



**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**M.Ö. 1. BİNDE ANADOLU'DA ÖLÜM RİTÜELLERİ VE
KADIN**

Doktora Tezi

Özge YILDIZ AYDOĞAN

Arkeoloji Anabilim Dalı

İZMİR

2019

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

**M.Ö. 1. BİNDE ANADOLU'DA ÖLÜM RİTÜELLERİ VE
KADIN**

Doktora Tezi

Özge YILDIZ AYDOĞAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gürcan POLAT

Arkeoloji Anabilim Dalı

Klasik Arkeoloji Doktora Programı

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “M.Ö. 1. Binde Anadolu’da Ölüm Ritüelleri ve Kadın” adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Özge YILDIZ AYDOĞAN



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Özge YILDIZ AYDOĞAN
Numarası : 92110005721
Anabilim Dalı : Arkeoloji (Klasik Arkeoloji Programı)
Tez Başlığı (Türkçe) : M.Ö. Birinci Binde Anadolu'da Ölüm Ritüelleri ve Kadın
Tez Başlığı (İngilizce) : Death Rituals and Women in Anatolia in the First Millennium BC.
Tez Savunma Tarihi : 12.07.2019
Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık:

JÜRİ ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Gürcan POLAT
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Hale OKÇAY
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Yasemin POLAT
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Binnur GÜRLER
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Dr. Öğr. Üyesi Kahraman YAĞIZ
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle ☒
Oy çokluğuyla ☐

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Doktora programlarında düzeltme alan öğrencinin 6 (altı) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

ÖNSÖZ

Bu çalışma aslında, temelde arkeoloji bilimini yaşayarak öğrenmeye başladığım ilk kazı deneyimimle, 2000 yılında oluşmaya başladı. Arkeolojik bakış açımın oluşmaya başladığı ilk alan bir nekropolis alanıydı ve ilk kez burada, antropolog araştırmacıların çalışma süreçlerine dâhil olmuştum. Arkeoloji bölümündeki lisans öğrenimimin ilk yılında, umduğundan farklı bir eğitim sistemi ile karşı karşıya kalmıştım. Derslerde karşılaştığım malzeme odaklı yaklaşımda, bu materyallere verilen önem kadar, bu malzemeleri ortaya çıkaran insana verilmesi gereken ilginin eksikliği, dikkatimi çekti. Bu eksikliği, antropoloji bilimindeki insan odaklı eğitim ile doldurabileceğimi düşünerek, yüksek lisansımı “Fizik Antropoloji” bölümünde yapmaya karar verdim. Yüksek lisans aşamasında almış olduğum eğitim, bana bu doktora tezi konusunu değerlendirebilme deneyimi ve kabiliyeti kazandırdı.

Bu tezin konusunu ise babama borçluyum. Hayatımda büyük yere ve değere sahip olan babamı kaybetmem, ölüm olgusu üzerinde düşünme ve ölümü mantıksal bir çerçevede düşünebilme zorunluluğu geliştirmeme neden oldu. Aksi takdirde, yaşamdaki en büyük desteğimden ayrı kalmanın yükü, taşıyamayacağım kadar ağır gelebilirdi. Bir başka deyişle bu tezin oluşum süreci, aslında ölümün varlığına ilişkin anlam veremeyen akıl halinden, ölümün herkesi bekleyen son olduğu fikrini içselleştiren ve ona kültürel yapıyı oluşturan bir olgu olarak bakabilen akıl haline gelebilme serüvenimdir.

Tezin yazılıp bitirilmiş olması, elbette bu konunun tüm yönleriyle ele alınıp tamamlanmış olduğu anlamına gelmemektedir. Bu çalışma, Anadolu’nun batısındaki ve doğusundaki kültürlerde kadınının yerinin anlaşılması için yapılan çalışmaların bolluğu arasında, Anadolu’nun eksikliğini biraz da olsa kapatma çabasına hizmet etmişse, amacına ulaşmış sayılabilir.

ÖZET

Ölüm, insanın kendine özgü niteliği olan kültürü ile birlikte, zaman içinde farklı bir şekilde değerlendirilen ve tepki verilen bir olay haline gelmiştir. Kültürü oluşturan, elbette ki çevre koşulları aracılığıyla uyum sağlanan doğa ve insandır. Ancak içinde kültürün şekillendiği toplumu oluşturan bugünün insanıyken, kültürü oluşturan tarafın her zaman önceki nesiller olduğu da unutulmamalıdır. Dolayısıyla yemek, giyim, ya da ölü gömme olsun, herhangi bir kültürün oluşumu sırasında devreye giren faktörlerin ortaya çıkarılması için, bugünün değil, geçmişin insanların davranışlarının neden ve sonuçları anlaşılmalıdır.

