları toplumsal yaşamda dışlayıcı olmaktan çıkarken, veba salgınları gibi toplumsal felaketler toplumsal uyum ve dengeyi bozacaktır. Uzun bir süredir var olan kan bağına dayalı ayrımcılığa, ki buna en iyi örnek Yahudi cemaatlerine yapılan baskılardır, insanlar arasında ekonomik ve sosyal statü farkı yaratan unsurlar da eklenir. Cellâtlık, tabakçılık, dokumacılık, fahişelik, lağımcılık gibi Ortaçağ toplumlarında onursuz olarak kabul edilen meslekler dışlama unsuru olarak ötekinin yaratılmasında önemli bir işlev yüklenmişlerdir.

Erken Hıristiyanlığın keşişlerine musallat olan *acedia* günahı dışında melankoli, uzun süre bir farklılık unsuru olarak görülmez. Asıl değişim Ortaçağ'ın sonlarında 14.

yüzyıldan itibaren başlayacaktır. Rönesans ve gelişen Hümanist düşünce, Reformasyon'un da etkisiyle birey olgusu üzerinde daha fazla düşünülmeyi beraberinde getirecektir. Petrarca başını çektiği bu süreçte ilk kez 'birey'e özgü iç sıkıntılar dillendirilmeye ve giderek başka bir varoluşun mümkün olup olamayacağı sorgulanmaya başlanır. Hıristiyanlığın günah hanesinde yer alan intihar, Hıristiyan bir varoluşun karşısında bir alternatif olabileceği artık açık açık, başta edebiyat olmak üzere, tartışılmaya başlanır.

Yukarıda bahsi geçen bedensel ve ruhsal uyumsuzluk hallerine ilaveten ancak anlardan farklı bir yönde gelişen demonik cinlenme olgusu Antikçağ'dan itibaren tüm kültürlerde insanoğluna eşlik etmiş fenomenlerden birisidir. Ancak Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla cinlenme, şeytan ve demonlarının, insani zaafiyetler üzerindeki zaferinin simgesi olarak görülmüştür. Hıristiyanlık dünyasının demonik cinlenme ile ilk tanışması İnciller'de hikâye edilen olgularla gerçekleşir. İsa karizmatik egzorsist kimliğiyle cinlenlerin işgalindeki bedenleri ve ruhları özgürlüklerine kavuşturur. Ancak Hıristiyan inancından kaçışı temsil eden cin çıkarma ritüelinin Kilise kanonu haline gelişi 16. yüzyılda gerçekleşecektir.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz hususların ışığında, Avrupa tarihinde farklılık yaratan haller olarak incelediğimiz ve beden sıvılarının dengesizliği sonucunda ortaya çıkan melankoli, cinlenme ve delilik gibi olguların, 'normal' olarak tanımlanan durumdan bir uzaklaşmayı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Yaklaşık iki bin beş yüz yıl boyunca kabul gören bu yaklaşımın temelinde tüm evrenin kusursuz bir denge üzerine inşa edildiği inancı yatmaktadır. Bu hassas denge varlığını karşıtların uyumlu beraberliğine borçludur. Bu karşıtlar evren ve dünya söz konusu olduğunda toprak, ateş, hava, su iken, insan bedeni için kan, balgam, sarı ve kara safradır. Evren söz konusu olduğunda bozulan uyum kaos ile sonuçlanırken, insan bedeninde beden sıvılarında bozulma (dengesizlik) hastalık ile sonuçlanır. Bu bağlamda melankoli, delilik ve daha birçok fiziksel hastalık kara safranın vücutta artması ve aşırı ısınması sonucunda ortaya çıkar. Aşırılık (veya eksiklik), mevcut uyum ve dengeyi bozarak kaosa neden olduğu için sadece insan bedeni için değil, örneğin 'devlet' gibi, siyasi organizasyonlar içinde zararlı sonuçlara yol açar.

Sonuç itibariyle insan varoluşuna ilişkin tüm kabullerin, ‘genel bir denge’nin varlığına olan sarsılmaz inancın varlığında şekillendiğini başta insan bedeni olmak üzere irili ufaklı tüm toplumsal organizmaların bu düşünceden hareketle tasarlandığını söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA
(Özet)

I. BASILMIŞ KAYNAKLAR……568

II. İKİNCİL ARAŞTIRMALAR……580

1. Cadılık, Büyücülük, Cadı Avı, Cinlenme, Kutsal Metinlerde Cin Çıkarma Ritüeli (*Eksorsizm*), Kilise Babaları, Patolojik Bir Fenomen Olarak Ekzorsizm'i Açıklama Çabaları, Melek, Şeytan Kültü ve Cehennem…….590

2. Antikçağ'dan Yeniçağ'a Bedensel Hastalıkların ve Akıl Hastalıklarının Teşhis ve Tedavisi; Bedenin ve Hijyenin Tarihi, Tıp Tarihi ve Süreci Tamamlayan Nitelikteki Araştırmalar……..587

3. Antikçağ'ın Dünyası; Ortaçağ ve Yeniçağ Avrupa'sında Zihniyetler; Maddî Yaşam ve Gündelik Yaşamın Tarihi, Sosyo-Kültürel Tarih, Marjinal Gruplar, Azınlıklar, Yabancılar, Damgalanma ve Ötekileştirme Süreçleri……..608

4. Akıl Hastalıkları (Genel), İntihar, Psikopatoloji, Depresyon, Epilepsi, Şizofreni, Nörobiyoloji, Nöropsikiyatri…….622

5. Çağlar Boyunca Melankoli, Kültürel Boyutlarıyla Ölüm ve Varoluş……..626

6. Salgın ve Bulaşıcı Hastalıkların Tarihi…….631

7. Aykırı Olma Hallerini Farklı Boyutları ve Sonuçlarıyla (Disiplinler Arası) İrdeleyen Yazar ve Düşünürlerin Eserleri…….635

8. Sanat ve Edebiyatta İntihar, Melankoli, Depresyon, Kaygı, Deha, Delilik, Cinlenme, Ölüm, Hastalıklar ve Tıp……...637

9. Diğer (Dinler Tarihi, Antropoloji, Ütopyalar, Masallar, Başvuru)……..640

KAYNAKÇA

I. BASILMIŞ KAYNAKLAR

Abû Ma'şar. (2006). Melancholie oder vom Glück, unglücklich zu sein (3. bs.). P. Sillem (Ed.). *Das Wesen des Saturn* (29-30). Münih: dtv

Agrippa von Nettesheim, H. C. (1533). *De Occulta Philosophia* [Elektronik Sürüm]. Paris

____ (1736). *Von dem Vorzug und der Fürtrefflichkeit des weiblichen Geschlechts vor dem männlichen*. G. Kimmerle (Ed.). Tübingen: Edition Diskord-(1987)

____ (1913). *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften /und/ die Verteidigungschrift*. 1. c. F. Mauthner (Ed.). Münih: Georg Müller

____ (1997). *Die Magischen Werke*. Wiesbaden: Fourier Verlag

Al-Rāzi's Buch. (1936). *Geheimnis der Geheimnisse*. Mit einleitung und erläuterungen in der Deutscher Übersetzung von Julius Ruska. Graz: Edition Geheimes Wissen-(2007)

Andreas Alciatus. (2007). *Simgeler Kitabı*: *Emblemata*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları

Andreas Vesalius. (1973). *The Illustrations From the Works of Andreas Vesalius of Brussels*. J. B. deC. M. Saunders ve C. D. O'Malley (Ed.). New York: Dover Publications, Inc.

Apuleius. (2005). *Başkalaşımlar ─ Altın Eşşek* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Aretaeus. (1847). *Aretaeus aus Kappadocien* [Elektronik Sürüm]. (H. Locher, Çev.). Zürich: Verlag von Friedrich Schulthess

____ (1858). *Die auf uns gekommenen Schriften des Kappadocier Aretaeus* [Elektronik Sürüm]. (A. Mann, Çev.). Halle: C. E. M. Pfeffer Verlag

Aristophanes. (1990). *Komödien*. Münih: Bibliothek der Antike-dtv/Artemis Verlag

Aristoteles. (1890). *Metaphysik* [Elektronik Sürüm]. (H. Bonitz, Çev.). Berlin: Druck und Verlag Georg Reimer

____ (1975). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi

____ (1999). *Eudemos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

____ (2007). Karasafralılık (Ö. Aygün, Çev.). *Cogito, 51,* 107-125

Athanasius. (1917). *Leben des heiligen Antonius* (*Vita Antonii*) [Elektronik Sürüm]. (A. Steigmann ve H. Mertel, Çev.). Münih: Bibliothek der Kirchenväter

Aulus Cornelius Celsus. (1906). *Über die Arzneiwissenschaft in acht Büchern* [Elektronik Sürüm]. Übersetzt und Erklärt von E. Scheller. Braunschweig: Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn

Aurelius Augustinus. (1911-1916). *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat* (*De civitate dei*) [Elektronik Sürüm]. (A. Schröder, Çev.). Münih: Bibliothek der Kirchenväter

____ (1999). *İtiraflar* (D. Pamir, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları

Bibliothek der Kirchenväter (*bkv*) *– Eine Auswahl patristischer Werke in Deutschübersetzung*. http://www.unifr.ch/bkv

Browne, E. G. (2012). *İslâm Tıbbı* (E. Anaş, Çev.). İstanbul: İnkilâb Yayınları

Bunyan, J. (2003). *Çarmıh Yolcusu* (U. A. Ceylan, Çev.). İstanbul: Bütün Dünya Kitaplığı

Caelius Aurelianus. (1916) *Das medizinische System der Methodiker – eine Vorstudie zu Caelius Aurelianus* "*De morbis acutis et chronicis*" [Elektronik Sürüm]. T. Meyer-Steineg (Yay. Haz. ve Çev.) Jena: Verlag von Gustav Fischer

Carmina Burana. (2000). Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Günter Bernt. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Constitutio Criminalis Carolina – Des allerdurchleuchtigsten großmechtigsten vnüberwintlichsten, Keyser karls des fünffften, vnd des heyligen Römischen Reichs peinlich gerichts ordnung (1532). Erişim: 02 Aralık 2006 http://www.llv.li/pdf-llv-la-recht-1532__peinliche_halsgerichtsordnung__carolina_.pdf

Cassianus. (1874). *Opera Omina - De coenobiorum institutis libri duadecim* [Elektronik Sürüm]. Prix. 14 Fr. Les 2 vol. Amplissimis Commentariis Alardi Gazæi. Paris

____ (1879a). *Von den Einrichtungen der Klöster* (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*) [Elektronik Sürüm]. Kempten: Bibliothek der Kirchenväter (bkv)

____ (1879b). *Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern* (*Collationes patrum*) [Elektronik Sürüm]. Kempten: Bibliothek der Kirchenväter (bkv)

Christian Thomasius. (1987). *Vom Laster der Zauberei - Über der Hexenprozesse* (*De Crimine Magiae – Processus Inquisitorii contra Sagas*). Münih: dtv

Cicero. (1991). *Gespräche in Tusculum*. Münih: dtv – Bibliothek der Antike

Diderot D.ve D'Alembert, J. Le R. (1989). *Enzyklopädie – Eine Auswahl*. (G. Berger, Yay. Haz.). Frankfurt am Main: Fischer Verlag

____ *Encylopédie, ou, Dictionniaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*. The University of Chicago – The ARTFL Project. http://portail.atilf.fr/encyclopedie/Formulaire-de-recherche.htm (Erişim Tarihi: 10 Kasım 2012)

Diderot, D. vb. (2006). Melancholie oder Vom Glück, unglücklich zu sein. (3. bs.). P. Sillem (Ed.). »*Melancholie*« *Aus der >Encyclopédie<* (117-129). (M. Meßner. Çev.). Münih: dtv

Dante Alighieri. (1998). *İlahi Komedya. ─ Cennet-Cehennem-Araf* (R. Teksoy, Çev.). İstanbul: Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık Ltd. Şti.

Denifle, P. H. (1885). *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* [Elektronik Sürüm]. 1. c. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung

Der Exorzismus der Katholischen Kirche - Authentischer lateinischer Text nach der von Papst Pius XII. Erweiterten und genehmigten Fasssung mit deutscher Übersetzung. (2005). G. Siegmund (Ed.). Stein am Rhein: Christiana Verlag

Diels, H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Elektronik Sürüm]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung

Dieterici, F. (1871). *Die Antropologie der Araber im Zehnten Jahrhundert n. Chr* [Elektronik Sürüm]. Leipzig: J. C. Hinrische'sche Buchhandlung

Diogenes Laertios. (2010). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (4. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Dioskurides. (1902). *Arzneimittellehre in Fünf Büchern* [Elektronik Sürüm]. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke

Ebû Bekir Râzî. (1950). *The Spiritual of Rhazes* [Elektronik Sürüm]. (A. J. Arberry, Çev.) Londra: Butler&Tanner Ltd.

____ (2008). *Ruh Sağlığı – et-Tıbbu'r-rûhânî* (2. bs.). (H. Karaman, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık Ltd.

Emil Kräpelin. (1887). *Psychiatrie*. Leipzig: Ambr. Abel. Replica Edition-Eliborn Classics, Adamant Media Corporation-(2006)

Erasmus von Rotterdam. (1992). *Das Lob der Torheit*. Stuttgart: Reclam Verlag

____ (1998). *Deliliğe Övgü* (N. Hızır, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

____ (2009). *Deliliğe Övgü* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Euripides. (1943). *Herakles* (L. Ay, Çev.). Ankara: Maarif Matbaası

____ (2010). *Medea* (M. Balay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları

Evagrius Ponticus. *Praktikos*. (L. Dysinger, Çev.). Erişim: 12 Nisan 2012. http://www.ldysinger.com/evagrius/01Prak/00a start. htm

Farabi. (2011). *İdeal Devlet- El-Medînetü'l Fâdıla* (A. Aslan, Çev.). İstanbul: Divan Kitap

Ficino, M. (2006). Melancholie oder Vom Glück, unglücklich zu sein. (3. bs.). P. Sillem (Ed.). *Melancholie und Satürn – Aus >Drei Bücher vom Leben<* (39-53). (M. Meßner. Çev.). Münih: dtv

____ (2007). Âlimlerin Melankolik Olmalarının Nedenleri ve Bu Hale Nasıl Geldikleri (S. B. Öztürk, Çev.). *Cogito,* 51, 146-154

Flashar, H. (1966). *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Walther de Gruyter

Francis Bacon. (2008). *Yeni Atlantis* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Franz von Sales. (2002). *Philothea – Anleitung zum Frommenleben* [Elektronik Sürüm]. (F. Reisinger, Çev.). (3 bs.). Eichstätt: Brömer u. Daenther

Fredrich von Spee. (2000). *Cautio Criminalis oder Rechtlich Bedenken wegen der Hexenprozesse* (Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter). Münih: dtv

Galenos. (1963). *On the passion and errors of the soul*. (P. Harkins, Çev.). Ohio: Ohio State University Press

____ (2007). Kara Safra Hakkında. *Cogito, 51,* 126-145

Geoffrey Chaucer. (2002). *Cantenbury Hikâyeleri* (çev. N. Ağıl). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Gibbon, E. (1881). *The history of the decline and fall of the Roman Empire* [Elektronik Sürüm]. Edinburg

____ (1988). *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. 3. c. (A. Baltacıgil, Çev.). İstanbul: B/F/S Yayınları

Giovanni Boccaccio. (1996). *Decameron*. 2 c. (R. Teksoy, Çev.). İstanbul: Oğlak Yayınları

Goldene Bulle. (1356). http://ra.smixx.de/Goldene_Bulle_1356.pdf. Erişim: 03 Şubat 2013

Grant, M. (2001). *Galen on Food and Diet* [Elektronik Sürüm]. Londra: Taylor & Francis e-Library

Grimmelhausen, H. J. C. von. (1970). *Der Abenteuerliche Simplicissimus* (R. Buchwald, Ed.). Gütersloch: Mohndruck verlag

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Erişim: 15 Aralık 2009. http://dwb.uni-trier.de/de/

Hansen, J. (1900). *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und Entstehung der grossen Hexenverfolgung*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag-(1998)

Heinrich Institoris ve Jacob Sprenger. (1906). *Der Hexenhammer — Malleus Maleficarum* (11. bs.). (J. W. R. Schmidt, Çev.). Münih: dtv-(1993)

____ (1928). *Malleus Maleficarum – The classic study of witchcraft* (M. Summers, Çev.). Londra: Bracken Books-(1996)

Heinrich Kramer (Institoris). (2000). *Der Hexenhammer — Malleus Maleficarum*; *Kommentierte Neuübersetzung*. (W. Behringer, G. Jerouschek ve W. Tschacher, Çev.). Münih: dtv

Heinrich Seuse. (1922). *Büchlein der Ewigen Weisheit* [Elektronik Sürüm]. Jena: Eugen Diederichs Verlag

Herodot Tarihi. (1991). (M. Öktem, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi

Hesiod. (1990). *Werke und Tage*. Münih: dtv

____ (1999). *Theogonie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Hildegard von Bingen. (1989). *Naturkunde – Das Buch von dem inneren Wesen der Verschiedenen Naturen in der Schöpfung*. Salzburg: Otto Müller Verlag

____ (1992). *Heilkunde – Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten*. Salzburg: Otto Müller Verlag

Hippokrates. (1895). *Sämtliche Werke*, 1. c. [Elektronik Sürüm]. (R. Fuchs, Çev.) Münih: Verlag von Dr. Lüneburg

____ (1897). *Sämtliche Werke*, 2. c. [Elektronik Sürüm]. (R. Fuchs, Çev.) Münih: Verlag von Dr. Lüneburg

____ (1900). *Sämtliche Werke*, 3. c. [Elektronik Sürüm]. (R. Fuchs, Çev.) Münih: Verlag von Dr. Lüneburg

____ (1957-59). *Corpus* [Elektronik Sürüm]. Çev. (W. H. S. Jones – E. T. Withington, Çev.). Londra: W. Heinemann LTD

____ (t.y.). *Grundsätze Seiner Schriften Sammlung*. (E. Ebstein, Ed.). Leipzig: Insel Verlag

____ (1994). *Ausgewählte Schriften*. (H. Diller, Çev. ve Yay. Haz.). Stuttgart: Philipp Reclam jun.

____ (2008). (T. Hersant, Ed.). *Gülmeye ve Deliliğe Dair* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Ayraç Kitabevi

Hirt, R. (2007). *Marsilius Ficinus: De Vita Triplici*. Erişim: 28 Ocak 2013. http://www.pascua.de/de-ficino/ficinus-start.htm#Vorbemerkung

Homer. (1990). *Ilias*. Münih: Bibliothek der Antike-dtv/Artemis Verlag

____ (1999). *İlyada* (A. Erhat ve A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları

____ (2000). *Odysseia*. (A. Erhat ve A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları

İbn Battûta. (2000). *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. 2 c. (A. S. Aykut, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

İbn Haldun. (1977-1989). *Mukaddime*. 2 c. (T. Dursun, Çev.). Ankara: Onur Yayınları

İbn Sina. (1973). *The Canon of Medicine of Avicenna* (I. Kitap) [Elektronik Sürüm]. (O. C. Gruner, Çev.). New York: AMS Press

____ (1995). *El- Kânûn Fi't-Tıbb*. 1. k. (E. Kâhya, Çev.). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu – Atatürk Kültür Merkezi Yayınları

____ (2000). *El- Kânûn Fi't-Tıbb*. 2. k. (E. Kâhya, Çev.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları

____ (2003). Bedensel Sıvı Karışımlarının Mahiyetine Dair (A. S. Aykut, Çev.). *Cogito. 37*, 23-25

____ (2007). Melankolinin Teşhis ve Tedavisi (A. S. Aykut, Çev.). *Cogito, 51*, 24-37

____ (2009). *Büyük Filozof ve Tıb Üstadı İbn-i Sina Şahsiyeti ve Eserlari Hakkında Tetkikler*. (2. bs.). Ankara: TTK Basımevi

Isidor von Sevilla. (2008). *Die Enzyklopädie –Etymologiae* (L. Möller, Çev.). Wiesbaden: Marix Verlag

Jacobus de Voragine. (2006). *Legenda Aurea – Heiligenlegenden.* Ausgewält, aus Lateinischen übersetzt und mit einem Nachwort von J. Laager. Zürich: Manesse Verlag

____ (2012). *The Golden Legend or Lives of the Saints*. Erişim: 12 Şubat 2012. http://www.catholic-forum/saint/golden000.htm

Jean Bodin. (1580). *De la démonomanie des sorciers*. Johan Fischart tarafından Almanca'ya yapılan 1591 tarihli çevirinin tıpkıbasımı. Almanca metnin başlığı: *Vom aussgelasnen wütigen Teuffelsheer*. Graz: Akademische Druck- und Verlaganstalt-(1973)

Jean de La Fontaine. (1995). *Sämtliche Fabeln*. Münih: dtv

Jeanne des Anges. (2008). *Ich war die Teufelin von Loudun – Die Memoiren einer Besessenen.* H. Werner (Ed.). Viyana: Tosa Verlag

John Mandeville. (2004). *Reisen des Ritters John Mandeville vom heiligen Land ins ferne Asien 1322-1356.* (C. Buggisch, Çev.). Lenningen: Edition Erdmann

Josephus, F. (1900). *Geschichte des Jüdischen Krieges* [Elektronik Sürüm]. Halle: Verlag von Hendel

Jost Amman. (1586). *Das Ständebuch – Herrscher, Handwerker und Künstler des ausgehenden Mittelalters – 114 Holzschnitte mit Versen von Hans Sachs* (U. Schulze, Ed. ve Çev.). Köln: Anaconda Verlag-(2006)

Der Tanzende Tod – Mittelalterliche Totentänze (1983). Kaiser, G. (Ed.) Frankfurt am Main: Insel Verlag

Kâtip Çelebi. (1972). *Mîzanü'l-Hakk Fi İhtiyari'l-Ahakk.* O. Ş. Gökyay (Ed.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri. (2000). (D. Pamir, Çev.). İstanbul: 1893 Filmcilik Ltd.

Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (*KHM*). http://khm.li/

Kitabı Mukaddes - Tevrat, Zebur ve İncil. (1981). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Konrad von Megenberg. (1897). *Das Buch Der Natur* [Elektronik Sürüm]. Griefswald: Verlag und Druck von Julius Abel

Krafft-Ebing, R. von. (1874). *Die Melancholie – Eine Klinische Studie* [Elektronik Sürüm]. Erlangen: Verlag von Ferdinand Enke

Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar*. (2. bs). İstanbul: Sosyal Yayınları

Kutsal Kitap. Eski ve Yeni Antlaşma. (2003). (3. bs.). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Lea, H. C. (1887). *Geschichte der Inquisition im Mittelalter ─ Ursprung und Organisation der Inquisition*. 3 c. J. Hansen (Ed.) Frankfurt am Main: Vito von Eichborn Verlag-(1997)

Lukrez. (1991). *Von der Natur*. Münih: dtv/Artemis

Michelet, J. (1948). *Rönesans* (K. Berker, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

____ (1992). *Satanism and Witchcraft*. New York: Carol Publishing Edition

____ (2005). *Die Hexe*. Neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von H. Werner. Erftstadt: Area Verlag

Molitor, U. (2008). *Von Unholden und Hexen.* N. Equiamicus (Ed.). Diedorf: Ubooks-Verlag

Montague Summers. (1946). *Hexen und Schwarze Magie*. (M. Siefener, Çev.). Leipzig: Festa Verlag–(2004)

Montaigne. (2006). *Bütün Denemeler*. 4 c. (H. Portakal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi

____ (2007). Melankoli Üzerine Denemeler. *Cogito, 51*. (159-161)

Nicolas Rémy. (1595). *Dämonolatreia oder Teufelsdienst.* (N. Equiamicus, Ed.). Diedorf: Ubooks-Verlag-(2009)

Oniki Levha Yasası:
http://www.imperiumromanum.info/wiki/index.php?title=Hauptseite

Osman, M. (1935). *Akıl Hastalıkları*. İstanbul: Kader Matbaası

Ovid. (1990). *Metamorphosen*. Münih: dtv

Paracelsus. (1994). *Mikrokosmos und Makrokosmos – Okulte Schriften*. Dreieich: Fourier Verlag

Pausanias. (1918). *Description of Greece* [Elektronik Sürüm]. Translated by Jones, W. H. S. and Omerod, H. A. Loeb Classical Library Volumes. Londra: William Heinemann

Petersdorf, E. von. (1995). *Dämonologie*. 2 c. (Einführung von Ferdinand Holböck und Nachtrag von Georg Siegmund). Stein am Rhein: Christiana Verlag

Petrarca, F. (2002). *Canzoniere* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

____ (2004). *Über den geheimen Widerstreit meiner Sorgen – Secretum*. (H. Hefele, Çev.) (H. Günther, Yay. Haz. ve Son Söz). Frankfurt am Main: Insel Verlag

____ (2007). *Utku Şiirleri* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Petrus Binsfeld. (1623). *Tractat von Bekanntnuß der Zauberer vnnd Hexen Ob vnd wie viel denselben zu glauben* (H. Kümper, Ed.). Viyana: Mille Tre Verlag-(2004)

Platon. (1888). *The Timaeus of Plato* [Elektronik Sürüm]. (R. D. Archer-Hind, Ed.). Londra: Macmillan and Co.

____. (1945). *Phaidon* (S. K. Yetkin ve H. R. Atademir, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

____ (1975). *Devlet* (S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi

____ (1989). *Timaios* (E. Güney ve L. Ay, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

____ (1990). *Phaidros* (H. Akverdi, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

____ (1998). *Yasalar*. 2. c. (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

____ (2001). *Kritias* (E.Güney ve L. Ay, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar

____ (2007). *Symposion* (E. Çoraklı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

____ (2010a). *Gesetze*. http://www.opera-platonis.de/Nomoi5.html. Erişim: 12 Aralık 2010

____ (2010b). *Timaios*. http://www.opera-platonis.de/*Timaios*.html. Erişim: 03 Eylül 2010

____ (2010c). *Gorgias* (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

____ (2011). *Pratagoras*. http://www.opera-platonis.de/*Protagoras*.html. Erişim: 01 Eylül 2011

____ (2011). http://www.opera-platonis.de/*Phaidros*.htmln. Erişim: 05 Mayıs 2011

____ (2011). http://www.opera-platonis.de/*Theaitetos*.html. Erişim: 12 Şubat 2011

Plinius, C. Secundus. (1881). *Die Naturgeschichte*. 2 c. G. C. Wittstein'in Leipzig: Gressner&Schramm, baskısının yeni edisyonu. L. Möller ve M. Vogel (Ed.). Wiesbaden: Marix Verlag-(2007)

Plutarkhos. (1992). *Marcus Antonius* (M. Özaktürk, Çev.). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu – Türk Tarih Kurumu Yayınları

____ (1920). *The Life of Anthony – The Parallel Lives*. [Elektronik Sürüm]. Loeb Classical Library Edition, Vol IX.

Prokopius. (2002). *İstanbul'da İsyan ve Veba* (A. Calap, Çev.). İstanbul: Lir Yayınevi

Probst, M. ve Richter K. (2002). *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen*. Münster Aschendorff Verlag

Rabelais, F. (1964). *Gargantua* und Pantagruel. 2 c. (verdeutscht durch Gottlob Regis). Frankfurt am Main: Zweitausendeins

____ (2000). *Gargantua* (S. Eyüboğlu, V. Günyol ve A. Erhat, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Rashdall, H. (1895). *The Universities of Europa – in the Midle Ages*. [Elektronik Sürüm]. 1. c. Oxford: The Clarendon Press

Reginald Scot. (1930). *The Discoverie of Witchcraft* by Reginald Scot: with an introduction by the Rev. Montague Summers. New York: Dover Publications-(1989)

Robert Burton. (1991). *Anatomie der Melancholie*. Münih: dtv

____ (2004). *The Anatomy of Melancholy* [Elektronik Sürüm]. Gutenberg.org

____ (2009). *The Anatomy of Melancholy*. 1652 tarihli baskının, 1883 tarihinde tekrarlanan sürümünün (Londra: Chatto and Windus) reprinti. Erişim: 17 Mart 2011. http://www.exclassics.com/anatomy/anatint.htm

Rufus of Ephesus. (2008). *On melancholy*. P. E. Porman (Ed.). Tübingen: Mohr Siebeck

Rousell, P. (Ed.). *The Complete Pythagoras* [Elektronik Sürüm]. Erişim: 01 Mayıs 2011. http://www.holybooks.com/wp-content/uploads/The-Complete-Pythagoras.pdf

Sebastian Brant. (1986). *Das Narrenschiff*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag

____. (1993). *Das Narrenschiff*. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag

Seneca (1883). *Ad Lucilium Epustulae Morales*. Vol II. [Elektronik Sürüm]. With an english translation by R. M. Gummere. Londra: William Heinemann

____ (1999a). *Ahlâki Mektuplar – Epistulae Morales* (Kitap I-XX). (T. Uzel, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları

____ (1999b). *Ruh Dinginliği Üzerine* (B. Demiriş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

____ (2007a). *Medea* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

____ (2007b) *Phaedra* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Sophokles. (1990). *Tragödien*. Münih: Bibliothek der Antike-dtv/Artemis

Strabo. (1903). *The Geography*. In three volume [Elektronik Sürüm]. London: George Bell & Sons

Sudhoff, K. (1908) *Anatomie im Mittelalter - Speziell der anatomischen Graphik nach Handschriften des 9. bis 15. Jahrhundert* [Elektronik Sürüm]. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth

____ (1914) *Chirurgie im Mittelalter, Graphischer – Graphische und textliche Untersuchengen in mittelalterlichen Handschriften*. Erster Teil [Elektronik Sürüm]. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth

____ (1918) *Chirurgie im Mittelalter, Graphischer – Graphische und textliche Untersuchengen in mittelalterlichen Handschriften*. Zweiter Teil [Elektronik Sürüm]. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth

Tacitus. (1991). *Annalen* (Übersetzt und erläutert von E. Heller). Münih: dtv – Bibliothek der Antike

Tertullianus. *Über die Schauspiele* (*De Spectaculis*) Erişim: 19 Nisan 2010. http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/bkv07_14_de_spectaculis.htm

Testament das Neue. (t.y.). Internationaler Gideonbund

The Works of Hippokrates and Galen. (t.y.). http://archive.org/details/TheWorksOfHippocratesAndGalen. Erişim: 24 Kasım 2012

Thomas Hobbes. (1993). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Thomas More. (1964). *Utopia* (S. Eyüboğlu, M. Urgan ve V. Günyol, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları

____ (2012). *Ütopya* (Ç. Dürüşken). İki Dilli (Latince-Türkçe) Metin. İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Thukydides. (2010). *Peloponnesos Savaşları* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları

Tomasso Campanella. (1965). *Güneş Ülkesi* (V. Günyol ve H. Kazgan, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları

Ullmann, M. (1970). *Medizin in Islam*. Leiden: E. J. Brill

____ (1978). *Islamic Medicine*. Edinburg: Edinburg University Press

Usta, S. (Der. ve Çev.). (2005). *Platon'dan Jambulas'a Antikçağ Ütopyaları*. İstanbul: Kaynak Yayınları

Vettius Valens. *Anthologies*. Book I. Erişim: 20 Ocak 2012. http://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/Vettius%20Valens%20entire.pdf

Vitruvius. (1914). *The Ten Books on Architecture* [Elektronik Sürüm]. Erişim Tarihi: 05 Ekim 2010. Londra: Oxford University Press. http://www.gutenberg.org/files/20239/20239-h/29239-h.htm

Walther, I. F. (Ed.). (2005). *Die schönsten illuminierten Handschriften der Welt – 400 bis 1600*. Köln: Taschen Verlag

Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Z. Aruoba, Çev.). İstanbul: Hil Yayın

Weisung der Väter – Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum gennant. (1965). (B. Miller, Çev). Freiburg im Breisgau: Lambertus Verlag

Weltchronik 1493. Hartmann Schedel. (2005). Kolorierte und kommentierte Gesamtausgabe. Giriş ve Yorumlar: Stephan Füssel. Augsburg: Weldbild Verlag

Will-Erich Peuckert. (1996). *Geheimkulte*. Münih: W. Heyne Verlag

Ya'kub b. İshak el-Kindi (2012). *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (M. Çağrıcı, Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

III. İKİNCİL ARAŞTIRMALAR

1. Cadılık, Büyücülük, Cadı Avı, Cinlenme, Kutsal Metinlerde Cin Çıkarma Ritüeli (*Eksorsizm*), Kilise Babaları, Patolojik Bir Fenomen Olarak Ekzorsizm'i Açıklama Çabaları, Melek, Şeytan Kültü ve Cehennem

Abraham, H. ve Thinnes, I. (1997). *Hexenkraut und Zaubertrank – Unsere Heilpflanzen in Sagen, Aberglauben und Legenden* (3. bs.). Greifenberg: Urs Freund Verlag

Aichelin, H. (1976). *Dämonenglaube und Exorzismus – Stellungnahmen und Perspektiven*. (1-15). (No: 5). Erişim: 07 Şubat 2009. http://www.ekd.de/ezw/dateien/EZWOB5.pdf

Akın, H. (2010). *Ortaçağ Avrupasında Çocuk Cadılar ve Çocuk Cadı Avı*. Ankara: Phoenix Yayınevi

____ (2011). *Ortaçağ Avrupasında Cadılar ve Cadı Avı*. (2. bs.). Ankara: Phoenix Yayınevi

Amorth, G. (2000). *Neue Berichte eines Exorzisten*. Stein am Rhein: Christiana Verlag

____ (2006). *Ein Exorzist erzählt*. Stein am Rhein: Christiana Verlag

Annen, F. (1997). Dämonen unter uns? – Exzorsizmus Heute. Müller (Ed.). *Der Exorsizmus aus neutestamentlicher Sicht* (11-21). Freiburg: Paulus Verlag

Arenz, D. (2003). *Dämonen, Wahn, Psychose – Exkursionen durch die Psychiatriegeschichte*. Köln: Viavital Verlag

Aubin, N. (1973). *Geschichte der teufel von Loudun oder der Besessenheit der Ursulinerinnen und von der Verdammung und Bestrafung von Urbain Grandier, Pfarrer derselben Stadt*. Birkenau: Günther Verlag

Becker, E. (1995). Der Exzorsizmus der Kirche unter Beschuß? E. Becker (Ed.). *Der Exorsizmus der Kirche unter Beschuß* (72-97). Stein am Rhein: Christiana Verlag

Behringer, W. (1997). *Hexenverfolgungen in Bayern-Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit* (3. bs.). Münih: R. Oldenburg Verlag

____ (2001). (Ed.). *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. (5. bs.). Münih: dtv

____ (2007). *Melancholie und Hexenverfolgung*. Erişim: 05 Mayıs 2008. http://www.uni-saarland.de/fak3/behringer/HP/pdf

____ (2011). *Kulturgeschichte des Klimas – Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*. (2. bs.). Münih: dtv

Biedermann, H. (1993). *Dämonen, Geister, Dunkle Götter – Lexikon der furchterregenden mythischen Gestalten*. Bindlach: Gondrom Verlag

Birkhan, I. (1987). Fanatismus und Massenwahn. A. Grabner-Heider, O. Weinberger, K. Weinke (Ed.). *Zur ıdeologie der Hexenverfolgungen* (99-111). Viyana: Leykam Verlag

Blumhardt, J. C. (2007). *Sieg über die Hölle – Die Krankheits-und Heilungsgeschichte der Gottliebin Dittus in Möttlingen*. Bad Schwartau: Wfb Velag

Brackert, H. (1977). Aus der Zeit Verzweiflung – Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes. G. Becker, S. Bovenschen ve H. Brackert (Ed.). *>Unglückliche, was hast du gehofft?< Zu den Hexenbüchern des 15. bis 17. Jahrhunderts* (131-187). Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag

Braun, R. (1999). Teufelsglaube und Heiligenschrift. G. Schwaiger (Ed.). *Teufelsglaube und Hexenprozesse* (11-36). Münih: Verlag C. H. Beck

Briggs, R. (1998). *Die Hexenmacher – Geschichte der Hexenverfolgung in Europa und der Neuen Welt*. Berlin: Argon Verlag

Burschel, P., Distelrath, G. ve Lembke, S. (2000). *Das Quälen des Körpers – Eine historische Anthropologie der Folter*. Viyana: Böhlau Verlag

Clark, S. (1997). *Thinking with Demons – The Idea of Witchcraft in Early Modern Europa*. Oxford: Clarendon Press

Clulee, N. H. (1992). Renaissance Magic. B. P. Levack (Ed.). *Scholastic Philosophy and Renaissance magic in the 'De Vita'* of *Marsilio Ficino* (51-82). New York: Garland Publishing

Daxelmüller, C. (1996). *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste ─ Eine Geschichte der Magie*. Münih: dtv

Decker, R. (1994). *Die Hexen und ihre Henker – Ein Fallbericht*. Freiburg im Breigesau: Herder Verlag

Dillinger, J. (2005). Dämonische Bessenheit ─ Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. H. De Waardt, J. M. Schmidt ve H. C. E. Midelfort, vb. (Ed.). *Beelzebulstreitigkeiten: Besessenheit in der Bibel* (37-62). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte

____ (2007). *Hexen und Magie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag

Dinzelbacher, P. (1994). *Christliche Mystik im Abendland – Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag

____ (1996). *Angst im Mittelalter – Teufels-,Todes-und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag

____ (1997). *Heilige oder Hexe – Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Hamburg: Rowohlt Verlag

____ (1999). *Die letzten Dinge – Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag

____ (2000). Mensch und Tier in der Geschichte Europas. P. Dinzelbacher (Ed.). *Mittelalter* (181-292). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

____ (2007b). *Von der Welt durch die Hölle zum Paradies – das mittelalterliche Jeneseits*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag

____ (2007c). Die Ketzer. A. Holl (Ed.). *Askese* (356-363). Wiesbaden: Marix Verlag

____ (Ed.). (2008). *Europäische Mentalitätsgeschichte* (2. bs.). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Dinzelbacher, P. ve Sprandel, R. (2008). Europäische Mentalitätsgeschichte. P. Dinzelbacher (Ed.). *Körper und Seele – Mittelalter* (182-202). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Ginzburg, C. (1993). *Hexensabbat – Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Glantz, T. (1997). Dämonen unter uns? – Exzorsizmus Heute. J. Müller (Ed.). *Besessenheitphänomene und psychisch-physische Erkrankungen* (42-55). Freiburg: Paulus Verlag

Goddu, A. (1992). Witchcraft, Magic and Demonolgy – Possession and Exorcism. B. P. Levack (Ed.). *The failure of Exorcism in the Middle Ages* (2-19). New York: Garland Publishing

Goodman, F. D. (2006). *Anneliese Michel und ihre Dämonen*. Stein am Rhein: Christiana Verlag

Götz, R. (1999). Der Dämonenpakt bei Augustinus. G. Schweiger (Ed.). *Teufelsglaube und Hexenprozesse* (57-84). (4. bs.). Münih: Verlag C. H. Beck

Grabner-Heider, A. (1987). Fanatismus und Massenwahn. A. Grabner-Heider, O. Weinberger, K. Weinke (Ed.). *Ketzer und Hexen in religionswissenschaftlicher Sicht* (35-71). Viyana: Leykam Verlag

Graf, F. (1996). *Gottesnähe und Schadenzauber – Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. Münih: C. H. Beck Verlag

Grigulevič, J. R. (1995). *Ketzer – Hexen – Inquisitoren.* Freiburg: Ahriman Verlag

Groen, B. (2010). *Liturgie mit Kranken und Sterbenden*. Erişim: 03 Mart 2010. http://www-theol.uni-graz.at/cms/dokumente

Haag, H. (1974). *Teufelsglaube*. Tübingen: Katzmann Verlag

Hauser, J. (2007). *Der Justizmord an Anna Göldi – Neue Recherchen zum letzten Hexenprozess in Europa*. Zürich: Limmat Verlag

Hell, D. (2008). *Die Magie der Obsession* (*Vom psychiatrischen Umgang mit dem Eindruck von Besessensein*). Erişim: 19 Ekim 2008. http://www.medicalforum.ch/pdf/2001

Horstmanshoff, H. F. J. – Stol, M. (Ed.). (2004). *Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine* [Elektronik Sürüm]. Leiden: Brill

Kasper, W. (1978). Teufel, Dämonen, Besessenheit – Zur Wirklichkeit des Bösen. W. Kasper ve K. Lehmann (Ed.). *Das Theologische Problem des Bösen* (41-69). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag

Kertelge, K. (1978). Teufel, Dämonen, Besessenheit – Zur Wirklichkeit des Bösen. W. Kasper ve K. Lehmann (Ed.). *Teufel, Dämonen, Exorsizmen in Biblischer Sicht* (9-39). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag

Kimmerle, G. (1980). *Hexendämmerung – Studie zur kopernikanischen Wende der Hexendeutung*. Tübingen: Konkurs Verlag

Kingsley, P. (2002). *Antik Felsefe, Gizem ve Büyü – Pythagoras ve Empedokles Geleneği* (K. Kalyon, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Klinnert, R. S. (2005). Von Besessenen, Melancholikern und Betrügern: Johann Weyers *De Praestigiis Dämonum* und die Unterscheidung der Geister. H. de Waardt, J. M. Schmidt, E. Midelfort, vb. (Ed.). *Dämonische Bessenheit ─ Zur Interpretation*

eines Kulturhistorischen Phänomens (89-105). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte

Kuper, M. (1994). *Agrippa von Nettesheim – Ein echter Faust.* Berlin: Clemens Zerling Verlag

Lambert, M. (1991). *Ketzerei im Mittelalter – Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern*. Freiburg: Herder

Lambrecht, K. (1993). »Jagdhunde des Teufels« Die Verfolgung von Totengräbern im Gefolge frühneuzeitlicher Pestwellen. A. Blauert ve G. Schwerhoff (Ed.). *Mit den Waffen der Justiz – Zur Kriminalitätsgeshichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (137-157). Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Lehmann, K. (1978). Teufel, Dämonen, Besessenheit – Zur Wirklichkeit des Bösen. W. Kasper ve K. Lehmann (Ed.). *Der Teufel – ein personeles Wesen* (71-98). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag

Levack, B. L. (1995). *Hexenjag ─ Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. Münih: C. H. Beck Verlag

Link, L. (1997). *Der Teufel ─ Eine Maske ohne Gesicht*. Münih: Wilhelm Fink Verlag

Lorenz, S. ve Schmidt, J. M. (Ed.). (2004). *Wider Alle Hexerei und Teufelswerk ─ Die Europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland*. Ostfildern: Thorbecke Verlag

Luck, G. (1990). *Magie und Andere Geheimlehren in der Antike*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Lurker, M. (1989). *Lexikon der Götter und Dämonen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Meier, F. (2008). *Religiöser Fanatismus – Menschen zwischen Glaube und Besessenheit*. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag

Midelfort, H. C. E. (1992). Witchcraft, Magic and Demonolgy – Possession and Exorcism. B. P. Levack (Ed.). *The Devil and the German People: reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany* (113-133). New York: Garland Publishing

____ (2005). *Exorcism and Enlightenment – Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven: Yale University Press

Minois, G. (1996). *Die Hölle – Zur Geschichte einer Fiktion*. Münih: dtv

Mischo, J. (1978). Teufel, Dämonen, Besessenheit – Zur Wirklichkeit des Bösen. W. Kasper ve K. Lehmann (Ed.). *Dämonische Besessenheit – Zur Psychologie irrationaler Reaktionnen* (99-146). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag

Müller, J. (1997). Dämonen unter uns? – Exzorsizmus Heute. J. Müller (Ed.). *Liturgie zur Befreiung vom Bösen – Exorzismus in der katholischen Kirche* (65-78). Freiburg: Paulus Verlag

____ (1997). Dämonen unter uns? – Exzorsizmus Heute. J. Müller (Ed.). *Zwanzig Jahre nach Klingenberg* (79-122). Freiburg: Paulus Verlag

Nausner, L. (1987). Fanatismus und Massenwahn. A. Grabner-Heider, O. Weinberger, K. Weinke (Ed.). *Über die Dämonisierung von Frauen* (112-125). Viyana: Leykam Verlag

Otto, B.-C. (2011). *Magie – Rezeption -und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Heute*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag

Önnerfors, A. (Çev. ve Yay. Haz.). (1995). *Antike Zaubersprüche*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Pfrunder, P. (1989). *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser – Fastnachtskultur der Reformationszeit – Die Berner Spiele von Niklaus Manuel*. Zürich: Chronos Verlag

Reisner, E. (1986). *Der Dämon und sein Bild*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Rodewyk, P. A. (1963). *Die Dämonische Besessenheit – in der Sicht des Rituale Romanum*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag

____ (1995). Der Exzorsizmus der Kirche unter Beschuß? E. Becker (Ed.). *Der Exorsizmus nach Lehre und den Erfahrung der Kirche* (10-71). Stein am Rhein: Christiana Verlag

Roper, L. (1995). *Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit "Ödipus und der Teufel"* Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Russell, J. B. (1984). *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Pres

____ (1999). *Şeytan – Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Tasarımları* (N. Plümer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

____ (2000a). *Biographie des Teufels*. Viyana: Böhlau Verlag

____ (2000b). *İblis – Erken Dönem Hıristiyan Geleneği* (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

____ (2001a). *Lucifer – Ortaçağda Şeytan* (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

____ (2001b). *Mephistopheles – Modern Dünyada Şeytan* (N. Plümer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Scherf, G. (2003). *Zauberpflanzen und Hexenkraeuter - Mythos und Magie*, Münih: BLV Buchverlag

Schild, W. (1999). Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. E. Vavra (Ed.). *Die Gestalt der Hexenleut* (193-252). Klagenfurt: Wieser Verlag

____ (2002). *Die Geschichte der Gerichtsbarkeit – Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung*. Hamburg: Nikol Verlag

Schulte, R. (2001). *Hexenmeister – Die Verfolgung von Männer im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im Alten Reich*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag

Schweer, T. (1997). *Satanismus.* Münih: Wilhelm Heyne Verlag

Scurlock, J. (2006). *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden: Brill - Styx

Soldan ve Heppe. (1999). *Geschichte der Hexenprozesse* (I-II) (Neu Bearbeitet und Herausgegeben von Max Bauer). Köln: Parkland Verlag

Stanford, P. (2000). *Der Teufel ─ Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Sträuli, D. (1997). Dämonen unter uns? – Exzorsizmus Heute. J. Müller (Ed.). *Exzorsizmus in Seelsorge und Psychotherapie* (22-41). Freiburg: Paulus Verlag

Strecker, C. (2002). Jesus in neuen Kontexten. W. Steemann, B. J. Malina ve G. Teißen (Ed.). *Jesus und die Besessenen – Zum Umgang mit Altertät im Neuen Testament am Beispiel der Exorzismen Jesu* (53-63). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag

Teuffenbach, A. von. (2007). *Der Exorzismus – Befreiung vom Bösen*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag

Thiele, J. (2007). Die Ketzer. A. Holl (Ed.). *Geissler* (137-157). Wiesbaden: Marix Verlag

Tuczay, C. (2003). *Magie und Magier im Mittelalter*. Münih: Fischer Verlag

Van Dam, W. C. (1970). *Dämonen und Besessene – Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag

Waardt, H. De. (2005). Dämonische Bessenheit. ─ Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens. H. De Waardt, J. M. Schmidt ve H. C. E. Midelfort, vb. (Ed.). *Dämonische Besessenheit – Eine Einführung* (9-35). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte

Watts, S. (2003). *Disease and Medicine in World History* [Elektronik Sürüm]. New York: Routledge

Weber, H. (1999). *Die Besessenen Kinder ─ Teufelsglaube und Exorzismus in der Geschichte der Kindheit*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag

____ (2000). *Hexenprozesse gegen Kinder*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

____ (2006) *Dämonen, Besessenheit und Exorzismus im Neuen Testament und ihre Wirkungsgeschichte.* Erişim: 18 Ekim 2006. http://www.uni.essen.de/EV-Theologie/courses/course-stuff/Lit-weber-daemonen.htm

Weinberger, O. (1987). Fanatismus und Massenwahn. A. Grabner-Heider, O. Weinberger, K. Weinke (Ed.). *Angst vor dem menschlichen Wahn* (4-34). Viyana: Leykam Verlag

Werner, E. ve Erbstösser, M. (1986). *Ketzer und Heilige – Das religiöse Leben im Hochmittelalter*. Viyana: Hermann Böhlhaus

Widy, S. (2001). Die Haltung der Kirchenväter zur Existenz des Teufels und seiner Verbündeten. C. Becker, G. Riedl, V. P. Voss, (Ed.) *Hexentribunal. ─ Beiträge zu einem historischen Phänomen zwischen Recht und Religion* (45-56). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag

Wolff, U. (2002). *Alles über die gefallenen Engel*. Stuttgart: Kreuz Verlag

Yamauchi, E. M. *Magic in the Biblical World*. Tyndale Bulletin *34* (1983), 169-200. http://www.theologicalstudies.org.uk/philosophy.php. Erişim: 05 Ocak 2012

Yates, F. A. (2013). *Elizabeth Dönemi Okült Felsefe* (S. Ak, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

2. Antikçağ'dan Yeniçağ'a Bedensel Hastalıkların ve Akıl Hastalıklarının Teşhis ve Tedavisi; Bedenin ve Hijyenin Tarihi, Tıp Tarihi ve Süreci Tamamlayan Nitelikteki Araştırmalar

Acıduman, A., Arıtürk, I. ve İlgili, Ö. (2010). Efesli Rufus'un Nöroanatomi Çalışmaları. *Türk Nöroşirurji Dergisi*, 20(2), 64-69

Ackerknecht, E. H. (1989). *Geschichte der Medizin*. (6. bs.). Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag

Afnan, S. M. (1958). *Avicenna – His Life and Works* [Elektronik Sürüm]. Londra: George Allen & Unwin Ltd.

Agrimi, J. ve Crisciani, C. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Wohltätigkeit und beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur* (182-215). Münih: C. H. Beck Verlag

Aiger, H. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufsathleten* (201-220). Graz: Leykam Verlag

Ancet, P. (2010). *Ucube Bedenlerin Fenemenolojisi* (E. Topraktepe, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Andrae, H. (1900). *Über die Medizin Thomas Sydenhams* (1624-1689) – *Ein beitrag zur Geschichte der Heilkunde, Kommissione* [Elektronik Sürüm]. Leipzig: Verlag der Buchhandlung Gustav Fock

Antunes, G. ve Reich, B. (Ed.). (2012). (*De*)*formierte Körper – Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter*. Göttingen: Universitätsverlag

Apak, A. (2003). İskenderiye Kütüphanesi'nin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler. [Elektronik Sürüm]. *İslami Araştırmalar Dergisi, 16(1)*, 176-183

Arıhan, S. K. (2003). *Antik Tıp ve Bitkisel Tedavi.* Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi. Ankara

Atabek, E. (1973). *Kapadokyalı Aretaeus*. İstanbul: Çelikcilt Matbası

____ (1977). *Ortaçağ Tababeti*. İstanbul: İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları

Avcı, N. (2000). İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beyt'ül-Hikme'den Daru'l Hikme'ye) [Elektronik Sürüm]. *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 5-14

Aydınlı, O. (2007). Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi [Elektronik Sürüm]. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 7-33

Aykut, A. S. (2003). Kan: İsmi Cisminden Ağır. *Cogito,* 37, 162-180

Badur, S. (2003). Tıp Tarihinde Kan. *Cogito,* 37, 85-107

Balcızade, T. H. (1931). *Tarihi Medeniyette Kütüphaneler*. Balıkesir: Vilâyet Matbası

Bartels, M. (1893). *Die Medicin der Naturvölker – Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin* [Elektronik Sürüm]. Leipzig: Th. Grieben's Verlag

Bayat, A. H. (2003). *Tıp Tarihi*. İzmir: (Yayınevi bilgisi mevcut değildir)

Bayrakdar, M. (2000). *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. (4. bs.) Ankara: TDV Yayınları

Bedevi, A. (2012). *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü* (M. Tan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık

Bellebaum, A. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Randgruppen. Ein Beitrag zur Soziologie sozialer Probleme und sozialer Kontrolle* (47-57). Graz: Leykam Verlag

Bergdolt, K. (1999). *Leib und Seele – Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens*. Münih: C. H. Beck Verlag

____ (2005). Staat und Schönheit – Möglichkeiten und perspektiven einer Staatskalokagathie. O. Depenheuer (Ed.). *Mikrokosmos und Makrokosmos – Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell* (131-144). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Berghoff, E. (1948). Wiener Beiträge zur Geschichte der Medizin. Festschrift zum 80. Geburstag Max Neuburger. E. Berghoff (Ed.). *Die Ausbildung zum Ärztlichen beruf im Wandel der Zeiten* (26-39). Viyana: Wilhelm Maudrich Verlag

Biraben, J.- N. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Das medizinischen Denken und die Krankheiten in Europa* (356-401). Münih: C. H. Beck

Blanck, H. (2000). *Antikçağ'da Kitap* (Z. Aksu Yılmazer, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Boorse, C. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Gesundheit als theoretischer Begriff* (63-110). Berlin: Suhrkamp Verlag

Böhme, C. (2008). Europäische Mentalitätsgeschichte. P. Dinzelbacher (Ed.). *Körper und Seele – Antike* (175-182). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Böhme, G. ve Böhme, H. (2004). *Feuer, Wasser, Erde, Luft. ─ Eine Kulturgeschichte der Elemente*. Münih: C. H. Beck Verlag

Böhme, H. (1996). *Die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft* [Elektronik Sürüm]. W. Christoph (Ed.) (17-46). Vom Menschen Handbuch der Historischen Antropologie

____ (2000). *Antropologie der Vier Elemente* [Elektronik Sürüm]. (17-38). Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik (Yay.)

Braudel, F. (1993). *Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm – XV-XVIII. Yüzyıllar. Mübadele Oyunları*. (M. A. Kılçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları

Bräunlein, P. J. (2010). *Passion/Pasyon – Ritüele des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. Münih: Wilhelm Fink Verlag

Brockmann, C. (2009). Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Brockmann, C., Brunschön, W. ve Overwien, O. (Ed.). *Gesundheitsforschung bei Galen* (141-154). Berlin: Walter de Gruyter

Callahan, D. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Die Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation* (191-204). Berlin: Suhrkamp Verlag

Canfora, L. (1990). *The Vanished Library – A wonder of the Ancient* World [Elektronik Sürüm]. Los Angeles: University of California Press

Conrad, L. I., Neve, M., Nutton, V. vb. (t.y.). *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*. Erişim: 12 Şubat 2012. Acu Center – Traditional Chinese medicine Clinic. http://www.acucentre.com.au/neuro02xii.html

Conticelli, V. ve Gabriele, M. (2003). Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü. *Cogito*, 37, 108-132

Çelik, M. (1996). *Süryani Tarihi* (I). Ankara: Ayraç Yayınevi

____ (2000). Süryani Kayıtlarına Göre İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yaktırması (1 Ağustos 455) [Elektronik Sürüm]. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 10(1),* 51-67

Çelik, F. (2013). *Hekimliğin Seyir Defteri*. İstanbul: Deomed Yayıncılık

Çetinkaya, B. A. (2007). *Yitik Bilgi ve Hikmet – Kimliğini/Sahibini Arayan Medeniyet* [Elektronik Sürüm]. Ankara: Nasihat Yayınları

____ (2012). İslam Tıp Felsefesi/Teorisi – Doğu'nun Özgün Sanatı İslam Tıbbı. *Doğu Batı, 15 (60),* 209-233

Daniel, R. (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Die Anatomie des Menschen als Spiegel der Welt in Zaubertexten aus griechisch-römischer Zeit* (89-100). Münster: Lit Verlag

Deichgräber, K. (1971). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eids* (94-120). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Demirci, M. (1996). *Beytül'-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları

Demirhan, A. (1982). *Kısa Tıp Tarihi*. Bursa: Bursa Üniversitesi Basımevi

Dewender, T. (2008). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Albertus Magnus über Imagination und Krankheit* (187-203). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Diffenbach, S. (2000). Jenseits der "Sorge um sich" – Zur Folter von Philosophen und Märtyrern in der römischen Kaiserzeit. P. Burschel, G. Distelrath ve S. Lembke (Ed.). *Das Quälen des Körpers – Eine historische Anthropologie der Folter* (99-131). Viyana: Böhlau Verlag

Dilg, P. (2005). Zum Begriff *pharmacia* im Mittelalter. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter.* O. Riha (Ed.). 10(1), 103-115

Diller, H. (1971). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Stand und Aufgaben der Hippokratesforschung.* (29-51). Viyana: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Dinges, M. (1995). Verletzte Ehre – Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Schreiner, K ve Schwerhoff, G. (Ed.). *Die Ehre als Thema der Historischen Antropologie* (29-62). Viyana: BöhlauVerlag

Dols, M. W. (2013). *Mecnun – Ortaçağ İslam Toplumunda Deli* (D. G. Dinç, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Doru, N. (2007). *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler – Felsefe ve Çeviri Geleneği*. Ankara: Dipnot Yayınları

Dörnemann, M. (2002). Ärztekunst und Mittelaterliche Schnittpunkte von Christentum und Medizin. C. Schulze ve S. Ihm (Ed.). *Medizinale Inhalte in der Theologie des Origines* (9-39). Zürich: Georg Olms Verlag

Dude, L. (2006). *Extraktionszangen der römischen Kaiserzeit* [Elektronik Sürüm]. Dissertation – zur Erlangung des Doktorgrades der Zahnmedizin des Fachbereichs medizin der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Eckart, W. U. (2005). *Geschichte der Medizin*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Eckart, W. U. ve Gradmann C. (Ed). (2006). *Ärzte Lexikon – Von der Antike bis zur Gegenwart*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Edelstein, L. (1971). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Empirie und Skepsis in der Lehre der griechischen Empirikerschule* (296-307). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Eder, F. X. (2009). *Kultur der Begierde – Eine Geschichte der Sexualität*. Münih: C. H. Beck Verlag

Ehrlich, A. (2007). *Ärzte, Bader, Scharlatane – Die geschichte der österreichischen Medizin*. Viyana: Amalthea Signum

Engelhardt, H. T, Jr. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Die begriffe »Gesundheit« und »Krankheit«* (41-62). Berlin: Suhrkamp Verlag

Ferngren, G. B. (2009). *Medicine & Health Care in Early Christianity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press

Fischer, K.-D. (2005). Hildegard von Bingen - Kranke und Heilerin. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter*. O. Riha (Ed.). 10(1), 20-34

Fischer-Homberger, E. (1979). *Krankheit Frau und Andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau*. Bern: Hans Huber Verlag

Freely, J. (2010). *Alaaddin'in Lambası – Yunan Bilimi İslam Dünyası Üzerinden Avrupa'ya Nasıl Ulaştı?* (N. Üstüntaş, Çev.). İzmir: Şenocak Yayınları

French, R. (2003). *Medicine before Science – The Business of Medicine from the Middle* Ages *to the Enlightenment*. New York: Cambridge University Press

Frölich, H. (1879). *Die Militärmedicin Homer's* [Elektronik Sürüm]. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke

Galsterer, H. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Mens sana in corpore sano – Der Mensch und sein Körper in römischer Zeit* (31-45). Münih: C. H. Beck Verlag

Gélis, J. (2008). Bedenin Tarihi – Rönesans'tan Aydınlanma'ya. A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello (Ed.). *Beden, Kilise ve Kutsal* (17-82). (S. Özen, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Gering, K. (2001). Körperteile – Eine Kulturelle Anatomie. C. Benthein-C. Wulf (Ed.). *Skelett und Schädel - Zur metonymischen Darstellung des Vanitas-Motivs* (403-423). Hamburg: Rowohlt Verlag

Gill, C., Whitmarsh T. ve Wilkins, J. (Ed.) (2009). *Galen and the World of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press

Goichon, A. M. (2000). *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri* (İ. Yakıt, Çev.). İstanbul: Ötüken Yayınevi

Gollwitzer-Voll, W. (2007). *Christus Medicus – Heilung als Mysterium*. Viyana: Ferdinand Schöning

Gourevitch, D. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Wege der Erkenntnis: Medizin in der römischen Welt* (114-150). Münih: C. H. Beck Verlag

Gökçe, A. N ve Üvey, D. (1988). Eski Roma Tıbbında Hekimlik Sanatı. *İstanbul Tıp Fakultesi Mecmuası, 61 (4),* 517-520

Grafton, A. (1998). *Kalpazanlar ve Eleştirmenler – Batı Tarihçiliğinde Yaratıcılık ve Sahtekârlık*. (E. Yalçın, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Griesinger, W. (1892). *Pathologie und Theraphie der psychischen Kranken* [Elektronik Sürüm]. (5. bs.). Berlin: Verlag von August Hirschwald

Grmek, M. D. (1991). *Diseases in The Ancient Greek World*. Baltimor: The Johns Hopkins University Press

____ (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Das Krankheitskonzept* (260-277). Münih: C. H. Beck Verlag

Grochol, W. (1994). *Krisen, Ketzereien, Krankheiten im ausgehenden Mittelalter – Eine populäre Medizingeschichte*. Berlin: Frieling&Partner

Grönemeyer, D. (2008a). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Gesundheit als ein Ganzes- mehr als körperliches Wohlbefinden* (29-52). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

____ (2008b). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Alter und Gesundheit* (165-186). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Graßl, H. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Zur sozialen Position geistig Behinderter im Altertum* (107-116). Graz: Leykam Verlag

Gurlt, E. (1898). *Geschichte der Chirurgie und ihre Ausübung – Volkschirurgie, Altertum, Mittelalter, Renaissance*. 1. c. [Elektronik Sürüm]. Berlin: Verlag von August Hirschwald

Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür – Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* (L. Şimşek, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi

Haas, V. (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Hethitische Heilverfahren* (21-46). Münster: Lit Verlag

Hankinson, R. J. (Ed.). (2008). *Galen* [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Harnack, A. (1892). *Medicinisches aus der Ältesten Kirchen Geschichte* [Elektronik Sürüm]. Leipzig: J. C. Hinrischs'sche Buchhandlung

Harris, W. V. (2004). *Restraining Rage – The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Harvard University Press

Hauschild, T. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Körpersprache, Magie und medizinische Heilserwartung* (103-117). Münih: C. H. Beck Verlag

Hauses, R. (2008). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Salus – Vorstellungen der Antike: Die Gesundheit des Einzelnen und das wohl des Staates* (91-107). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Hänsel, R. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Tradition und naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Arzneipflanzentherapie* (131-136). Münih: C. H. Beck Verlag

Häser, H. (1884). Grundriss der Geschichte der Medizin [Elektronik Sürüm]. Jena: Verlag von Gustav Fischer

Heidecker, K.-M. (2009). Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Brockmann, C., Brunschön, W. ve Overwien, O. (Ed.). *Schädeltrepanationen in der Antike* (259-279). Berlin: Walter de Gruyter

Hell, R. (2002). *Der Säftebegriff in den Schriften Thomas Sydenhams (1624-1689)*. Inaugural - Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Zahnheilkunde der Medizinischen Fakultät der Eberhard-Karl-Universität zu Tübingen

Henderson, J. (2004). Gesundheit – Krankheit / Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. S. Florian ve K. P. Jankrift (Ed.). *The Material Culture of Healt - Hospitals and the Care of Sick in Renaissance Italy* (155-166). Viyana: Böhlau Verlag

Hesberg, H. von (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Das Werkzeug des Artztes und der Stab der Zauberin: Bilder von Heilungs- und Verwandlungsvorgängen aus der griechisch-römischen Antike* (119-152). Münster: Lit Verlag

Hettinger, A. (1990). Zur Lebensgeschichte und zum Todedatum des Constantinus Africanus [Elektronik Sürüm]. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalter*, 46, 517-529

Hitti, P. K. (1989). *Sîyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, c. 2. (S. Tuğ, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Yayınları

Hobhouse, H. (2007). *Değişim Tohumları – İnsanlık Tarihini Değiştiren 6 Bitki* (G. Şen, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap

Horden, P. (2004). Gesundheit – Krankheit / Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. S. Florian ve K. P. Jankrift (Ed.). *The Christian Hospital in Late Antiquity – Break or Bridge?* (77-99). Viyana: Böhlau Verlag

Hucklenbroich, P. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Die Wissenschaftstheorie des Krankheitsbegriffs* (135-158). Berlin: Suhrkamp Verlag

Hunke, S. (1983). *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi* (S. Sezgin, Çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi

Ilberg, J. (1971a). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *A. Cornelius Celsus und die Medizin in Rom* (308-360). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

____ (1971b). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Aus Galens Praxis-Ein Kulturbild aus der römischen Kaiserzeit* (361-416). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Illich, I. (2011). *Sağlığın Gaspı* (S. Sertabiboğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (2. bs.)