Bu nedenle bu çalışmada, arkeolojik çalışmaların yapıldığı yerleşimlerde yaşayan toplumun genelinde, özel olarak kadının ölüm olgusu içinde nasıl bir yerde durduğunun araştırılması yoluyla, Anadolu'daki kadının yaşadığı süreç, ölü gömme gelenekleri üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla ölüm olgusunun M.Ö. 1. bin yıl içinde kadının üzerinden değerlendirilmesi sürecinde ikonografik, etnografik, antropolojik, epigrafik, mitolojik ve arkeolojik veriler kullanılmıştır.

Kültürün oluşum serüveni içinde uzun bir süre rol almış yerlerden biri olan ve dünyada doğrudan doğru ve batı kültürleri arasındaki birleştirici konumuyla kimlik kazanmış Anadolu'da, kadına ilişkin yapılmış bilimsel araştırmaların azlığı, dikkat çekicidir. Yunanistan ile Mezopotamya olarak da değerlendirilen Yakın Doğu kültürleri içinde kadına yönelik yapılmış olan araştırmaların çeşitliliği, Anadolu'daki kadınlara ilişkin çalışmaların yetersizliği ile büyük bir tezat oluşturmaktadır.

Anadolu'nun da bir parçası olduğu coğrafyanın bir bütün olarak algılanmasında büyük bir boşluk yaratan bir eksikliğin doldurulmaya çalışılması amacıyla bu tez oluşturulmuştur. Çalışmanın Giriş bölümünde öncelikle takip edilen yol aktarılmış; Arkeoloji biliminde takip edilen geleneksel yöntemlere yöneltilecek temel eleştirel yaklaşımlara değinilmiş; bu eleştirel yorumlar üzerinden, çalışmanın yordamınca konunun işleyişine katkısı olacağı düşünülen yaklaşımlar paylaşılmıştır. Bu konu irdelenirken, 1980'lerde gelişmeye başlayan Yeni Arkeoloji akımının izlediği yolun, eldeki mevcut çalışmanın izleyeceği yolu en kapsamlı şekilde açıkladığı görülmüş, bu

akımın aydınlatmayı amaçladığı konuları ele alış tarzı, bu araştırmanın yazarı tarafından da takip edilmiştir.

Sonraki bölümde ise ölüm kavramı ve insanlardaki ölüm algısı üzerinde durulmuştur. Gömülerde yaş, cinsiyet ve sosyal kimliğe dair ipuçlarının birlikte değerlendirildiği demografik özelliklerle mezara ilişkin maddi ölçütler dikkate alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümündeyse, gömü uygulamalarının kronolojik gelişiminden bahsedildikten sonra, Anadolu'daki en erken gömü örnekleri ele alınmış, ölü gömme geleneklerinin Anadolu'daki temsilcilerine yaklaşılrken hangi kriterlere neden başvurulması gerektiğine yönelik teknik konular ele alınmıştır. Önceki bölümde yapılmış çalışmaların değerlendirilmesi yoluyla uygun görülüp ortaya çıkarılan kriterler, bu bölümde kullanılmıştır.

Çalışmanın bulgular kısmını oluşturan ve 19 yerleşimden ele geçmiş 69 kadın 68 erkek bireyin oluşturduğu toplam 137 bireyden oluşan örneklem grubu, öncelikle kronolojik bir gruptandırılmaya tabi tutulmuştur. Böylelikle dönemler boyunca mezar tipleri açısından herhangi bir değişimin olup olmadığı belirlenmiştir. Daha sonra mezar tipleri cinsiyetlere göre ayrılarak ele alınmış, en son aşamada ise buluntular üzerinden cinsiyetler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konmuştur.

Ölümün maddi kalıntılarının ele geçtiği mezarın oluşturulması ve mezara konma aşamaları buluntular aracılığıyla tekrar yapılandırılabiliriyken, gömü öncesi pratiklerin ve önceliklerin belirlenebilmesi için buluntular yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle günlük hayatı yansıtan yazılı kaynaklardan ve tiyatro eserlerinden elde edilebilen bilgilerin değerlendirilmesi yoluyla bu eksikliğin doldurulmasının mümkün olabileceği düşünülmüş ve araştırmada bu fikir doğrultusunda ilerlenmiştir.

Nitekim bu çalışmayla, oyunlarda sıklıkla vurgulanan uygulamaların ölü gömme uygulamalarının öncesine ve sonrasına ilişkin bazı veriler elde edilebilmiştir. Bu uygulamanın düşünsel bağlamda takip edilebilecek bazı sıralamaları, incelenen eserlerden elde edilmiş olan verilerle ve elbette hayal gücü sınırları çerçevesinde, canlandırabilme amacına ulaşmak mümkün olabilmıştır.