Imhof, A. E. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Unterschiedliche Einstellungen zu Leib und Leben in der Neuzeit* (65-81). Münih: C. H. Beck Verlag

Jacquart, D. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Die scholastische Medizin* (216-259). Münih: C. H. Beck Verlag

Jackson, R. (1999). *Roma İmparatorluğu'nda Doktorlar ve Hastalıklar* (Ş. Mumcu, Çev.). İstanbul: Homer Kitabevi

Jankrift, K. P. (2003a). *Krankheit und Heilkunde im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

____ (2005). Heilkunde und Kranke im frühen Mittelalter. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter.* O. Riha (Ed.). 10(1), 35-42

____ (2006). Arbeit im Mittelalter – Vorstellungen und Wirklichkeiten. V. Postel (Ed.). *Arbeit zwischen Handwerk und Kunst*: *Selbst und Fremdwahrnehmung ärztlicher Tätigkeit* (203-209). Berlin: Akademie Verlag

Jolly, R. (1971). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Die Hippokratische Frage und das Zeunis de >Phaidros<* (52-82). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Jouanna, J. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Die Entstehung der Heilkunst in Westen* (28-80). Münih: C. H. Beck Verlag

Juttemann, G., Sonntag, M. ve Wulf, C. (Ed.) (2005). *Die Sele. Ihre Geschichte im Abendlland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Jütte, R. (1991). *Ärzte, heiler und Patienten – Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit*. Münih: Artemis&Winkler Verlag

____ (1995). Verletzte Ehre – Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Schreiner, K ve Schwerhoff, G. (Ed.). *Ehre und Ehrverlust im Spätmittelalaterlichen und Frühneuzeitlichen Judentum* (144-165). Viyana: BöhlauVerlag

Jüttner, G. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Therapeutische Konzepte und soziales Anliegen in der frühen Heilkräuterliteratur* (118-130). Münih: C. H. Beck Verlag

Kâhya, E. (1990). İslâm Dünyasındaki Belli Başlı Oftalmoloji Çalışmaları. *Uluslararası İbn Türk, Hârzemî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri: 9-12 Eylül 1985 – Ankara* (365-375). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları

Kâhya, E. ve Erdemir, A. D. (2000). *Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları*. Ankara: TDV Yayınları

Karaman, H. (2002). Ebû Bekir Er-Râzî'nin Felsefesi'nin Kaynakları [Elektronik Sürüm]. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II(1), 33-50

____ (2004a). Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî [Elektronik Sürüm]. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III(6), 101-128

____ (2004b). *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık

Karger-Decker, B. (2001). *Die Geschichte der Medizin – Von der Antike bis Gegenwart.* Düsseldorf: Albatros Verlag

Kesgin, Ç. ve Topuzoğlu, A. (2006). Sağlığın Tanımı; Başaçıkma [Elektronik Sürüm]. *Journal of İstanbul Kültür University*, (3), 47-49

Kingsley, P. (2002). *Antik Felsefe, Gizem ve Büyü – Pythagoras ve Empedokles Geleneği* (K. Kalyon, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Kirchner, G. (2004). Gesundheit – Krankheit / Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. S. Florian ve K. P. Jankrift (Ed.). *Heilungswunder im Frühmittelalter – Überlegungen zum Kontext des vir Dei-Konzeptes Gregor von Tours.* (41-76). Viyana: Böhlau Verlag

Knapp, M. (2008). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Gesundheit und Heil – Eine Theologische Perspektive* (417-435). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Kneppe, A. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Die Gfährdung der securitas: Angst vor Angehörigen sozialer Randgruppen der römischen Kaiserzeit am Beispiel von Philosophen, Astrologen, Magiern, Schauspielern und Räubern* (165-17620). Graz: Leykam Verlag

Kocherscheidt, B. (2010). *Deutsche Irrenärzte und Irrenseelsorger* (*Ein Beitrag zur Geschichte von Psychiatrie und Anstallsseelsorge im 19. Jahrhundert*) [Elektronik Sürüm]. Zur Erlangung des Grades eines Doktors Medizin an der Medizinischen Fakultät der Universität Hamburg

Kollesch, J. ve Nickel, D. (Ed.) (2007). *Antike Heilkunst – Augewählte Texte aus den medizinischen Schriften der Griechen und Römer*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Krehl, L. (1971). Über die sage von der verbrennung der Alexandrinisichen Bibliothek durch die Araber [Elektronik Sürüm]. *Vakıflar Dergisi, IX*, 419-433. Tıpkı Basım, Ankara: 2006

Kremer, A. (1981) *Die* "*FACIES ANTONINA*" *bei Lepra – Eine klinische, medizin- und kunsthistorische Studie* -, Inaugural – Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Medizinischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

Krierer, K. R. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Mimik als Stigmatiserungsfaktor in der Darstellungen sozialer Randgruppen in der antiken Kunst* (339-348). Graz: Leykam Verlag

Krug, A. (1993). *Heilkunst und Heilkult – Medizin in Antike*. (2. bs.). Münih: C. H. Beck Verlag

Kudlien, F. (1967). *Der beginn des Medizinischen Denkens bei den Griechen – von Homer bis Hippekrates*. Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag

____ Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Herophilos und Beginn der medizinischen Skepsis* (280-295). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

____ (1979). Der griechische arzt im Zeitalter des Hellenismus – Seine Stellung in Staat und Gesellschaft. *Akademie der Wissenschaften und Literatur-Mainz. 6*, 5-130

____ (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Heiltätige Scharlatane und Quacksalber in der Antike – eine Randgruppe der Gesellschaft* (137-163). Graz: Leykam Verlag

Labisch, A. (1992). *Homo Hygienicus – Gesundheit und Medizin in der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Campus Verlag

Lanzerath, D. *Gesundheit in Medizin und Gesellschaft*. Erişim: 04 Kasım 2011. http://www.imew.de/fileadmin/Dokumente/VT_Gesundheit_Medizin_Gesellschaft.pdf

Leeuwen, P. van (2008). Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Medizin und Wissenschaft – Sind Ärzte Wissenschaftler?* (65-75). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Le Goff, J. ve Truong, N. (2007). *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. Stuttgart Klett – Cotta Verlag

Leibbrand, W. ve Wettley, A. (2005). *Der Wahnsinn. – Geschichte der abendländischen Psychopathologie*. Erftstadt: Area Verlag

Leitz, C. (2000a). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Die medizinische Texte aus dem Alten Ägypten* (17-34). Münster: Lit Verlag

____ (2000b). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Traumdeutung im Alten Ägypten* nach einem papyrus des Neuen Reiches (221-246). Münster: Lit Verlag

____ (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Rabenblut und Schildkrötengalle: Zum vermeintlichen gegensatz zwischen magisch-religiöser und emprisch-rationaler Medizin* (49-73). Münster: Lit Verlag

Leven, K.-H. (1997). *Die Geschichte der Infektionskrankheiten – Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*. Landsberg: Ecomed Verlag

____ (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). '*Das Einzige von allem, was wirklich jede Erwartung überstieg': Thukydides, Perikles und die Pest in Athen* (71-84). Münster: Lit Verlag

____ (Ed.) (2005a). *Antike Medizin – Ein Lexikon*. Münih: C. H. Beck Verlag

Lindemann, M. (2013). *Erken Modern Avrupa'da Tıp ve Toplum*. (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi

Longrigg, J. (2003). *Greek Rational Medicine – Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* [Elektronik Sürüm]. Londra: Taylor & Francis e-Library

____ (2004). Death and Disease in the Ancient City (V. M. Hope ve E. Marshall, Ed.) *Death and Epidemic disease in classical Athens* (55-64) [Elektronik Sürüm]. Londra: Taylor & Francis e-Library

Lorenz, T. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Verwachsene und Verkrüppelte in der antiken Kunst* (349-355). Graz: Leykam Verlag

Lyons, J. (2012). *Hikmet Evi – Araplar Batı Medeniyetini Nasıl Dönüştürdü*? (Ş. Bıyıklı-M. Savan, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap

Macleod, R. (Ed.). (2006). *İskenderiye Kütüphanesi – Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi.* (E. Böke, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

____ (2006a). İskenderiye Kütüphanesi – Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi. R. MacLeod (Ed.), (E. Böke, Çev.). *Giriş: Tarihte ve Mitolojide İskenderiye* (13-31). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Magner, L. N. (2005). *A History of Medicine* [Elektronik Sürüm]. New York: Taylor & Francis Group

Mansur, M. (1995). *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı*? (F. Unan, sad.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Matentzoglu, S. (2011). *Zur Psychopathologie in den hippokratischen Schrifften* [Elektronik Sürüm]. Inaugural-Disseration zur Erlangung der Doktorwürde der Medizinischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Mattern, S. P. (2008). *Galen and the Rhetoric of Healing* [Elektronik Sürüm]. Baltimor: The Johns Hopkins University Press

Maul, S. M. (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Die Heilkunst des Alten Orients* (3-19). Münster: Lit Verlag

McVaugh, M. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Therapeutische Strategien: die Chirurgie* (293-311). Münih: C. H. Beck Verlag

Meyer–Steineg, T. ve Sudhoff, K. (2006). *Illustierte Geschichte der Medizin – Von der Vorzeit bis zur Neuzeit.* Paderborn: Voltmedia GmbH

Moog, F. P. (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Gladiatorenblut bei Epilepsie als etruskische Therapie - und der Bischof Marinos von Thrakien* (153-182). Münster: Lit Verlag

Müller, I. (2008). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Gesundheit in der Deutung Hildegards von Bingen (1098-1179)* (369-386). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Müri, W. (1971). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Melancholie und Schwarze Galle.* (165-191). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Nasr, S. H. (2011). *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (3. bs.). (N. Avcı, K. Turhan ve A. Ünal, Çev.). İstanbul: 2011

Neuburger, M. ve J. PAGEL (Ed.) (1902). *Handbuch der Geschichte der Medizin* [Elektronik Sürüm]. 1. c. Jena: Verlag von Gustav Fischer

____ (1903) *Handbuch der Geschichte der Medizin* [Elektronik Sürüm]. 2. c. Jena: Verlag von Gustav Fischer

Neuburger, M. (1906). *Geshichte der Medizin* [Elektronik Sürüm]. 1. c. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke

____ (1911). *Geshichte der Medizin* [Elektronik Sürüm]. 2. c. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke

Neumann, J.-N. (2005). Der *falsche* Körper – Beiträge zu einer geschichte der Monstrositäten. M. Hagner (Ed.). *Der mißgebildete Mensch – Gesellschaftliche Verhaltensweisen und moralische Bewertungen von der Antike bis zur frühen Neuzeit* (21-44). Göttingen: Wallstein Verlag

Nordenfelt, L. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Die Begriffe der Gesundheit und der Erkrankung: Eine erneute betrachtung* (223-235). Berlin: Suhrkamp Verlag

Nutton, V. (2004). *Ancient Medicine* [Elektronik Sürüm]. New York: Taylor & Francis e-Library

Ökten, K.-H. (2003). "*Semen est Sanguis*" Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Kan. *Cogito,* 37, 133-161

Öztürk, İ. H. (2011). *Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurgusal Metinler Üzerine Bir İnceleme*. Erişim: 6 Haziran 2012. http://www.jsser.org/index.php/JSSER/article/viewFile/23/pdf

Özbek, M. (1983). *Geçmişten Günümüze Kafatası Delgi Operasyonları*. Erişim: 03 Ocak 2012. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 1 (1) 151-161. http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/198311MetinOzbek.pdf

____ (1998). *Çayönü'nde Kafatası Delgi Operasyonu*. Erişim: 05 Mayıs 2011. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı. http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/75ozelMetinOzbek2.pdf

____ (2007a). *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi

____ (2007b). Faces from the Past: Diachronic Patterns in the Biology of Human Populations from the Eastern Mediterranean. M. Faerman, L. K. Horwitz, T. Kahana ve U. Zilberman (Ed.). *A Retrospevtive View of Cauterization Evidence from Anatolia. BAR International Series 1603,* 159-162

Pagel, J. L., Sudhoff K. (1915). *Pagels Einführung in die Geschichte der Medizin – in 25 akademischen Vorlesungen* [Elektronik Sürüm]. Berlin: Verlag von S. Karger

Philippson, R. (1928). Verfasser und Abfassungszeit der Sogenannte Hippokrates Briefe [Elektronik Sürüm]. *Rheinisches Museum für Philologie*, 77, 293-328

Porter, R. (2006). *Geschöpft und zur Ader gelassen – Eine kleine Kulturgeschichte der Medizin*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch

____ (2007a). *Die Kunst des Heilens – Eine medizinische Geschichte der Menscheit von der Antike bis Heute*. Berlin: Springer Verlag

____ (2007b). *Wahnsinn – Eine Kleine Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Proksch, J. K. (1895a). *Die Geschichte der venerischen Krankheiten* (1. c.-Alterthum und Mittelater) [Elektronik Sürüm]. Bonn: Verlag von Peter Hanstein

____ (1895b) *Die Geschichte der venerischen Krankheiten* (2. c.-Neuzeit) [Elektronik Sürüm]. Bonn: Verlag von Peter Hanstein

Rahman, F. (1997). *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp* (A. B. Baloğlu ve A. Çiftçi, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları

Redding, W. F. (2000). *Bader, Medicus und Weise Frau – Wege und Erfolge der mittelalterlichen Heilkunst*. Münih: Battenberg Verlag

Reisner, E. *Krankheit und Gesundung – Eine theologisch-philosophische Sinndeutung.* Erişim: 09 Eylül 2010 http://www.symbolon.de/downtxt/krankheit.pdf

Rehmschmidt, H. (t.y.) *Teleologie bei Galen und und Vasel – dargestellt an Beispielen aus der Neurophysiologie* – Tübingen: Ph. C. W. Schmidt

Riha, O. (2005). Medizin und Magie im Mittelalter. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter.* O. Riha (Ed.). 10(1), 64-72

Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi – Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi* (E. İhsanoğlu ve F. Günergun, Çev.). Ankara: TÜBİTAK Yayınları

Roper, L. (1995). *Ödipus und der Teufel - Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Rötzer, D. (2006). Salerno und Monpellier. Die Medizinischen Fakultäten des Südens. *IZMS-Mittelalter-Ringvorlesung 2006/07-Klöster und Universitäten*. (1-10). Erişim: 01 Aralık 2012. www.uni-salzburg.at/pls/.../1/54871.PDF

Sandoz, T. (2010). *Alternatif Tıp Tarihi* (Ç. Eroğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Sarı, N., Altıntaş, A., Başağaoğlu, İ., Özaydın, Z., Doğan, H., Ülman, Y. I., ve diğerleri (2007). *Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Ders Kitabı* [Elektronik Sürüm]. İstabul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları No: 249

Sarıkaya, M. (2003). el-Câhız'dan es-Safedî'ye Çeviri Teorisi: *Bilimname – Düşünce Platformu, III, 2003/4,* 138-151. İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı. Erişim: 10 Ekim 2012. http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/bilimname/2003_3.pdf

Schäfer, D. (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Traum und Wunderheilung im asklepios-Kult und in der griechisch-römischen Medizin* (259-274). Münster: Lit Verlag

____ (2005). *Herr Doctor beschauw die Anatomey an mir ob sie Recht gemacht sey –* Arzt und Tod im frühen Totentanz zwischen Fiktion und Realität. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter.* O. Riha (Ed.). 10(1), 73-90

Schenke, G. (2002). Heilkunde und Hochkultur II – 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisation des Mittelmeerraumes. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Balsam für Körper und Seele: Krankheit und Heilung in Koptischen Texten* (s. 101-117). Münster: Lit Verlag

Schmitz, R. (1998). *Geschichte der Pharmazie – Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters*. C. I. Eschborn: Govi-Verlag – Pharmazeutischer Verlag

Schneider, E. ve Lang, C. (1977). *Geschichte der Medizin*. Münih: Rathgeber Verlag

Schipperges, H. (1964a). *Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalter.* Leipzig: St Benno-Verlag

____ (1964b). *Die Asimilation der Arabischen Medizin durch das Lateinische Mittelalter*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag

____ (1981). *Kosmos Antropos – Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes.* Sturttgart: Klett-Cotta

____ (1983). *Paracelsus – das Abenteuer einer sokratischen Existenz.* Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag

____ (1985). *Homo Patiens ─ Zur Geschichte des kranken Menschen.* Münih: Piper Verlag

____ (1990). *Der Garten der Gesundheit ─ Medizin im Mittelater*. Münih: dtv

____ (1993). *Die Kranken im Mittelalter*. (3. bs.). Münih: C. H. Beck

____ (1999a). *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*. Berlin: Springer Verlag

____ (1999b). Melancholie. L. Walther (Ed.). *"Melancolia" als exemplarischer Sammelbegriff* (52-76). Leipzig: Reclam Verlag

____ (2000). *Heilsamer Trunk – Die geschichte des Heiltranks.* Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag

____ (2001). *Hildegard von Bingen.* Münih: C. H. Beck

Schramme, T. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Einleitung: Die Begriffe "Gesundheit" und "Krankheit" in der philosophischen Diskussion* (9-37). Berlin: Suhrkamp Verlag

Schreiner, K ve Schwerhoff, G. (1995). Verletzte Ehre – Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Schreiner, K ve Schwerhoff, G. (Ed.). *Verletzte Ehre – Überlegungen zu einem Forschungskonzept* (1-28). Viyana: BöhlauVerlag

Schreiner, K. (2006). Arbeit im Mittelalter – Vorstellungen und Wirklichkeiten. V. Postel (Ed.). *"Brot der Mühsal"- Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters* (133-170). Berlin: Akademie Verlag

Schroeder, S. Lachen ist Gesund? – eine volkstümliche und medizinische Binsenwahrheit im Spiegel der Philosophie. http://www.diss.fuberlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000000659/3_Kap2.pdf?hosts

Schulz, K. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Mittelaterliche Vorstellungen von der Körperlichkeit* (46-64). Münih: C. H. Beck Verlag

Schulze, C. (2008). Gesundheit im Spiegel der Disiplinen, Epochen, Kulturen. D., Kobusch, T. ve Schott, H. (Ed.). *Wandlungen des Gesundheitsbegriffs in Antike und frühem Mittelalter* (347-367). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Schumacher, J. (1963). *Antike Medizin – Die Naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der Griechischen Antike*. (2. bs.) Berlin: Walter de Gruyter Verlag

____ (1965). *Die Anfänge abendländischer Medizin in der griechischen Antike*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag

Schwalbe, E. (1920). *Vorlesungen über Geschichte der Medizin*. Jena: Verlag von Gustav Fischer

Schwerhoff, G. (1995). Verletzte Ehre – Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Schreiner, K ve Schwerhoff, G. (Ed.). *Blasphemare, dehonestare et maledicere deum – Über die Verletzung der göttlichen Ehre im Spätmittelalter* (252-278). Viyana: BöhlauVerlag

Seidler, E. ve Leven, K.-H. (2003). *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*. (7. bs.). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag

Serdaroğlu, Ü. (1996). *Eskiçağ'da Tıp*. İstanbul: Eskiçağ Bilimler Enstitüsü Yayınları

Sezgin, F. (2010). *Tanınmayan Büyük Çağ – İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi'nden*. İstanbul: Timaş Yayınları

Sigerist, H. E. (1945). *Civilization and Disease*. New York: Cornell University Press

Siraisi, N. G. (1990). *Medivieval & Early Renaissance Medicine – An Introduction to Knowledge and Practice.* Chicago: The University of Chicago Press

Sommerfeld, W. (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Traumdeutung als Wissenschaft und Theraphie im Alten orient* (201-219). Münster: Lit Verlag

Sores, P. G. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Regeln für eine gesunde Lebensweise* (312-355). Münih: C. H. Beck

Stahlman, I. (2008). Krankheit – Antike. P. Dinzelbacher (Ed.). *Europäische Mentalitätsgeschichte* (213 – 222). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Steger, F. (2004). *Asklepiosmedizin – Medizinischer Alltag in der römischer Kaiserzeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag

____ (2007). (Ed.) *Was ist Krankheit*? – *Stigmatiesierung und Diskriminierung in Medizin und Psychotherapie*. Gießen: Psychosozial-Verlag

Steiger, J. A. (2005). *Medizinische Theologie – Christus Medicus und Theologia Medicinalis Bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*. Brill: Koninklijke Brill

Stolberg, M. (2003). *Homo Patiens – Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*. Viyana: Böhlau Verlag

____ (2009). *Die Harnhschau – Eine Kultur-und Alltagsgeschichte*. Viyana: Böhlau Verlag

Strohmaier, G. (2005). Die Macht der "Alten" in der arabischen Medizin. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter.* O. Riha (Ed.). 10(1), 43-52

Suçin, M. H. (2010). Arapça Çeviri Geleneği: Altın Dönem, (baskıda) *Journal of Türkisch Studies*, Cem Dilçin Armağanı, Z. Toska (Ed.). Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations. Erişim: 01 Aralık 2012. http://personals.okan.edu.tr/cemal.demircioglu/sucin.pdf

Sudhoff, K (1908). *Anatomie im Mittelalter - Speziell der anatomischen Graphik nach Handschriften des 9. Bis 15. Jahrhundert*. [Elektronik Sürüm]. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth

____ (1914) *Chirurgie im Mittelalter, Graphischer – Graphische und textliche Untersuchengen in mittelalterlichen Handschriften* [Elektronik Sürüm]. Erster Teil, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth

____ (1918). *Chirurgie im Mittelalter, Graphischer – Graphische und textliche Untersuchengen in mittelalterlichen Handschriften* [Elektronik Sürüm]. Zweiter Teil, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth

Şeşen, R. (1979). İslâm Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış [Elektronik Sürüm]. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII(3-4), 3-29

Tanrıverdi, E. (2007). Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü [Elektronik Sürüm]. *Divan – Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12(23), 93-150

Tahincioğlu, Y. (2011). *Süryaniler*. İstanbul: Butik Yayıncılık

Temkin, O. (1971a). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Griechische Medizin als Wissenschaft und Handwerk.* (1-28). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

____ (1971b). Antike Medizin. H. Flashar (Ed.). *Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum.* (417-434). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

____ (1977a). The Duble Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine. *An Essay on the Usefulness of Medical History for Medicine* (68-100). Baltimor: Johns Hopkins University

____ (1977b). The Duble Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine. *History of Hippocratism im Late Antiquity: The Thrid Century and the Latin West* (167-177). Baltimor: Johns Hopkins University

____ (1977c). The Duble Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine. *The Elusiveness of paracelsus* (225-238). Baltimor: Johns Hopkins University

____ (1977d). The Duble Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine. *Healt and Disease* (419-440). Baltimor: Johns Hopkins University

____ (1977e). *The Duble Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*. Baltimor: Johns Hopkins University

Terzioğlu, A. (1971). İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır. *Vakıflar Dergisi, IX*, 419-433. Tıpkı Basım, Ankara: 2006. Erişim: 12 Ekim 2012. http://www.vgm.gov.tr/vgmdergi/dergiindex.aspx?Id=1#/1/

Thommen, L. (2007). *Antike Körpergeschichte*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH

Thompson, C.J.S. (1996). *The History and Lore of Freaks*. Londra: Senate

Treptow, E. *Medizin und Philosophie in der griechischen Antike – zu ihrem historisch-genetischen und systematischen Verhältnis.* Erişim: 03 Ocak 2012 http://www.philosophie.unimuenchen.de/lehreinheiten/philosophie_1/personen/treptow/veroeffentlichungen/asklepios_1.pdf

Touwaide, A. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Heilkundliche Verfahren: die Arzneimittel* (278-292). Münih: C. H. Beck

Tural, M. (2012). Mezopotamya ve Suriye'nin Fethi'nin Abbassilerdeki Tercüme Faaliyetine Katkısı [Elektronik Sürüm]. *The Journal of Academic Social Science,* 5(3), 243-261

Ulukütük, M. (2010). İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı [Elektronik Sürüm]. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1(2), 249-288

Van der Eijk, P. J. (2005). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity – Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. New York: Cambridge University Press

Vanya, C. (2008). Krankheit – Mittelalter. P. Dinzelbacher (Ed.). *Europäische Mentalitätsgeschichte* (222 – 228). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Vigarello, G. (1996). *Temiz ve Kirli – Ortaçağ'dan Günümüze Vücut Bakımının Tarihi* (çev. Z. İlkgelen, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Winau, R. (1983). Der Mensch und sein Körper- Von der Antike bis Heute. A. E. Imhof (Ed.). *Die Endeckung des menschen Körpers in der neuzeitlichen Medizin* (209-225). Münih: C. H. Beck Verlag

Wöhrle, G. (2010). *Cicero über Gesundheit, Krankheit, Ärzte*. Erişim: 13 Eylül 2011. http://gfa.gbv.de/dr,gfa,013,2010,a,06.pdf

Ulf, C. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Die Begründung der Existenz von Außenseitern in der Sicht der homerischen Epen* (73-79). Graz: Leykam Verlag

Uzluk, F. N. (1958). *Genel Tıp Tarihi I*, Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları

Ülken, H. Z. (1954). İbn Sînâ'nın Tıbba Dâir Bir Münakaşası. [Elektronik Sürüm]. *Türkiyat Mecmuası*. 11, 101-114

____ (2011). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü – İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Vegetti, M. (1996). Die Geschichte des medizinischen Denkens – Antike und Mittelalter. M. D. Gremek (Ed.). *Zwischen Wissen und Praxis: die hellenistischen Medizin* (81-113). Münih: C. H. Beck

Veit, R. (2003). Quellenkundliches zu Leben und Werk von Constantinus Africanus [Elektronik Sürüm]. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalter*, 59 (1), 121-152

Weiher, E. von. (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Medizin im alten Orient* (3-16). Münster: Lit Verlag

____ (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Seuchen und Pest im Alten Orient* (47-54). Münster: Lit Verlag

Weiler, I. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Abweichendes Verhalten von Außenseitern und sozialen Randgruppen – Ansätze*

zu einer Theoriebildung im Altertum, dargestellt vor allem am Beispiel der Kyniker (177-189). Graz: Leykam Verlag

Westendorf, W. (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Seuchen im Alten Ägypten* (55-69). Münster-Hamburg: Lit Verlag

Whitbeck, C. (2012). Krankheitstheorien. T. Schramme (Ed.). *Einleitung: Eine Theorie der Gesundheit* (205-222). Berlin: Suhrkamp Verlag

Wickert-Micknat, G. (1988). Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. I. Weiler (Ed.). *Ursachen, Erscheinunsgformen und Aufhebung von Marginalität: am Beispiel der homerischen Gesellschaft* (59-71). Graz: Leykam Verlag

Yıldız, N. (1985). *Eskiçağ Kütüphaneleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları

Young, L. (2004). *Kalbin Kitabı* (M. Gürsel, Çev.). İstanbul: Dharma Yayınları

Yusif, E. İ. (2007). *Mezopotamya'nın Bilim Öncüleri – Süryani Tercuman ve Filozofları*. (M. Arslan, Çev.). İstanbul: Doz Yayıncılık

3. Antikçağ'ın Dünyası; Ortaçağ ve Yeniçağ Avrupa'sında Zihniyetler; Maddî Yaşam ve Gündelik Yaşamın Tarihi, Sosyo-Kültürel Tarih, Marjinal Gruplar, Azınlıklar, Yabancılar, Damgalanma ve Ötekileştirme Süreçleri

Akın, H. (2005). *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın- Bingenli Azize Hildegard*. İstanbul: Dharma Yayınları

Al-Khalili, J. (2013). *Im Haus der Weisheit – Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

Altmann, P. (2011). *Orden und Klosterleben*. Münih: C. H. Beck Verlag

Arens, P. (2004). *Wege aus der Finsternis – Europa im Mittelalter*. Münih: Ullstein Verlag

Aries, P. ve Duby, G. (Ed.). (1995) *Geschichte des privaten Lebens. ─ Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*. 1. c. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag

____ (1995) *Geschichte des privaten Lebens. ─ Vom Feudalzeitalter zur Renaissance*. 2. c. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag

____ (1995) *Geschichte des privaten Lebens. ─ Von der Renaissance zur Aufklärung*. 3. c. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Baltrušaitis, J. (2001). *Düşsel Ortaçağ – Gotik Sanatta Antik, İslami ve Uzak Doğu Etkileri*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi

Baring, L. (1980). *Göttersspruch und Henkerhand – Die Todesstrafen in der Geschichte der Menschheit*. Essen: Magnus Verlag

Blanck, H. (2000). *Antikçağ'da Kitap* (Z. A. Yılmazer, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Bloch, M. (1994). *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları

Bloch, M. (1998). *Die wundertätigen Könige*. Münih: Verlag C. H. Beck

Bologne, J. C. (2001). *Nacktheit und Prüderie – Eine Geschichte des Schamgefühls*. Weimar: Hermann Böhlaus Verlag

Boiadjiev, T. (2003). *Die Nacht im Mittelalter*. Würzburg: Könighausen&Neumann Verlag

Borst, A. (1993). Tod im Mittelater. A. Borst, G. v. Graevenitz, A. Patschovsky ve K. Stierle (Ed.). *Ein exemplarischer Tod* (25-51). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz GmbH

____ (1995). *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Ullstein Verlag

____ (1998). *Mönche am Bodensee (610-1525)*. Berlin: Ullstein Verlag

____ (2007). *Die Welt des Mittelalters - Barbaren, Ketzer und Artisten*. Hamburg: Nikol Verlag

Borst, O. (1983). *Alltagsleben im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Brandhorst, J. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Spielleute – Vaganten und Künstler* (157-180). (2. bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Braudel, F. (1990). *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts – Der Altag*. Münih: Kindler Verlag

____ (1995). *Uygarlıkların Grameri* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi

Braund, S. ve Most, G. W. (Ed.). (2004). *Anicent Anger – Perspectives from Homer to Galen*. New York: Cambridge University Press

Breisach, E. (2009). *Tarihyazımı* (H. Kocaoluk, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Bringmann, M. (1998). Körper ohne Leben-Begegnung und Umgang mit Toten. N. Stefenelli (Ed.). *Der Tod macht alle gleich – Zu Form und Funktion des Totentanzes* (311-324). Viyana: Böhlau Verlag

Brocchieri, M. F. B. (1998). Der Mensch des Mittelalters –J. Le Goff (Ed.). *Der Intellektüelle* (198-231). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

Brown, N. (2001). *History and Climate chance - A Eurocentric perspective*. Londra: Routledge

Burckhardt, J. (1997). *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Burke, P. (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü* (G. Aksan, Çev.). Ankara: İmge Yayınevi

____ (2003). *Avrupa'da Rönesans – Merkezler ve Çeperler*. (U. Abacı, Çev.). İstanbul: Literatür Yayınları

Bühler, J. (1989). *Klosterleben im Mittelater*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Bülow, G. M. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Leineweber – Handwerker zwischen zunftausschluß und Armutspott* (181-201). (2 bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Campbell, C. (2013). Günah Keçisi – Başkalarının Suçlarının Tarihi. (Çev. G. Kastamonulu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Camporesi, P. (1990). *Das Brot der Träume - Hunger und Halluzinationen im vorindustriellen Europa*. Frankfurt am Main: Campus Verlag

____ (2004). *Das Blut – Symbolik und Magie*. Viyana: Turia+Kant Verlag

Carozi, C. (1996). *Weltuntergang und Seelenheil – Apokalyptische Visionen im Mittelalter*. Franfurt am Main: Fischer Verlag

Cashford, J. (2003). *Im Bann des Monde ─ Mythen, Sagen und Legenden*. Köln: Egmont vgs Verlag

Classen, A. (2008). Europäische Mentalitätgeschichte. P. Dinzelbacher (Ed.). *Das Fremde und das Eigene - Neuzeit* (492-518). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Cohn, N. (1998). *Die Sehnsucht nach dem Millennium – Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*. Freiburg: Herder

Collard, F. (2005). *Ortaçağ'da Zehir ve Cinayet* (M. Daş, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi

Corbin, A. (1992). *Pesthauch und Blütenduft – Eine Geschichte des Geruchs*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Corbin, A., Courtine, J. J. ve Vigarello G. (Ed.) (2008). *Bedenin Tarihi – Rönesanstan Aydınlanma'ya* (S. Özen, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Dalarun, J. (2005). Kadınların Tarihi – Ortaçağ'ın Sessizliği (A. Fethi, Çev.). 2. c. G. Duby ve M. Perrot (Ed.). *Ruhban Bakış* (25-50). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Danckert, W. (1963). *Unehrliche Leute – Die verfemten Berufe*. Bern: Francke Verlag

Delumeau, J. (1985). *Angst im Abendland – Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. 2 c. Hamburg: Rowohlt Verlag

____ (2001). Zamanların Sonu Üzerine Söyleşiler (2. bs.). C. David, F. Lenoir ve J.-P. de Tonnac (Ed.). *Yeniden Gündeme Getirilen Vahiy* (62-113). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Dilcher, G. (2006). Arbeit im Mittelalter – Vorstellungen und Wirklichkeiten. V. Postel (Ed.). *Arbeit zwischen Status und Kontakt –Zur Wahrnehmung der Arbeit in Rechtsordnung des Mittelalters* (107-131). Berlin: Akademie Verlag

Dinzelbacher, P. (1999a). Dämonen-Monster-Fabelwesen. U. Müller ve W. Wunderlich (Ed.). *Monster und Dämonen am Kirchenbau* (103-126). St. Gallen: UVK-Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH

____ (1999b). Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. E. Vavra (Ed.). *Über die Körperlichkeit in der Mittealterlichen Frömmigkeit* (49-87). Klagenfurt: Wieser Verlag

____ (Ed.). (2000). Mensch und Tier in der Geschichte Europas. *Mittelalter* (181-292). (2. bs.). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

____ (2007a). *Körper und Frömmigkeit in der Mittelalterlichen Menatalitätsgeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag

____ (Ed.). (2008) *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Domenig, C. (2007). Das Königreich der Narren – Fasching im Mittelalter. J. Grabmayer (Ed.). *Fasching-Fastnacht-Karneval* (21-37). Klagenfurt: Kärnter Druck- und Verlagsges m. b. H

Douglas, T. (2003). *Scapegots – Transferring blame* [Elektronik Sürüm]. New York: Taylor & Francis e-Library

Drostel, J. (2007). *Einhorn-Drache-Basiliks-Fabelhafte Fabelwesen*. Ostfildern: Thorbecke Verlag

Dülmen, R. van. (1987). Volkskultur – Zur Wiederentdeckung des vergessennen Alltags (16.-20. Jahrhundert) R. van Dülmen ve N. Schindler (Ed.). *Das Schauspiel des Todes ─ Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit* (203-245). Frankfurt am Main: Fischer Verlag

____ (1991). *Entstehung des Frühneuzeitlichen Europa 1550-1648*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

____ (1995). *Theater des Schreckens*. ─ *Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*. Münih: Velag C. H. Beck

____ (1997). *Die Entdeckung des Individuums,* 1500-1800. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

____ (1999). *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit ─ Religion, Magie, Aufklärung 16.-18. Jahrhundert*. Münih: C. H. Beck Verlag

____ (2005). *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. ─ Das Haus und seine Menschen*. Münih: C. H. Beck Verlag

Eco, U. (1997). *Ortaçağı Düşlemek* (Ş. Karadeniz, Çev.). İstanbul: Can Yayınları

Edelman, N. (Güz 2002). *Medium Aevum, Moyen Âge* ve *Middle Ages*: 'Ortaçağ' Kelimesinin Erken Kullanımları. *Parşömen, 3,* 1-38

Eder, F. X. (2009). *Kultur der Begierde – Eine Geschichte der Sexualitaet*. Münih: C. H. Beck Verlag

Ehrenreich, B. (2009). *Sokaklarda Dans -Kolektif Eğlencenin Bir Tarihi* (N. Erdoğan-A. E Savran, Çev.) İstanbul: Versus Kitap

Fabrega, H. (1990). Psychiatric Stigma in the classical and Medieval Period: A Review of the Literature [Elektronik Sürüm]. *Comprehensive Psychiatry,* 31(4), 289-306

Flühler-Kries, D. (1999). Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. E. Vavra (Ed.). *Er ist ein Schwarzer, daran ist kein Zweifel – Zur Darstellung des Mohren und zum Toleranzbegriff im Mittealter* (147-172). Klagenfurt: Wieser Verlag

Fossier, R. (2009). *Das Leben im Mittelalter*. Münih: Piper Verlag

Frey, W. (2011). Konrad von Megenberg (1309-1374): Ein Spätmittelalterlicher 'Enzylopädist' im europäischen Kontext. E. Feistner (Ed.). *Das große Erdbeben und die Jude.* (241-253). Wiesbaden: Reichert Verlag

Friedell, E. (1982). *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 2 c. Münih: dtv

____ (1999). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi* (N. Akça, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Geremek, B. (1998). Der Mensch des Mittelalters. J. Le Goff (Ed.). *Der Außenseiter* (374-401). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

Girard, R. (2005). *Günah Keçisi* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kanat Yayınları

Glaser, H. A. ve György M. V. (Ed.). (2001). *Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760-1820*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company

Glennzendorf, J. ve Treichel, F. (1970). *Henker, Schinder und arme Sünder – Beiträge zur Geschichte der deutschen Scharfrichter- und Abdeckerwesens*. 2 c. Bad Münder am Deister: Wilhelm Rost Verlag

Goetz, H.-W. (1994). *Leben im Mittelalter – vom 7. Bis zum 13. Jahrhundert*. Münih: C. H. Beck

Goffman, E. (1975). *Stigma – Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Grabmayer, J. (2007). Das Königreich der Narren – Fasching im Mittelalter. J. Grabmayer (Ed.). *Die "verkehrte Welt"* (7-20). Klagenfurt: Kärnter Druck- und Verlagsges m. b. H

Grafton, A. (2004). *Yeni Dünyalar Eski Metinler – Geleneğin Gücü ve Keşiflerin Yarattığı Şaşkınlık* (Çev. F. Savcı). İstanbul: Kitap Yayınevi

Graus, F. (1987). *Mentalitaeten im Mittelalter – Methodische und Inhaltliche Probleme*. Band XXXV. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag

____. (2002b). Ausgewählte Aufsätze (1959-1989). H.-J. Gilomen, P. Moraw ve R. C. Scwinges (Ed.). *Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelater* (303-350). Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag

____ (2002c). Ausgewählte Aufsätze (1959-1989). H.-J. Gilomen, P. Moraw ve R. C. Scwinges (Ed.). *Organisationsformen der Randständigen – Das sogenante Königreich der Bettler* (351-368). Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag

____ (2002d). Ausgewählte Aufsätze (1959-1989). H.-J. Gilomen, P. Moraw ve R. C. Scwinges (Ed.). *Historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter - Mitteleuropa* (261-287). Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag

Greenblatt, S. (2013). *Sapma – Medeniyetin seyrini Değiştiren Keşfin Öyküsü* (S. Ertüzün, Çev.). İstanbul: Can Yayınları

Greschat, K. ve Tilly, M. (Ed.). (2006). *Die Benediktus Regel*. Wiesbaden: Marix Verlag

Greyerz, K. von (2000). *Religion und Kultur – Europa 1500-1800*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Gross, A. (1999). Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. E. Vavra (Ed.). *Das Bild des Narren: Von Psalm 52 zu Sebastian Brant* (273-291). Klagenfurt: Wieser Verlag

Gurjewitsch, A. J. (1998). Der Mensch des Mittelalters. J. Le Goff (Ed.). *Der Kaufmann* (268-311). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

Harmening, D. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Hexen – Hinter dem Rand des Christentums* (328-360). (2 bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Harnack, A von. (1903). *Das Mönchtum – Seine ideale und seine Geschichte* [Elektronik Sürüm]. Leipzig: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

____ (1908). *The Mission and Expansion of Christianity in the frist three centuries* [Elektronik Sürüm]. 1. c. (2. bs.). New York: G. P. Putnam's Sons

Harvey, J. (2012). *Siyah Giyen Adamlar*. (E. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Haudebourg, M.-T. (2004). *Vom Glück des Gartens – Gartenpardiese im Mittelalter*. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag

Hergemöller, B.-U. (1994a). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft - Wege und Ziele der Forschung* (1-55). (2 bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

____ (1994b). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Sodomiter – Erscheinungsformen und Kausalfaktoren des spätmittelalterlichen Kampfes gegen Homosexuelle* (361-403). (2 bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Hoogvliet, M. (1999). Dämonen-Monster-Fabelwesen. U. Müller ve W. Wunderlich (Ed.). *Hic nulli habitant propter leones et ursos et pardes et tigrides – Die Zoologie der mappae mundi* (89-102). St. Gallen: UVK-Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH

Houwen, L. A. J. R. (1999). Dämonen-Monster-Fabelwesen. U. Müller ve W. Wunderlich (Ed.). *Bestiarien* (59-75). St. Gallen: UVK-Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH

Huizinga, J. (1997). *Ortaçağın Günbatımı* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara İmge Kitabevi

Irsigler, F. ve Lassotta, A. (1995). *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker – Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt Köln 1300-1600*. Münih: dtv

Jäggi, C. (2009). Medien Unter Kontrolle. S. Grampp ve D. Meier ve S. Rühr (Ed.). *Das Kontrollierte Bild. Auseinandersetzungen um Bedetung und Gebrauch von Bildern in der christlichen Frühzeit und im Mittelalter* [Elektronik Sürüm]. (18-31). Alles Buch–Studien der Erlanger Buchwissenschaft, XXXII. Erlangen

Jankrift, P. K. (2003b). *Brände, Stürme, Hungersnöte – Katastrophen in der mitteralterlichen Lebenswelt*. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag

Jaritz, G. (1998). Körper ohne Leben-Begegnung und Umgang mit Toten. N. Stefenelli (Ed.). *Der "gute"und der "böse" Tote – Zur zeichenhaften Visualisierung des Leichnams im Spätmittelalter* (325-335). Viyana: Böhlau Verlag

Jehle, O. (2011). Konrad von Megenberg (1309-1374): ein Spätmittelalterlicher 'Enzylopädist' im europäischen Kontext. E. Feistner (Ed.). *Unter Fremden – Megenbergs curiositas und die Wunder des Ostens.* (81-95). Wiesbaden: Reichert Verlag

Jung, E. G. (2007). *Kleine Geschichte der Haut*. Darmstadt: Steinkopf Verlag

Jütte, R. (1993). Stigma-Symbole: Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen – Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler. *Saeculum, 44*(1), 65-89

____ (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Bader, Barbiere und Hebammen – als Randgruppen* (89-120). (2 bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

____ (1996). Minderheiten in der geschichte Südwestdeutschland – O. Borst (Ed.). *Minderheiten und Stigmatisierung* (27-34). Tübingen: Silberburg Verlag

____ (2011). *Erken Modern Avrupa'da Yoksulluk ve Sapkınlık*. (B. Kurtege-Sefer, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi

Kiby, U. (1995). *Bäder und Badekultur in Orient und Okzident – Antike bis Spätbarock*. Köln: Dumont Verlag

Kortüm, H.–H. (1996). *Menschen und Mentalitäten - Einführung in Vorstellungen des Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag

Koskull, M. (2011). *Radikale und gemäßigte Geißler – 'Modes of Religiosity' im Spätenmittelater*. Marburg: Tectum Verlag

Kraus, H. (2004). *Das Paradies – Eine kleine Kulturgeschichte*. Münih: C. H. Beck Verlag

Kuczynski, J. (1991). *Geschichte des Alltags des Deutschen Volkes* (*1600-1650*). 1 c. Köln: Papyrossa Verlag

____ (1992). *Geschichte des Alltags des Deutschen Volkes* (*1650-1810*). 2. c. Köln: Papyrossa Verlag

Kurdzialek, M. (1971). Der Begrif der Repraesentatio im Mittelalter – Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild. A. Zimmermann (Ed.). *Der Mensch als Abbild des Kosmos* (35-75). Berlin: de Gruyter Verlag