ABSTRACT

Death, together with the culture of human being, has become an event that is evaluated and reacted differently in time. What constitutes culture is of course nature and human being who are harmonized through environmental conditions. However, it should not be forgotten that while it's the people of today that shapes the culture, it is always the previous generations that built the society. Therefore, the causes and consequences of the behavior of people of the past, not of today, should be understood to reveal the factors that come into play during the formation of any culture, whether it be food, clothing, or burial.

For this reason, in this study, it is tried to understand the process of the woman in Anatolia by burial traditions. For this purpose, iconographic, ethnographic, anthropological, epigraphic, mythological and archaeological data were used during the evaluation of women over the first millennium B.C.

The lack of scientific research on women is remarkable in Anatolia, one of the places that have been involved in the formation of culture for a long time and gained identity with its unifying position directly between eastern and western cultures in the world. The diversity of studies conducted on women in the Near Eastern cultures, which are also considered as Greece and Mesopotamia, contrasts with the inadequacy of studies on women in Anatolia.

This thesis was created in order to fill a deficiency that creates a big gap in the perception of the geography where Anatolia is a part as a whole. In the introductory part of the study, the main critical approaches to traditional methods followed in archeology are mentioned. Through these critical interpretations, approaches that are thought to contribute to the subject are shared. While examining this issue, the path of New Archeology movement that started to develop in the 1980s was used to explain the current study in the most comprehensive way. In the next section, the concept of death and the perception of death in humans are emphasized. The demographic characteristics and the criterion regarding the grave were taken into consideration, where clues regarding age, gender and social identity were evaluated together.

In the second part of the study, after mentioning the chronological development of burial practices, the earliest examples of burials in Anatolia and technical issues about why criteria should be used when approaching the representatives of dead burial traditions in Anatolia were discussed. The criteria that were deemed appropriate through the evaluation of the previous studies were used in this section.

The sample group which consisted of a total of 137 individuals (69 female and 68 male individuals) constituted the findings part of the study. They were seized from 19 settlements which were grouped chronologically. Thus, it was determined whether there was any change in grave types during the periods. Later on, the tomb types were separated by gender, and in the last stage, similarities and differences between the sexes were revealed through the finds.

While the tombs where the material remains of death have been recovered and the burials can be reconstructed through the findings. All of the findings are insufficient to determine the pre-burial process. For this reason, it was thought that it would be possible to fill this deficiency through written sources and theater works that reflected daily life. The research has progressed in line with this idea.

As a matter of fact, certain findings on pre and post stages of burial rituals, were obtained through theater plays. By following the data in the intellectual context and of course within the limits of imagination, the aim of reviving some of the sequences of this application was made possible.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ	x
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: ÖLÜM ALGISI VE KÜLTÜR İÇİNDEKİ KONUMU	23
1.1. Öte Dünya Algılayışı Üzerine Örnekler	28
<i>1.1.1. Yaşam İçinde Ölüm .</i>	30
<i>1.1.2. Ölüm ve Yolculuk</i>	30
<i>1.1.3. Ölüm ve Dönüşüm</i>	34
1.2. Ölü Gömme Ritüelleri Üzerine Örnekler	37
1.3. Ölü Gömme Ritüellerinde Cinsiyet Faktörü	54
1.4. Ölü Gömme Ritüellerinde Statü Faktörü	60
1.5. Gömülerin Yorumlanmasında Arkeolojinin Yeri	63
BÖLÜM 2: GÖMÜ UYGULAMALARININ KISA TARİHÇESİ VE ANADOLU'DAKİ YANSIMALARI	66
2.1. Konu, Sorun ve Amaç	76
<i>2.1.1. Gömü Tipi</i>	78
<i>2.1.2. Mezarın Konumu</i>	81
<i>2.1.3. Mezar Yapısının Niteliği</i>	83
<i>2.1.4. Mezar İçindeki Maddi Öğelerin Niteliği</i>	85
<i>2.1.5. Gömü Uygulaması Sırasında Harcanan Emek</i>	86
<i>2.1.6. Mezar İçinde Bireyin Yatırılış Pozisyonu .</i>	87
2.2. Gömülerin Yorumlanmasında Antropolojinin Yeri	89
2.3. Türkiye’de Kadına Yönelik Yapılmış Arkeolojik Çalışmalar	91
2.4. Tez Bulgularının Değerlendirilmesi	97
<i>2.4.1. Geometrik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri</i>	102
<i>2.4.2. Arkaik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri</i>	104
<i>2.4.3. Klasik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri</i>	107
<i>2.4.4. Hellenistik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri</i>	109