Kühnel, H. (2008). Europäische Mentalitätgeschichte. P. Dinzelbacher (Ed.). *Das Fremde und das Eigene - Mittelalter* (477-492). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Lamb, H. H. (1989). *Klima und Kulturgeschichte – Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte*. Hamburg: Rowohlt Verlag

Largier, N. (2001). *Lob der Peitsche – Eine Kulturgeschichte der Erregung*. Münih: C. H. Beck Verlag

Laqueur, T. W. (2007). *Tek Kişilik Seks – Mastürbasyonun Kültürel Tarihi* (S. Yalçın, Çev.). İstanbul: Literatür Yayınları

Le Goff, J. (1984). *Die Geburt des Fegefeuers*. Stuttgart: Klett-Cotta

____ (1992). *Das Hochmittelalter*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

____ (1994). *Ortaçağ'da Entellektüeller*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları

____ (Ed.). (1998). *Der Mensch des Mittelalters*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

____ (2004a). *Das Lachen im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag

____ (2004b). *Auf der Suche nach dem Mittelalter*. Münih: C. H. Beck Verlag

____ (2007). *Die Geburt Europas im Mittelalter*. Münih: dtv

____ (2008). *Wucherzins und Höllenqualen – Ökonomie und Religion im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag

Leander, P. (2007). Das Königreich der Narren – Fasching im Mittelalter. J. Grabmayer (Ed.). *Fastnacht, Fasching, Karneval* (75-91). Klagenfurt: Kärnter Druck- und Verlagsges m. b. H

Lochner, E. (1999). Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. E. Vavra (Ed.). *Zur Zeichenstruktur des monströsen Körpers* (253-269). Klagenfurt: Wieser Verlag

Lömker-Schlögell, A. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Prostitierte – Umb vermeydung willen merers übels in der cristenhait* (56-88). (2 bs.). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Löschburg, W. (1998). *Seyahatin Kültür Tarihi* (J. Traub, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Macleod, R. (2006). (Ed.). *İskenderiye Kütüphanesi – Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi* (E. Böke, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Maier-Eroms, V. ve Neecke M. (2011). Konrad von Megenberg (1309-1374): ein Spätmittelalterlicher 'Enzylopädist' im europäischen Kontext. E. Feistner (Ed.). *Ordnungswidrigkeiten und ihre Ordnung im Buch der Natur Konrads von Megenberg* (127-141). Wiesbaden: Reichert Verlag

Manguel A. (2000). *Eine Geschichte des Lesens*. Hamburg: Rowohlt Tasenbuch Verlag

Matvejević, P. (2013). *Ekmeğimiz* (M. M: Çilingiroğlu, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Mayer, H. (1981). *Aussenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

McConnell, W. (1999). Dämonen-Monster-Fabelwesen. U. Müller ve W. Wunderlich (Ed.). *Mythos Drache* (171-183). St. Gallen: UVK-Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH

Meier, F. (2007). *Gefrürchtet und Bestaunt – Vom Umgang mit dem Fremden im Mittelalter*. Ostfildern: Thorbecke Verlag

____ (2009). *Gaukler, Dirnen, Rattenfänger*. Augsburg: Weltbild

Meier, M. (2003). Naturkatastrophen – Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Groh, D. Kempe, M. ve Mauelshagen, F. (Ed.). *Zur Wahrnehmung und Deutung von Naturkatastrophen im 6. Jahrhundert n. Chr.* (45-64). Tübingen: Gunter Narr Verlag

____ (2007). Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Histographie – einige einleitende Anmerkungen. *Historical Social Research, 32(3), 44-56*

Melchior-Bonnet, S. (2007). *Ayna'nın Tarihi*. (İ. Yerguz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Mezger, W. (1981). *Hofnarren im Mittelalter – Vom tieferen Sinn eines seltsamen Amts*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz GmbH

____ (2007). Das Königreich der Narren – Fasching im Mittelalter. J. Grabmayer (Ed.). *Närrische Gesellschaften und ihre Quasi-Reiche in der urbanen Fastnacht des 15. Und 16. Jahrhunderts – Versuch einer Annährung* (145-212). Klagenfurt: Kärnter Druck- und Verlagsges m. b. H

Nowosadtko, J. (1994). *Scharfrichter und Abdecker - Der Alltag zweier "unehrlicher Berufe" in der Frühen Neuzeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag

____ (2005). Kriminalität und Gesellschaft in Spätmittelalter und Neuzeit. M. Matheus ve S. Schmitt (Ed.). *Hinrichtungsrituale: Funktion und Logik öffentlicher Exekutionen in der Frühen Neuzeit* [Elektronik Sürüm]. Mainzer Vorträge, 8. 71-94, Stuttgart

Oberste, J. (2007). *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*. Darmstadt: WBG

Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (*15.-17. Yüzyıllar*). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Ohler, N. (1994). *Sterben und Tod im Mittelalter*. Münih: dtv

Overbeck, G. ve Niemann, U. (Ed.) (2012). *Stigmata – Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens*. Darmstadt: WBG

Panofsky, E. (2005). Rönesansın Serüveni. *"Rönesans": Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı?* (11-18). (Ö. Marda, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Pasing, A. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). (2. bs). *Müller–Eine verarbeitungsgewerbe als Zielscheibe der Volkshäme, der Kundenkritik und Zunftpolitik* (202-219). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Patzer, A. (Ed.). (1995). *Streifzüge durch die antike Welt – Ein historisches Lesebuch*. Münih: C. H. Beck

Pernoud, R. (2004). *Kirche und Macht im Mittelater – Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägten*. Viyana: Tosa Verlag

Perrot, M. (2013). *Odaların Tarihi* (Çev. Ş. Evirgen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Petzold, L. (1999). Dämonen-Monster-Fabelwesen. U. Müller ve W. Wunderlich (Ed.). *Das Universum der Dämonen und die Welt der ausgehenden Mittelalters* (39-57). St. Gallen: UVK-Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH

Pfister, C. (2000). Das 14. Jahrhundert – Abschied vom Mittelalter. (M. Jeismann, Ed.). *Jahrhundertwetter* (24-25). Frankfurt am Main: Verlag C. H. Beck

Pirenne, H. (2005). *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları

Rheinheimer, M. (2000). *Arme, Bettler und Vaganten – Überleben in der Not 1450-1850*- Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Ries, R. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. B.-U. Hergemöller (Ed.). *Juden – Zwischen Schutz und Verteufelung* (284-327). (2. bs). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Roeck, B. (1993). *Aussenseiter, Randgruppen, Minderheiten – Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

____ (1996). Minderheiten in der geschichte Südwestdeutschland – O. Borst (Ed.). *Randgruppen und Minderheiten in der deutschen Geschichte der frühen Neuzeit* (9-26). Tübingen: Silberburg Verlag

Romano, R. ve Tenenti, A. (1993). *Die Grundlagen der modernen Welt – Spaetmittelalter, Renaissance, Reformation*. Franfurt am Main: Fischer Verlag

Ruff, J. R. (2011). *Erken Modern Avrupa'da Şiddet (1500-1800).* (D. Türkoğlu, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi

Rüttimann, B. (1997). Phantastische Lebensräume; Phantome und Phantasmen. H. - K. Schmutz (Ed.). *Von Monstren und Phantastischen Menschen* (161-172). Marburg an der Lahn: Basiliken Presse

Sanders, B. (2001). *Kahkahanın Zaferi - Yıkıcı Tarih Olarak Gülme* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Sarkowicz, H. (Ed.) (2003). *Bahçelerin ve Parkların Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Schimmel, A. (2000). *Sayıların Gizemi*. (M. Küpüşoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Schirrmeister, A. (2000). Folter und Heiligung in der *legenda Aurea* – Frühchristliche martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte. P. Burschel, G. Distelrath ve

S. Lembke (Ed.). *Das Quälen des Körpers – Eine historische Anthropologie der Folter* (133-149). Viyana: Böhlau Verlag

Schlotheuber, E. ve Scuh, M. (Ed.) (2004). *Denkweisen und Lebenswelten des Mittelalters*. Münih: Herbert Utz Verlag

Schmale, W. (2003). *Geschichte der Mänlichkeit in Europa (1450-2000)*. Viyana: Böhlau Verlag

Schmitt, J.-C. (1993). *Heidenspaß und Höllenangst – Aberglaube im Mittelalter*. Frankfurt: Campus Verlag

Schubert, E. (2003). *Alltag im Mitelalter – Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

____ (2005). Kriminalität und Gesellschaft in Spätmittelalter und Neuzeit. M. Matheus ve S. Schmitt (Ed.). *Duldung, Diskriminirung und Verfolgung gesellschaftlicher Randgruppen im ausgehenden Mittelalter* [Elektronik Sürüm]. Mainzer Vorträge, 8. 47-69. Stuttgart

____ (2007). *Räuber, Henker, armer Sünder – Verbrechen und Strafe im Mittelalter*. Darmstadt: WBG

Schwaiger G. ve Heim M. (2002). *Orden und Klöster – Das Christliche Mönchtum in der Geschichte*. Münih: C. H. Beck Verlag

Schwerhoff, G. (2005). Kriminalität und Gesellschaft in Spätmittelalter und Neuzeit. M. Matheus ve S. Schmitt (Ed.). *Karrieren im Schatten des Galgens. Räuber, Diebe und Betrüger um 1500 – Kriminalitûtsgeschichte-Blicke auf die Ränder und das Zentrum vergangener Gesellschaften* [Elektronik Sürüm]. Mainzer Vorträge, 8. 11-46. Stuttgart

Seibt, F. (1987). *Glanz und Elend des Mittelalter – Eine endliche Geschichte*. Berlin: Goldmann Verlag

Sennett, R. (2002). *Ten ve Taş – Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları

Sonnabend, H. (1999). *Naturkatastrophen in der Antike*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag

____ (2003). Naturkatastrophen – Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Groh, D., Kempe, M. ve Mauelshagen, F. (Ed.). *Wahrnehmung von Naturkatastrophen in der Antike: Das Kampanien-Erdbeben von 62 n. Chr. Und des Ausbruch des Vesuv 79 n. Chr.* (37-44). Tübingen: Gunter Narr Verlag

____ (2013). *Katastrophen in der Antike*. Darmstadt: Philipp von Zabern Verlag

Steckner, C. (1997). Phantastische Lebensräume; Phantome und Phantasmen. H. - K. Schmutz (Ed.). *Phantastische Belege oder Phantastische Lebensräume? – Fabelwesen in Frühneuzeitlichen Naturalienkabinetten und Museen* (33-76). Marburg an der Lahn: Basiliken Presse

Stoichita, V. I. (2006). *Gölgenin Kısa Tarihi* (B. Aydın, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Stutzinger, D. (2008). Europäische Mentalitätgeschichte. P. Dinzelbacher (Ed.). *Das Fremde und das Eigene - Antike* (459-477). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Summers - Bremner, E. (2009). *Uykusuzluk – Kültürel Bir Tarih* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Tuchman, B. (1995). *Der Ferne Spiegel ─ Das dramatische 14. Jahrhundert*. Münih: dtv

Vavra, E. (1998). Körper ohne Leben-Begegnung und Umgang mit Toten. N. Stefenelli (Ed.). *Wunsch und Wirlichkeit der Begleitung Toter im Mittelalter* (175-180). Viyana: Böhlau Verlag

Vigarello, G. (1996). *Temiz ve Kirli – Ortaçağ'dan Günümüze Vücut Bakımının Tarihi* (Z. İlkgelen, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Veyne, P. (1995). (Ed.). *Geschichte des privaten Lebens. ─ Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*. 1. c. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag

Wiesner - Hanks, M. E. (2009). *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789* (H. Çalışkan, Çev). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Wilbertz, G. (1994). Randgruppen der Spätmittelalterlichen Gesellschaft. (2. bs.). B.-U. Hergemöller (Ed.). *Scharfrichter und Abdecker – Aspekte ihrer Sozialgeschichte vom 13. bis 16. Jahrhundert* (121-156). Warendorf: Fahlbusch Verlag

Wilhelm-Schaffer, I. (1999). *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels – Der Tod im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Viyana: Böhlau Verlag

Wolf, G. (2009). *Menschenbild und Bildungsideal in der italienischen Renaissance – Untersuchungen zu Ficino, Pico della Mirandola und Castiglione* [Elektronik Sürüm]. Dissertation – zur Erlangung des Doktorgrades der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Erişim Tarihi: 12 Aralık 2013

Wunderlich, W. (1999). Dämonen-Monster-Fabelwesen. U. Müller ve W. Wunderlich (Ed.). *Dämonen, Monster, Fabelwesen – Eine kleine Einführung in Mythen und Typen phantischer Geschöpfe.* UVK-Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH (11-38). St. Gallen

Würth, I. (2012): *Geißler in Thüringen – Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie*. Oldenburg: Akademie Verlag

Zeydan, C. (2004). *İslâm Uygarlığı Tarihi* 1. c. (N. Gök, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları

Ziegler, R. (2007). Das Königreich der Narren – Fasching im Mittelalter. J. Grabmayer (Ed.). *Antike Feste mit karnevalesken Zügen* (39-52). Klagenfurt: Kärnter Druck- und Verlagsges m. b. H

Zürn, M. (1996). Minderheiten in der geschichte Südwestdeutschland – O. Borst (Ed.). *Abseits und verfolgt? – Die Hexen vom Bussen* (35-72). Tübingen: Silberburg Verlag

4. Akıl Hastalıkları (Genel), İntihar, Psikopatoloji, Depresyon, Epilepsi, Şizofreni, Nörobiyoloji, Nöropsikiyatri

Abrevaya, E. (2002). *Deliliğin Tutkusu – Psikoz Sorununa Psikanalatik Yaklaşım*. İstanbul: Bağlam Yayınları

Akdeniz, F (2006). *99 Sayfada Depresyon*. (D. Ünsal, Söyleşi). İstanbul: T. İş Bankası Yayınları

Aksel, İ. Ş. (1945). *Psikiyatri*. İstanbul: Kader Basımevi

Alvarez, A. (2007) *İntihar – Kan Dökücü Tanrı* (4. bs.) (Z. Ç. Sarıkaya, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınları

Arietti, S. (2003). *Bir Şizofreni Anlamak* (A. Eti, Çev.). İstanbul: Doruk Yayınları

Arolt, V., Reimer, C. ve Dilling, H. (2007). *Basiswissen Psychriatrie und Psychotherapie*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Artvinli, F. (2013). *Toptaşı Bimarhanesi* (1873-1927) – *Delilik, Siyaset ve Toplum*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi

Atabek, E. M. (1962) *XIX. uncu Asra Kadar Deliliğin Kısa Bir Tarihçesi*, Yeni Tıp Âlemi Aylık Tıp Dergisi, Ayrı Basım, 11(11), 369-378

Aykan, C. (1969). *Akıl Sağlığı ve Hastalığı*. Ankara: Başnur Matbası

Babaoğlu, A. (2002). *Psikiyatri Tarihi*. İstanbul: Okuyanus Yayınları

Borgna, E. (2013). *Ruhun Yalnızlığı* (M. M. Çilingiroğlu, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Bondy, B. (1997). *Was ist Schizophrenie*? – *Ursachen, Verlauf, Behandlung*. Münih: C. H. Beck'sche Verlag

Bourgeois, M. L. (2008). *Şizofreni* (İ. Yerguz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Böker, H. (Ed.). (2006). *Psychoanalyse und Psychiatrie – Geschichte, Krankheit und Therapiepraxis*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Calvin, W. H. – Ojemann, G. A. (2009). *Neil'in Beyniyle Konuşmalar – Düşünce ve Dilin Sinirsel Doğası* (G. Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları

COGITO. (2007) "*Freud ve Kültür*" 49. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Durkheim, E. (2002). *İntihar* (Ö. Ozankaya, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi

Förstl, H. (Ed.) (2005). *Frontalhirn – Funktionen und Erkrankungen*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Fretet, J. (1947). *Delilik* (F. Baldaş, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi

Geçtan, E. (1978). *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları

____ (2006). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Metis Yayınları

Gegenfurtner, K. R. (2005). *Beyin ve Algılama* (B. Konukman, Çev.). İstanbul: İnkilap Kitabevi

Green, V. (2006). *Macht und Wahn – Geisteskranke Herrscher von der Antike bis heute*. Essen: Magnus

Hell, D. ve Schüpbach, D. (2008). *Schzophrenien* [Elektronik Sürüm]. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Jackson, S. W. (1986). *Melancholie & Depression – From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven: Yale University Press

Jamison, K. R. (2004). *Erken Çöken Karanlık – İntiharı Anlamak*. (E. Bademci, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

____ (2009). *Durulmayan Bir Kafa – Bir Delilik ve Duygudurumları Güncesi* (P. Kür, Çev.). İstanbul: Oğlak Yayınları

Jaynes, J. (1993). *Der Ursprung des Bewußtsein*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag

Juttemann, G., Sonntag, M. ve Wulf, C. (Ed.). (2005). *Die Sele. Ihre Geschichte im Abendlland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Kaplan, B. (2006). *Akıl Hastalarının İç Dünyası*. (B. Güngör, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınları

Kircher, T. ve Gauggel, S. (2008). *Neuropsychologie der Schizophrenie – Symptome, Kognition, Gehirn*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Laing, R. D. Esterson, A. (1970). *Sanity, Madness and the Family*. New York: Penguin Books

____ (1993). *Bölünmüş Benlik*. (S. Çelik, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Leibrand, W. ve Wettley A. (2005). *Der Wahnsinn – Geschichte der abendländischen Psychopathologie*. Berlin: Area Verlag

Magiorkinis, E., Sidiropoulou, K. ve Diamantis, A. (2011). Novel Aspects on Epilepsy. H. Foyaca-Sibat (Ed.). *Hallmarks in the History of Epilepsy: From Antiquity Till the Twentieth Century* [Elektronik Sürüm]. (131-156)

Mete, L. (2003). *Depresyon – Hüzünden Melankoliye*. İstanbul: İletişim Yayınları

Minois, G. (2008). *İntiharın Tarihi – İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu* (N. Acar, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Myers, D. G. (2008). *Psychologie*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Phillips, A. (2008). *Akıl Sağlığı Üzerine*. (E. Ağanoğlu, Çev.). İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık

Reisches, F. (2007). M. *Psychopathologie – Merkmale psychischer Krankheitsbilder und klinische Neurowissenschaft*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Riemann, F. (1997). *Grundformen der Angst – Eine tiefenpsychologische Studie*. Münih: Ernst Reinhard Verlag

Roth, G. (1996). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Rubner, J. (1999) *Vom Wissen und Fühlen – Einführung in die Erforschung des Gehirn*. Münih: dtv

Sacks, O. (2002). *Migren*. (D. Toksöz ve E. Tuncay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları

Sayar, K. (Ed.). (2001). *Ruh Hastalığı'nı Anlamak*. İstanbul: Kaknüs Yayınları

Schachter, D. L. (2010). *Belleğin İzinde – beyin, zihin ve geçmiş* (E. Özgül, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Schmidbauer, M. (2006). *Der Nerventurm – Eine neurologische Zeitreise*. Viyana: Springer-Verlag

Schneble, H. (2003). *Heillos, heilig, heilbar – Die Geschichte der Epilepsie von den Anfängen bis Heute*. Berlin: Walter de Gruyter

Schneider, F. (Ed.). (2006). *Entwicklungen der Psychriatrie – Symposium anlässlich des 60. Geburtstages von Henning Saß*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Simhandl, C. ve Mitterwachauer K. (2007). *Depression und Manie – Erkennen und erfolgreich behandeln*. Viyana: Springer Verlag

Still, A. – Velody, I. (1992). *Rewriting the History of Madness – Studies in Foucault's 'Historie de la folie'*. Londra ve New York: Routledge

Stoppe, G., Bramesfeld A., Schwartz F. – W. (2000). *Volkskrankheit Depression*? – Bestandaufnahme und Perspektiven. Heidelberg: Springer Medizin Verlag

Toohey, P. (1988). Some Ancient Notions of Boredom. M. Marcovich (Ed.). *Illinois Classical Studies* (151-164). Volume XIII.1, Spring/1988. New York: Scholar Press

____ (2011). *Boredom – A lively History* [Elektronik Sürüm]. New Haven: Yale University Press

Torrey, E. F. (2006). *Psikiyatrinin Ölümü* (R. Pınar, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınları

Tölle, R. (2000). *Depressionen – Erkennen und Behandeln*. Münih: C. H. Beck Verlag

Quinn, B. (2003). *Herkes İçin Depresyon El Kitabı* (A. E. Danacı, Çev.). İstanbul: HYB Yayıncılık

Veggeberg, S. (1999). *Beyin ve İlaç* (Z. Biliz, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi

Wetterling, T. (2002). *Organische Psychische Störungen – Hirnorganische Psychosyndrome* – Unter mitarbeit von H. Lanfermann. Darmstadt: Steinkopf Verlag

Zeman, A. (2006). *Blinç Kullanım Kılavuzu* (G. Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları

Zweig, C. ve Abrams, J. (Ed.). (1993). *Die Schattenseite der Seele – Wie man die dunklen Bereiche unserer Psyche ans Licht holt und in die Persönlichkeit integriert*. Bern: Scherz Verlag

5. Çağlar Boyunca Melankoli, Kültürel Boyutlarıyla Ölüm ve Varoluş

Açık, T. (1994). Öke İnsan ve Melankoli'ye Dair. *Sanat Dünyamız*, 56, 11-14

Akcan, E. (2005). Melankoli ve Öteki. *Cogito*, 43, 47-60

Beck, R. (Ed.). (1995). *Der Tod – Ein Lesebuch von den letzten Dingen*. Münih: C. H. Beck Verlag

Bellebaum, A. ve Herbers, D. (2007). Die sieben Todsünden – Über Laster und Tugenden in der modernen Gesellschaft. A. Bellebaum ve D. Herbers (Ed.). *Die sieben Todsünden – Zur Begründung des Themas* (7-15). Münster: Aschendorff Verlag

____ (2012). Missvergnügen – Zur Kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss und schlechter Laune. A. Bellebaum ve R. Hettlage (Ed.). *Acedia. Todsünde Trägheit – Gefährdeter Lebenssinn* (35-60). Wiesbaden: Springer Verlag

Benjamin, W. (1978). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Binkert, D. (1999). *Melankoli Kadındır* (İ. İgan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Borchmeyer, D. (2007). Melancholie und Heiterkeit. D. Borchmeyer (Ed.). *Melancholie und Heiterkeit – Literarische Variationen eines Themas von Goethe bis ThomasMann* (9-32). Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH

Böhme, H (1988) *Zur literarischen Rezeption von Albrechts Dürers Kupferstich Melencolia I*, Erişim: 18 Ocak 2010 http://www.culture.hu-berlin.de/hb/static/archiv/volltexte/pdf/melancholia.pdf 2009

____ (2008) *Kritik der Melancholie und Melancholie der Kritik*. Erişim: 03 Mart 2009. http://www.culture.hu-berlin.de/hb/static/archiv/volltexte/texte/natsub/melancho.htlm 2008

Clair, J. (2005). Melancholie: Genie und Wahnsinn in der Kunst J. Clair (Ed.). *Ein Museum der Melancholie* (82-88). Ostfildern: Hatje Cantz Verlag

COGITO. (2004). "*Ölüm*: *Bir Topografya*" 40. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Corrigan, K. (2009). *Evagrius and Gregory – Mind, Soul and Body in the 4Th Century* [Elektronik Sürüm]. Farnham: Ashgate e-Book

Demandt, A. (2012). Missvergnügen – Zur kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss und schlechter Laune. A. Bellebaum ve R. Hettlage (Ed.). *Timon der Menschenfeind und der griechische Pessimismus* (15-33). Wiesbaden: Springer Verlag

Dinzelbacher, P. (1999). *Die letzten Dinge – Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag

DOĞU BATI. (2007). "*Kaygı*" sayı 6 (1999), Üç Aylık Düşünce Dergisi, Ankara: Doğu Batı Yayınları

Földenyi, L. F. (2004). *Melancholie*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin GmbH

Gowland, A. (2006). *The Worlds of Renaissance Melancholy – Robert Burton in context* [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Grosinger, G. (1994). *Johannes Cassian und Das Grundlaster der Acedia*. Diplomarbeit. Universität Wien

Healy, D. (2008). *Mania – A short History of Bipolar Disorder* [Elektronik Sürüm]. Baltimor: The Johns Hopkins University Press

Hersant, Y. (2006). Melancholie – Genie und Wahnsinn in der Kunst. J. Clair (Ed.). *Acedia und ihre Kinder* (s. 54-63). Berlin: Hatje Cantz

Hirschmann, C. (2003). *Melancholie und Acedia – Das Phänomen und Traurigkeit bei Dante Alighieri und Francesco Petrarca*. Diplomarbeit. Karl-Franzens-Universität Graz

Horstmann, U. (2010). *Der lange Schatten der Melancholie – Versuch über ein angeschwärztes Gefühl*- Erişim: 30 Eylül 2010. http://untier.de/pdf/der_lange_schatten_der_melancholie.pdf

Jackson, S. W. (1986). *Melancholie & Depression – From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven: Yale University Press

Jehl, R. (1984). *Melancholie und Acedia – Ein Beitrag zu Antropologie und Ethik Bonaventuras*. Viyana: Ferdinand Schöningh

Kalafat, Y. *Türk Halk İnançlarında Kara*. Erişim: 09 Kasım 2009. http://www.yasarkalafat.info/index.php?ll=newsdetails&w=1&yid=81

Kiergaard, S. (2007). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları

Kiergaard, S. (2009). *Kaygı Kavramı* (T. Armaner, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Kleinberg, A. (2010). *Die sieben Todsünden – Eine vorläufige Liste*. Berlin: Insel Verlag

Klibansky, R., Panofsky, E. ve Saxl, F. (1992). *Saturn und Melancholie – Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und der Kunst*: Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Klinnert, R. S. (2005). Dämonische Bessenheit ─ Zur Interpretation eines Kulturhistorischen Phänomens. H. de Waardt, J. M. Schmidt ve E. Midelfort (Ed.). *Von Besessenen, Melancholikern und Betrügern*: Johann Weyers *De Praestigiis Dämonum und die Unterscheidung der Geister* (89-105). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte

Kristeva, J. (2009). *Kara Güneş – Depresyon ve Melankoli* (N. Demiryontan, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları

Kuhn, R. (1976). *The Demon of Noontide – Ennui in Western Literatur*. New Jersey: Princeton University Press

Lambrecht, R. (1996). *Der Geist der Melancholie - Eine Herausforderung philosophischer Reflexion* [Elektronik Sürüm]. Münih: Wilhelm Fink Verlag

Lepenies, W. (1998). *Melancholie und Gesellschaft – Mit einer neuen Einleitung*: *Das Ende der Utopie und Wiederkehr der Melancholie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

____ (2011). *Utopie* und *Melancholie*. *Europa - Der Melancholische Kontinent*. Erişim: 12 Eylül 2012. Salzburg Festspielfreunde Ağ Sitesi: http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2011/7_wolf_lepenies_110824.pdf

Loos, E. (1975). Petrarca ─ Beiträge zu Werk und Wirkung. F. Schalk (Ed.). *Die Hauptsünde der acedia in Dantes Commedia und in Petrarcas Secretum – Zum Problem der italienischen Renaissance*" (156-183). Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann

McAvoy, S. D. (2011). *Whispers of Sin, Wisps of Demons*. *The origins of the logismoi and Telōnia*. [Elektronik Sürüm]. A Thesis Presented in partial fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts. Arizona State University

Melancholie ─ Genie und Wahnsinn in der Kunst, J. Clair, (Ed.). (2006). Ausstellungskatalog, Neue Nationalgalerie Berlin

Northwood, H. (2010) *The Melancholich Mean: the Aristotelian Problema XXX.1*. Erişim: 10 Ekim 2010. http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciNort.htm

Nutton, N. (2008). On Melancholy P. E. Pormann (Ed.). *The Medical World of Rufus of Ephesus* (139-158). Tübingen: Mohr Siebeck

Ohler, N. (1994). *Sterben und Tod im Mittelalter*. Münih: dtv

Ökten, K. H. (2010). (Çev. - Yay. Haz.). *Ölüm Kitabı – Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri* İstanbul: Agora Kitaplığı

Özgen, A. B. (2006). *Karanlığın Aydınlığı: Melankolinin Tarisel, Psikanalatik, sosyolojik ve Felsefi Boyutları Üzerine Bir Araştırma* [Elektronik Sürüm]. Mimar Sinan Üniversitesi-Sosyal Bilimer Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi

Panofsky (1999). Melancholie. L. Walther (Ed.). *Die Kulmination des Kupferstiches: Albrecht Dürers »Melencolia I«* (86-106). Leipzig: Reclam Verlag

Pormann, P. E. (2008a). On Melancholy. P. E. Pormann (Ed.). *Rufus of Ephesus' On Melancholy* (3-110). Tübingen: Mohr Siebeck

____ (2008b). On Melancholy. P. E. Pormann (Ed.). *Melancholy in the Medieval World – The Christian, Jewish, and Muslim Traditions* (179-196). Tübingen: Mohr Siebeck

Post, W. (2011). *Acedia – Das Laster der Trägheit – Zur Geschichte der siebten Todsünde*. Freiburg: Herder

Pringent, H. (2009). *Melankoli – Bunalımın Başkalaşımları* (O. Türkay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Radden, J. (Ed.) (2000). *The Natur of Melancholy – from Aristotle to Kristeva* [Elektronik Sürüm]. Oxford: Oxford University Press

____ (2009). *Moody Minds Distempered – Essays on Melancholy and Depression* [Elektronik Sürüm]. Oxford: Oxford University Press

Reuther, L. *Alte Mythen – neue Gesichter Melancholie und Weiblichkeit im Wandel* (*1850-2005*). Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Dr. Phil. Der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes. Erişim: 03 Nisan 2011. http://scidok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2010/2698/pdf/Alte_Mythen09_1.pdf

Riemann, F. (1997). *Grundformen der Angst – Eine tiefenpsychologische Studie*. Münih: Ernst Reinhard Verlag

Röcke, W. (2008). *Liebe und Melancholie*. Erişim: 12 Nisan 2010. http://edoc.hu-berlin/documents/ovl/roecke-werner/PDF/Roecke.pdf

Rütten, T. (1992). *Demokrit – Lachender Philosoph und Sanguinischer Melancholicher*: *Eine pseudahippokratische Geschichte*. Leiden: E. J. Brill

____ (2008). On Melancholy. P. E. Pormann (Ed.). *Rufus' Legacy in the Psychopathological Literature of the (Early) Modern Period* (245-262). Tübingen: Mohr Siebeck

SANAT DÜNYAMIZ. (1994). "*Melankoli*". 56, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Saurer, E. (1992). Dynamik der Tradition. ─ Studien zur historischen Kulturforschung. R. van Dülmen (Ed.). *Religiöse Praxis und Sinneverwirrung – Kommentare zur religiösen Melancholiediskussio* (213-239). Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Schallenberg, P. (2007). Die sieben Todsünden – Über Laster und Tugenden in der modernen Gesellschaft. A. Bellebaum ve D. Herbers (Ed.). *Die sieben Todsünden – Geistesgeschichtliche und moraltheologische Einordnung* (21-28). Münster: Aschendorff Verlag

Schmidt, J. (2007). *Melancholy and the Care of the Soul – Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*. Hampshire: Ashgate

Schuster, E. (Ed.). (1992). *Das Bild vom Tod*. Recklinghausen: Aurel Bongers Verlag

Schuster, P.- K. (2006). Melancholie – Genie und Wahnsinn in der Kunst. J. Clair (Ed.). *Melencolia I – Dürer und seine Nachfolger* (s. 90-103). Berlin: Hatje Cantz

Sillem, P. (Ed.). (2006). *Melancholie oder Vom Glück, unglücklich zu sein – Ein Lesebuch*. Münih: dtv

Solomon, A. (2001). *Saturns Schatten – Die dunklen Welten der Depression*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

Starobinski, J. (2006). Melancholie oder vom Glück, unglücklich zu sein (3. bs.). P. Sillem (Ed.). *Demokrit Sprich Die melancholische Utopie des Robert Burton* (228-258). Münih: dtv

____ (2007). *Aynada Melankoli*. (M. E. Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

____ (2011). *Geschichte der Melancholiebehandlung*. Köln: August Verlag

Swain, S. (2008). On Melancholy. P. E. Pormann (Ed.). *Social Stress and Political Pressure On Melancholy in Context* (113-138). Tübingen: Mohr Siebeck

Teber, S. (2004). *Melankoli "normal bir anomali*". İstanbul: Say Yayınları

Theunissen, M. (1996). *Vorentwürfe von Moderne. – Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag

Toohey, P. (2008). On Melancholy. P. E. Pormann (Ed.). *Rufus of Ephesus and the Tradition of the Melancholy Thinker*' (221-243). Tübingen: Mohr Siebeck

Van der Eijk, P. J. (2008). On Melancholy P. E. Pormann (Ed.). *Rufus' On Melancholy and Its Philosophical Background* (159-178). Tübingen: Mohr Siebeck

Wagner-Egelhaaf, M. (1997). *Die Melancholie der Literatur – Diskurgeschichte und Textfiguration*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag

Walther, L. (Ed.). (1999). *Melancholie*. Leipzig: Reclam Verlag

Walker, A. (2001). *Das Problem XXX,1 – Die Melancholie der Philosophie*. Dissertation. Universität Wien

Wenzel, S. (1967). *The Sin of Sloth: Acedia - In Medival Thought and Literature*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press

6. Salgın ve Bulaşıcı Hastalıkların Tarihi

Aberth, J. (2005). *The Black Death – The Greath Mortality of* (*1348-1350*) *– A Brief History with Dokuments* [Elektronik Sürüm]. New York: Palgrave MacMillan

____ (2011). *Plagues in World History* [Elektronik Sürüm]. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Bergdoldt, K. (1992). Petrarca und die Pest [Elektronik Sürüm]. *Sudhoffs Archiv*, 76(H1), 63-73

____ (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). *Pestbeschreibung und Seuchentheorie bei Lukrez* (85-93). Münster: Lit Verlag

____ (2003). *Der schwarze Tod in Europa – Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*. Münih: C. H. Beck Verlag

____ (2004). Höhepunkte des Mitellalters. G. Scheibelreiter (Ed.). *Die Pest in Europa 1347-1349.* (166-174). Darmstadt: Primus Verlag

Bulst, N. (2003). Naturkatastrophen – Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Groh, D. Kempe, M. ve Mauelshagen, F. (Ed.). *Die Pest verstehen – Wahrnehmungen, Deutungen und Reaktionen im Mittelalter und in der Fühen Zeit.* (145-163). Tübingen: Gunter Narr Verlag

____ (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Der >Schwarze Tod< im 14. Jahrhundert.* (142-161). Stuttgart: Klett-Cotta

Byrne, J. P. (2004). *The Black Death* [Elektronik Sürüm]. Westport: Greenwood Press

____ (2006). *Daily Life during the Black Death* [Elektronik Sürüm]. Westport: Greenwood Press

____ (2012). *Encylopedia of the The Black Death* [Elektronik Sürüm]. Santa Barbara: ABC-CLIO

Cameron, A. (2005). *Procopius and The Sixth Century* [Elektronik Sürüm]. New York: Taylor & Francis e-Library

Cartwright, F. F. (1974). *Disease and History*. New York: Mentor

Defoe, D. (1894). *History of The Plague in London*. [Elektronik Sürüm]. New York: American Book Company

Ebstein, W. (1899). *Pest des Thukydides - Die Attische Seuche* [Elektronik Sürüm]. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke

Fößel, A. (1987). Der "Schwarze Tod" in Franken (1348-1350) [Elektronik Sürüm]. *Mittelungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 74, 1-75

Graus, F. (2002a). Ausgewählte Aufsätze (1959-1989). H.- J. Gilomen, P. Moraw ve R. C. Scwinges (Ed.). *Judenprogrome im 14. Jahrhundert: Der Schwarze Tod* (289-301). Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag

Groß-Albenhausen, K. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Seuchen im 3. Jahrhundert – ein methodisches Problem* (78-85). Stuttgart: Klett-Cotta

Hays, J. N. (2005). *Epidemics and Pandemics – Their Impacts on Human History* [Elektronik Sürüm]. Santa Barbara: ABC – CLIO

____ (2007). Plague and the End of Antiquity – The Pandemic of 541-750. (L.K. Little, Ed.) *Historians and Epidemics – Simple Questians, Complex Answers* (33-56) [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

____ (2009). *The Burders of Disease – Epidemics and Human Responce in Western History* [Elektronik Sürüm]. New Brunswick: Rutgers University Press

Hecker, J. F. K. (1832). *Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert* [Elektronik Sürüm]. Berlin: Verlag von Friedr. Aug. Herbig

Herden, R. - E. (2007). *Die Bevölkerungsentwicklung in der Geschichte*. Erişim: 10 Mayıs 2011.

http://www.berlininstitut.org/fileadmin/user_upload/handbuch_texte/pdf_Herden_Bevoelkerungsentwiklung_in_der_Geschichte.pdf

Herlihy, D. (2007). *Der schwarze Tod und die Verwandlung Europas*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach

Jäckel. D. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menscheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Judenmord-Geißler-Pest: Das Beispiel Straßurg 1349* (162-178). Stuttgart: Klett-Cotta

Jankrift, K. P. (2005a). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Epidemien im Hochmittelalter* (129-141). Stuttgart: Klett-Cotta

____ (2005b). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Die Pest im nahen Osten und in der mittelalterlichen arabischen Welt* (225-233). Stuttgart: Klett-Cotta

Kobes, J. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *>Pest< in der Hohen Kaiserzeit?* (66-77). Stuttgart: Klett-Cotta

Kohn, G. C. (Ed.) (2008). *Encyclopedia of Plague and Pestilence – From Ancient Times to the Present* [Elektronik Sürüm]. (3. bs.). New York: Facts On File, Inc.

Leppin, H. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas (M. Meier, Ed.). *Gregor der Große – Die heilsame Seuche* (108-116). Stuttgart: Klett-Cotta

Leven, K. H. (2000). Heilkunde und Hochkultur I – Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken zivilisationen des Mittelalters. A. Karenberg ve C. Leitz (Ed.). '*Das Einzige von allem, was wirklich jede Erwartung überstieg': Thukydides, Perikles und die Pest in Athen* (71-84). Münster: Lit Verlag

____ (2005b). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. (M. Meier, Ed.). *Von Ratten und Menschen – Pest, geschichte und das Problem der retrospektiven Diagnose* (11-32). Stuttgart: Klett-Cotta

____. (2005c). Gelehrter Aberglauben, abergläubische Gelehrte? – Michael Italikos, ein Amulett gegen die 'Pest' und die Medizin in Byzanz. *Zeitschrift des Mediävistenverbandes-Heilkunde im Mittelalter.* O. Riha (Ed.). 10(1), 53-63

Little, R. (2007). Plague and the End of Antiquity – The Pandemic of 541-750. (L. K. Little, Ed.) *Life and Afterlive of the First Plague Pandemic* (3-32) [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Meier, M. (2004). Gesundheit – Krankheit / Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. S. Florian ve K. P. Jankrift (Ed.). *Von prokop zu Gregor von Tours. Kultur- und mentalitäten-geschichtlich relevante Folgen der 'Pest' im 6. Jahrhundert* (19-40). Viyana: Böhlau Verlag

Meier, M. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas (M. Meier, Ed.). *»Hinzu kam auch noch die Pest…« - Die sogenante Justinianische Pest und ihre Folgen* (86-107). Stuttgart: Klett-Cotta

Mitchell-Boyask, R. (2008). *Plague and The Athenian Imagination – Drama, history and the cult of Asclepius* [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Münch, G. N. (1893). *Die Zaraath (Lepra) der hebräischen Bibel – Einleitung in die Geschichte des Aussatzes* [Elektronik Sürüm]. Hamburg: Verlag von Leopold Voss

Naphy, W. ve Spicer, A. (2006). *Der schwarze Tod – Die Pest in Europa*. Essen: Magnus Verlag

Nikiforuk, A. (2007). *Mahşerin Dördüncü Atlısı – Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi* (S. Erkanlı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları

Rosen, W. (2007). *Justinias's Flea – Plague, Empire, and The Brith of Europa* [Elektronik Sürüm]. Londra: Viking – Penguin Books Ltd.

Ruddiman, W.F. (2010). *Plows, Plagues and Petrolium – How Humans took Control of Climate* [Elektronik Sürüm]. Priceton and Oxford: Princeton University Press

Sallares, R. (2007). Plague and the End of Antiquity – The Pandemic of 541-750. (L. K. Little, Ed.) *Ecology, Evolution, and Epidemiology of Plaque* (231-289) [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Sarris, P. (2007). Plague and the End of Antiquity – The Pandemic of 541-750. (L.K. Little, Ed.) *bubonic Plague in Byzantium – The Evidence of Non-Literrary Sources* (119-132) [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Schelberg, A. (2000). *Leprosen in der Mittelalterlichen Gesellschaft – Physische Identitaet und Sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld Saekularer und Christlicher Wirklichkeitsdeutungen*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Erişim: 10 Aralık 2009. http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2003/schelberg/schelberg

____ *Die Hässlichkeit des kranken. Zur psychosozialen Bedeutung mittelaterlicher Schönheitsvorstellungen am Beispiel der Leprakranken*. Erişim: 03 Ekim 2010. http://www.uni-de/imperia/md/concent/persicuitas/schelberg.pdf

Schmitz, W. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Göttliche Strafe oder medizinischen Geschehen – Deutungen und Diagnosen der >Pest< in Athen* (*430-426 v.Chr.*). (44-65). Stuttgart: Klett-Cotta

Schreiber, W. ve Mathys, F. K. (1987). *Infectio – Infectious Diseases in the History of Medicine*. Basel: Editiones Roche

Seibel, V. (1857). *Die große Pest zur Zeit Justinians und die ihr voraus und zur Seite gehenden ungewöhnlichen Natur-Ereignisse* [Elektronik Sürüm]. Dillingen: A. Kranzle'schen Officin

____ (1868/69). *Die Epidemien-periode des fünften Jahrhunderts vor Christus und die gleichzeitigen ungewöhnlichen Natur-Ereignisse Mit besonderer berücksichtigung der attischen Pest* [Elektronik Sürüm]. Dillingen: A. Kranzle'schen Officin

Stathakopoulos, D. (2007). Plague and the End of Antiquity – The Pandemic of 541-750. (L. K. Little, Ed.) *Crime and Punishment – The Plague in the Byzantine Empire, 541-749* (99-118) [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Sticker, G. (1908-1910). *Abhandlung aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre – Die Pest*. 1. c. Giesen: Alfred Töpelmann Verlag

Strothmann, J. (2005). Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas. M. Meier (Ed.). *Der >Schwarze Tod< -Politische Folgen und die >Krise< des Spätmittelaters* (179-198). Stuttgart: Klett-Cotta

Vasold, M. (1991). *Pest, Not und schwere Plagen – Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute*. Münih: C. H. Beck Verlag

____ (2003). *Die Pest – Ende eines Mythos*. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag

7. Aykırı Olma Hallerini Farklı Boyutları ve Sonuçlarıyla (Disiplinler Arası) İrdeleyen Yazar ve Düşünürlerin Eserleri

Bergson, H (2006). *Gülme – Komiğin Anlamı üzerine Deneme.* (Y. Avunç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Bernnauer, J. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni – Bir Düşünce Etiğine Doğru* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Boyne, R. (2009). *Aklın Öteki Yüzü* (İ. Yılmaz, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları

Camus, A. (1974). *Uyumsuz Yaşama* (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları

Foucault, M. (1968) *Psychologie und Geisteskrankheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

____ (1991). *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere – XIX. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti* (E. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık

____ (1992a). *Deliliğin Tarihi*. 1. c. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi

____ (1992b). *Hapishanenin Doğuşu.* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi

____ (1993a). *Deliliğin Tarihi*. 2. c. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi

____ (1993b). *Deliliğin Tarihi*. 3. c. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi

____ (2000). *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* (M. Hesapçıoğlu, Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık

____ (2002). *Kliniğin Doğuşu* (T. Keşoğlu, Çev.). Ankara: Doruk Yayımcılık

____ (2005). *Büyük Kapatılma – Seçme Yazılar 3* (I. Ergüden ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

____ (2006). *Sonsuza Giden Dil – Seçme Yazılar 6* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

____ (2007). *Die Anormalen – Vorlesungen am Collège de France*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar – Ötekiliği Yorumlamak* (Çev. B. Özkul). İstanbul: Metis Yayınları

Sayar, K. (Ed.). (2001). *Ruh Hastalığını Anlamak*. İstanbul: Kaknüs Yayınları

Szasz, T. S. (2003). *The Myth of Mental Illness – Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York: Harper-Perennial

____ (2006) *Vahşi Dil – Tersinden Okumalar Lügatı* (M. Atalay, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları

____ (2007). *Deliliğin İmalatı* (G. Genç, Çev.). İstanbul: Yerdeniz Yayınları

____ (2012). *Psikoterapi Miti* (Y. P. Harunzade, Çev.). İstanbul: Goa Yayıncılık

Torrey, E. F. (2006). *Psikiyatrinin Ölümü.* (R. Pınar, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınları

8. Sanat ve Edebiyatta İntihar, Melankoli, Depresyon, Kaygı, Deha, Delilik, Cinlenme, Ölüm, Hastalıklar ve Tıp

Ackroyd, P. (2006). *Chatterton* (F. Elioğlu, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Albrecht Dürer – Das kleine Album. (1989). Herrsching: Manfred Pawlak Verlag

Batalille, G. (2004). *Edebiyat ve Kötülük* (A. Sönmezay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Behmoaras, L. (2001). *Mazhar Osman – Kapalı Kutudaki Fırtına*. İstanbul: Remzi Kitabevi

Ben Mehmed Siyah Kalem, İnsanlar ve Cinlerin Ustası. (2006). Kâzım Taşkent Sanat Galerisi'nde (01.09-20.10.2004) Tarihleri Arasında Düzenlenen Serginin Katalogu. (M. Haydaroğlu, Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Blake, W. (2008). *Mahsumiyet ve Tecrübe Şarkıları* (S. Özpalabıyıklar, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Blank, W. (2000). Mittelalterliche Menschenbilder. M. Neumeyer (Ed.). *Der Melancholiker typus in Mittelalterlichen Texten* (119-145). Regensburg: Friedrich PastetVerlag

Boswell, J. (1981). *Dr. Samuel Johnson – Leben und Meinungen*. Zürich: Diogenes Verlag

Büchner, G. (1985). *Lenz*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Büchsel, M. (2010). *Albrecht Dürers Stich Melencolia, I – Zeichen und Emotion. Logik einer Kunsthistorischen Debatte*. Münih: Wilhelm Fink Verlag

Camus, A. (1972). *Veba* (O. Akbal, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları

Diderot, D. (1991). *Rameau'nun Yeğeni* (A. Cemgil, Çev.). İstanbul: Engin Yayıncılık

____ (2002). *Rahibe* (A. Cemgil, Çev.). 4. bs. İstanbul: Engin Yayıncılık

Eagleton, T. (2012). *Tatlı Şiddet – Trajik Kavramı* (K. Tunca, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Elkeles, B. (1992). Heilkunde und Krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit – Studien am Granzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte. U. Benzenhöfer ve W. Kühlmann (Ed.). *Arzt und patient in der medizinischen Standesliteratur der Frühen Neuzeit* (131-143). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Engelhardt, D. (1992). Heilkunde und krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit – Studien am Granzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte. U. Benzenhöfer ve W. Kühlmann (Ed.). *Systematische Überlegungen zum Verhältnis von Medizin und Literatur im Zeitalter des Barock* (30-54). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Foscolo, U. (2010). *Jacopo Ortis'in Son Mektupları* (G. K. Ulusoy, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi Yayınları

Geismer, W. (2008). *Caspar Friedrich David*. Leipzig: E. A: Seemann Verlag

Goethe, J. W. (1973). *Genç Werther'in Acıları* (A. Gelen, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları

Greenblatt, S. (2001). *Shakespeare ve Kültür Birikimi* (N. Pelit, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Greiner, N. (2007). Melancholie und Heiterkeit. D. Borchmeyer (Ed.). *Melancholische Wege zur Heiterkeit – Shakespeares Narren im Zeitgenössischen Kontext* (107-149). Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH

Hagen, R. M. ve R. (1994). *Pieter Bruegel D. Ä. Um 1525-1568 – Bauern, Narren und Dämonen*. Köln: Benedikt Taschen Verlag

Holländer, E. (1903). *Die Medizin in der Klassischen Malerei* [Elektronik Sürüm]. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag

Honan, P. (2001). *Shakespeare: Bir Yaşam* (B. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Hölderlin, F. (1987). *Hyperion ya da Yunanistan'da Bir Yalnız*. (M. Togar, Çev.). İstanbul: Adam Yayınları

____ (2000). *Empedokles*. (İ. Z. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri

Hugo, V. (2013). *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü* (V. Yalçıntoklu). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Jacob-Friesen, H. (2007). Die sieben Todsünden – Über Laster und Tugenden in der modernen Gesellschaft. A. Bellebaum ve D. Herbers (Ed.). *Von der Psychomachie zum Psychothriller – Die sieben Todsünden in der Kunst* (29-85). Münster: Aschendorff Verlag

Könneker, B. (2000). Mittelalterliche Menschenbilder. M. Neumeyer (Ed.). *Der 'verkehrte' Mensch: Narren, 'dörper', Schwankhelden in Mittelalaterlichen Texten.* (147-172). Regensburg: Friedrich Pastet Verlag

Kristeva, J. (2004). *Korkunun Güçleri – İğrençlik Üzerine Deneme* (N. Tutal, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Lyons, A. S. ve Petrucelli II, R. Joseph (Ed.). (2003). *Die Geschichte der Medizin im Speigel der Kunst*. Köln: Dumont Verlag

Mauser, W. (1992). Heilkunde und krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit – Studien am Granzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte. U. Benzenhöfer ve W. Kühlmann (Ed.). *Die 'Balsam-Kraft' von inen –Dichtung und Diätetik am Beispiel des B. H. Broches* (299-329). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Melancholie - Genie und Wahnsinn in der Kunst. (2006). Ausstellungskatalog. (J. Clair, Ed.). Neue Nationalgalerie Berlin (17.02-07.05. 2006). Berlin

Meldini, P. (2003). *Melankoliye Panzehir* (M. Akdeniz, Çev.). İstanbul: Arion Yayınevi

Michałkova, J. (1991). *Nicolas Poussin*. Leipzig: E. A: Seemann Verlag

Moritz, K. P. (1991). *Anton Reisner*. Münih: dtv klassik

Pochat, G. (1999). Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. E. Vavra (Ed.). *Das Fremde im Spiegel der Kunst des Mittelalters* (113-146). Klagenfurt: Wieser Verlag

Rilke, R. M. (1982). *Malte Laurids Brigge'nin Notları* (B. Necatigil, Çev.). İstanbul: Adam Yayıncılık

Schmitt, W. (1992). Heilkunde und krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit – Studien am Granzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte. U. Benzenhöfer ve W. Kühlmann (Ed.). *Die darstellung der Geisteskranheit in der Barockliteratur* (s. 270-282). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Schneider, N. (1994). *Stilleben*. Köln: Benedikt Taschen Verlag

Schneider, M. (2006). *Hayali Ölümler* (P. Y. Akan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Schwarze Romantik - Von Goya bis Max Ernst (2013) Ausstellungskatalog. (F. Krämer, Ed.). Städel Museum Frankfurt am Main (22.09.2012-20.01.2013)

Shakespeare, W. (2006). *Macbeth* (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

____ (2008). *Hamlet* (S. Eyüboğlu, Çev.). 11. bs. İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

____ (2009). *Kral Lear* (Ö. Nutku, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

____ (2013). Venedik Taciri (Ö. Nutku, Çev.). İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları

Wieland, C. M. (1987). *Geschichte der Abderiten*. Hamburg: Rowohlt Verlag

Willemsen, R. (2007). *Der Selbstmord – Briefe, Manifeste, Literarische Texte*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

Wittenborn, D. (2009). *Farmakon* (G. Gündüç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Wölfflin, H. (1919). *Die Kunst Albrechts Dürer* [Elektronik Sürüm]. Münih: F. Bruchmann Verlag

Wunderlich, U. (2007). Das Königreich der Narren – Fasching im Mittelalter. J. Grabmayer (Ed.). *Wann und wie kommt der Narr in den Totentanz? – Ein überblick von den Angfängen bis Hans Holbein* (253-275). Klagenfurt: Kärnter Verlag

9. Diğer (Dinler Tarihi, Antropoloji, Ütopyalar, Masallar, Başvuru)

Adıvar, A. A. (2000). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. (6. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi

Aland, K. (1991). *Geschichte der Christenheit*. 2. c. Gütersloch: Gerd Mohn Verlag

AnaBritannica. 2000 yılı Edisyonu

Bahtin, M. (2005). *Rabelais ve Dünyası*. (Ç. Öztek, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Bandini, D. ve Bandini, G. (2000). *Who's Who im Himmel – Die Götterwelt von A-Z*. Münih: dtv

Barthold, W. ve Köprülü, F. (2004). *İslâm Medeniyeti Tarihi* (3. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları

Baytop, T. (1997). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu – Türk Dil Kurumu Yayınları No: 578

Bellinger, G. J. (1989). *Lexikon der Mythologie*. Münih: Dromer Knaur Verlag

Berns, J. – J. (1992). Heilkunde und krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit – Studien am Granzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte. U. Benzenhöfer ve W. Kühlmann (Ed.). *Utopie und Medizin – Der Staat der*

Gesunden und der gesunde Staat in utopischenn Entwürfen des 16. und 17. Jahrhunderts (55-93). Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Bezel, N. (1984). *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu* (*ters ütopyalar*). İstanbul: Say Yayınları

Biedermann, H. (1989). *Lexikon der Symbole*. Münih: Dromoer Knaur Verlag

____ (1993). *Daemonen, Geister, Dunkle Götter – Lexikon der furchterregenden mythischen Gestalten*. Bindlach: Gondrom Verlag

Binbir Gece Masalları. (1992). 14 c. (A. Ş. Onaran, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları

Blanshard, A. (2006). *Herkules – Aus dem Leben eines Helden*. Berlin: Parthas Verlag

Blumenthal, P. J. (2005). *Kaspar Hausers Geschwister – Auf der Suche nach dem wilden Menschen*. Münih: Piper Verlag

Bonnefoy, Y. (Ed.). (2000). *Mitolojiler Sözlüğü* (L. Yılmaz, Ed.). 2 c. Ankara: Dost Kitabevi

Bulfinch, T. (2011). *Bulfinch Mitolojisi* (E. Özer ve B. Özcangiller, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları

Bunge, G. (2012). *Gastrimargia – Wissen und Lehre der Wüstenväter von Essen und Fasten*. Berlin: Lit Verlag

Büchner, G. (1985). *Lenz*. Frankfurt am Main: Insel Verlag

Cotterell, A. (1990). *Die Welt der Mythen und Legenden*. Münih: Droemer Knaur

Cömert, B. (1999). *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: Ayraç Yayınevi

Çotuksöken, B. (1993). *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları

Derwahl, F. (Ed.) (2005). *Die lebenskunst der Wüstenwäter*. Münih: Pattloch.

Deschner, K. (1997). *Kriminalgeschichte des Christentums*. Hamburg: Rowohlt Verlag

Die Geschichte des Christentums – Religion, Politik, Kultur. (2003). 1. c. (*Die Zeit des Anfangs – bis 250*). Freiburg: Herder Verlag

Die Geschichte des Christentums – Religion, Politik, Kultur. (1996). 2. c. (*Das Entstehen der einen Christenheit; 250-430*). Freiburg: Herder Verlag

Die Geschichte des Christentums – Religion, Politik, Kultur. (2010). 3. c. (*Der lateinische Westen und der byzantinische Osten; 431-642*). Freiburg: Herder Verlag

Die Geschichte des Christentums – Religion, Politik, Kultur. (2010). 4. c. (*Bischöfe, Mönche und Kaiser; 642-1054*). Freiburg: Herder Verlag

Dignas, B. (2007). A Companion to Greek Religion, D. Ogden (Ed.). *A Day in the Life of a Greek Sanctuary* (163-177) [Elektronik Sürüm]. Oxford: Blackwell Publishing

Duden. (1982). *Das Fremdwörterbuch*. Mannheim: Duden Verlag

Dürüşken. Ç. (2000). *Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları

____ (2003). *Paulus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları*. İstanbul: Homer Kitabevi

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi – Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. 2. c. İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Enç, M. (1980). *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları

Estin, C. ve Laporte, H. (2002). *Yunan ve Roma Mitolojisi*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları

Fichtinger, C. (1995). *Lexikon der Heiligen und Päpste*. Frankfurt am Main: Ullstein Verlag

Frazer, J. G. (1991). *Altın Dal. ─ Dinin ve Folklorun Kökenleri*. 1. c. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi

____ (1992) *Altın Dal ─ Dinin ve Folklorun Kökenleri*. 2. c. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi

Geger, B. T. (2010). *To Live and Die in the Society of Jesus: The Idea of Perseverance in the Jesuit Constitutions*. Tesis para la obtención del grado de Doctor

Gökberk, M. (2008). *Felsefe Tarihi*. (18. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi

Göktürk, A. (1982). *Ada - İngiliz Yazınında Ada Kavramı*. İstanbul: Adam Yayınları

Grabner-Haider, A. (2007). *Die Großen Ordensgründer*. Wiesbaden: Marix Verlag

Groen, B. (t.y.) *Liturgie mit Kranken und Sterbenden*. Erişim: 03 Mart 2010. http://www-theol.uni-graz.at/cms/dokumente

Hançerlioğlu, O. (2000a). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi

____ (2000b). *İslam İnançları Sözlüğü*. (3. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi

____ (2003). *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi

Hansen, W. (2004). *Handbook of Classical Mythology* [Elektronik Sürüm]. Santa Barbara: ABC-CLIO

Harmless, W. (2004). *An Introduction to the Literature of Early Monasticism* [Elektronik Sürüm]. New York: Oxford University Press

Hawel, P. (1997). *Zwischen Wüste und Welt – Das Mönchtum im Abendland.* Münih: Kösel Verlag

Holden, W. D. (2012). *The Christian Ascetic Tradition on dejection and despondency*. Erişim: 19 Ocak 2012. www. ocampr.files.wordpress.com/…/the-christian…pdf.

Holze, H. (1992). *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum – Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht

Irwin, R. (2007). *Elhamra* (F. Uslu, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

İslam Ansiklopedisi. (1997). Leyden Baskısı

Jameson, F. (2009). *Ütopya Denen Arzu* (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları

Jenal, G. (2004). Höhepunkte des Mitellalters. G. Scheibelreiter (Ed.). *Von Benedikt von Nursia zu den Benediktinern ca. 530-816* (33-47). Darmstadt: Primus Verlag

Kee, H. C. (2005). *Medicin, Miracle and Magic* [Elektronik Sürüm]. Cambridge: Cambridge University Press

Kluge, F. (2011). *Etymologisches Wörterbuch*. Berlin: De Gruyter Verlag

Kollmann, B. (2011). *Neutestamentliche Wundergeschichten – Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis*. (3. bs.). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer

Koyre, A. (2000). *Bilim Tarihi Yazıları*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları

Kuhn, T.S. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (8. bs.). (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları

Kumar, K. (2005). *Ütopyacılık*. (A Somel, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi Yayınları

Kutsal Kitap Dizini. (2004). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Lang, B. (2006). Arbeit im Mittelalter – Vorstellungen und Wirklichkeiten. V. Postel (Ed.). *Der arbeitende Mensch in der Bibel* (35-56). Berlin: Akademie Verlag

Le Breton, D. (2005). *Acının Antropolojisi* (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık

Lexikon des Mittelalters. (1989). 10 c. Münih: Artemis Verlag

Lexikon für Teologie und Kirche. (1995). 3. c. (3. bs.). Freiburg: Herder Verlag

Levi, P. (1987). *Eski Yunan – Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*. 3. c. (N. Erdilek, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları

Luck G. (1990). *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Lurker, M. (1989). *Lexikon der Götter und Dämonen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Lust und Laster – Die 7 Todsünden von Dürer bis Nauman. (2010). Kusntmuseum Bern und Zentrum Paul Klee Bern (15.10.2010-20.02.2011) Ostfildern: Hatje Cantz Verlag

Manguel, A. (2000). *Eine Geschichte des Lesens*. Hamburg: Rowohlt Tasenbuch Verlag

____ (2008). *Geceleyin Kütüphane* (Çev. D. Şendil). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Morris, J. M. ve Kross, A. L. (2009). *Utopianism* [Elektronik Sürüm]. Lanham: The Screcow Press Inc.

Möller, C. (Ed.). (1994). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts – Von Hiob bis Thomas von Kempen*. I. c. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht

Nigg, W. (1953). *Vom Geheimnis der Mönche*. Zürich: Artemis Verlag

Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 c. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

Peterich, E. ve Grimal, P. (2000). *Götter und Helden – Die klassischen Mythen und Sagen der Griechen, Römer und Germanen*. Münih: dtv

Pitte, J.-R. (2006). *Şarap ve Din* (E. Özdoğan, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi

Pleij, H. (2000). Der Traum vom Schlaraffenland. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Pontig, C. (2000). *Dünyanın Yeşil Tarihi – Çevre ve Büyük Uygarlıkların Çöküşü* (A. Başcı-Sander, Çev.). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi

Prinz, F. (2003). *Das wahre Leben Der Heiligen – Zwölf historische Portraits von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi*. Münih: C. H. Beck Verlag

Propylän Weltgeschichte. (1991). *Griechenland – Die hellenistische Welt*, 3 c. (G. Mann ve A. Heuß, Ed.). Berlin: Propyläen Verlag

Richter, D. (1995). Schlaraffenland – Geschichte einer populären Utopie. Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Richter, G. ve Ulrich, G. (1998). *Lexikon der Mythologie – Götter, Helden, Heilige*. Münih: Seehamer Verlag

Riot-Sarcey, M., Bouchet, T. ve Picon, A. (2003). *Ütopyalar Sözlüğü* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık

Salin, E. (1921). *Platon und die griechische Utopie* [Elektronik Sürüm]. Münih: Verlag von Duncker &Humblot

Salzer, A. ve Tunk, E. von. (t.y.). *Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur*, 6 c. Köln: Naumann & Göbel

Schimmel, A. (2005). *Halifenin Rüyaları – İslamda Rüya ve Rüya Tabiri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Schölderle, T. (2011). *Utopia und Utopie – Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff*. Baden-Baden: Nomos Verlag

____ (2012). *Geschichte der Utopie*. Viyana: Böhlau Verlag

Schweiger, G. (Ed.) (1994). *Mönchtum, Orden, Klöster*. (2 bs.). Münih: C. H. Beck Verlag

Seibt, F. (2001). *Utopica – Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit*. Münih: Orbis Verlag

Silem, P. (Ed.). (2006) Melancholie oder Vom Glück, unglücklich zu sein. (3. bs.). *Aus der >Enzyklopädie der lauteren Brüder<* (31-33). Münih: dtv

Shklar, J. (1965). The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. *Daedalus Vol. 94*. (*2*), 367-381

Sölle, D. ve Scottroff, L. (2001). *Jesus von Nazaret*. Münih: dtv

Stamer, B. ve Zingsem, V. (2001). *Schlangenfrau und Chaosdrache in Märchen, Mythos und Kunst – Schlangen- und Drachensymbolik im Kulturvergleich*. Stuttgart: Kreuz Verlag

Steimer, B. (Ed.). (2011). *Lexikon der Heiligen*. Freiburg: Herder Verlag

Tandaçgüneş, N. (2013). *Ütopya – Antiçağ'dan Günümüze* "*Mutluluk Vadi*". İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Thomson, G. (1997). *İlk Filozoflar – Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi

Toman, R. (Ed.) (2007). Die Kunst des Barock. Postdam: H. f. Ulmann

The Oxford Universal Dictionary. (1965). Londra

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Urban, A. J. ve Bexten, M. (Ed.) (2007). *Kleines Liturgisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder Verlag

Urgan, M. (1984). *Edebiyatta Ütopya ve Thomas More*. İstanbul: Adam Yayınları

Vernant, J.-P. (2011). *Pandora – İlk Kadın* (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Yöndemli, F. (2004). *Tarih Öncesinden Günümüze Yılan*. Ankara: Pramit Yayıncılık

http://www.klosterettal.de/BenediktvonNursia/sites/regula/vitabenedicti_rb_kapuebersicht.html (Erişim: 12 Şubat 2011)

http://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm (*Bibliothek der Kirchenväter*) (Erişim: 10 Mayıs 2009)

http://www.heiligenlexikon.de/BiographienJ/Johannes_Cassianus.html (Erişim: 20 Şubat 2011)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Haydar Akın
Doğum Yeri ve Tarihi : Kilis - 15.02.1960

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Gazi Üniversitesi Ekonomi Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi : Viyana Ekonomi Üniversitesi
Hacettepe Üniversitesi
Bildiği Yabancı Diller :
Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar : Hazine Müsteşarlığı

İletişim

E-Posta Adresi : haydar.akin@gmail.com

Tarih : 13.03.2014