2.4.5. Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Karşılaşılan Mezar Tipleri	114
2.5. Cinsiyet Faktörüne Göre Mezar Buluntuları	116
2.5.1. Geometrik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi	119
2.5.2. Arkaik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi	121
2.5.3. Klasik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi	125
2.5.4. Hellenistik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi.....	128
2.5.5. Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi	130
BÖLÜM 3: ÖLÜM RİTÜELLERİNE İLİŞKİN EPİGRAFİK VERİLERDE KADI.....	133
3.1. Söylenceler	135
3.2. Tragedyalar	143
3.2.1. Tragedyanın Kökeni	145
3.2.2. Aiskhylos (≈ M.Ö. 525 - M.Ö. 445)	150
3.2.2.1 Zincire Vurulmuş Prometheus (≈ M.Ö. 455)	151
3.2.2.2 Yakarıcılar (≈ M.Ö. 463)	152
3.2.2.3 Thebai'ye Karşı Yediler (≈ M.Ö. 467)	153
3.2.2.4 Persler (≈ M.Ö. 472)	155
3.2.2.5. Oresteia Trilogyası (M.Ö. 458)	157
3.2.2.5.1. Agamemnon	157
3.2.2.5.2. Khoephoroi.	159
3.2.2.5.3. Eumenides	161
3.2.3. Sophokles (≈ M.Ö. 495 - M.Ö. 406)	162
3.2.3.1. Aias (M.Ö. 443)	164
3.2.3.2. Antigone (M.Ö. 442)	165
3.2.3.3. Kral Oidipus (M.Ö. 426).	168
3.2.3.4. Trakhisli Kadınlar (M.Ö. 429-425).	168
3.2.3.5. Elektra (M.Ö. 420-410).	169
3.2.3.6. Philoktetes (M.Ö. 409).	175
3.2.3.7. Oidipus Kolonos'ta (M.Ö. 401).	175
3.2.4. Euripides (≈ M.Ö. 485 – 407)	179
3.2.4.1. Alkestis (M.Ö. 438).....	181
3.2.4.2. Elektra (M.Ö. 413)	185

3.2.4.3. <i>Orestes</i> (M.Ö. 408)	188
3.2.4.4. <i>Iphigenia Aulis'te</i> (M.Ö. 413).....	191
3.2.4.5. <i>Iphigenia Tauris'te</i> (M.Ö. 414)	193
3.2.4.6. <i>Troialı Kadınlar</i> (M.Ö. 415)	195
3.2.4.7. <i>Bakkhalar</i> (M.Ö. 406)	201
3.2.4.8. <i>Ion</i> (M.Ö. 411).....	202
3.2.4.9. <i>Medea</i> (M.Ö. 431)	202
3.2.4.10. <i>Fenikeli Genç Kızlar</i> (M.Ö. 409) ..	206
3.2.4.11. <i>Phaedria</i> (Yakarıcılar) (M.Ö. 423)	208
3.2.4.12. <i>Hippolythos</i> (M.Ö. 428).....	210
3.2.4.13. <i>Hekabe</i> (M.Ö. 425)	212
3.2.4.14. <i>Çıldırılmış Herakles</i> (M.Ö. 420) ..	216
3.2.4.15. <i>Herakles'in Çocukları</i> (M.Ö. 429) .	217
3.2.4.16. <i>Helen</i> (M.Ö. 412).....	218
3.2.4.17. <i>Andromakhe</i> (M.Ö. 430-424).....	219
3.3. Komedya	222
3.3.1. <i>Komedyanın Kısa Tarihçesi</i>	222
3.3.1.1. <i>Eski Komedya Dönemi</i>	222
3.3.1.1.1. <i>Aristophanes</i> (≈ M.Ö. 450 – 385) .	224
3.3.1.1.1.1. <i>Bariş</i> (M.Ö. 421)	225
3.3.1.1.1.2. <i>Kadınlar Savaşı/Lysistrata</i> (M.Ö. 411)	226
3.3.1.1.1.3 <i>Kurbağalar</i> (M.Ö. 405) ..	231
3.3.1.1.1.4. <i>Thesmophoriazusai</i> (M.Ö. 411)	232
3.3.1.1.1.5. <i>Ekklesiazusai</i> (M.Ö. 392).....	232
3.3.1.2. <i>Yeni Komedya Dönemi</i>	234
3.3.1.2.1. <i>Menander</i> (≈ M.Ö. 342 – 290)	234
3.3.1.2.1.1. <i>Samoslu Kadınlar</i> (≈ M.Ö. 315).....	235
3.3.1.2.2. <i>Plautus</i> (≈ M.Ö. 254-184)	235
3.3.1.2.2.1. <i>Casina</i> (≈ M.Ö. 185)	236
3.3.1.2.3. <i>Terentius</i> (≈ M.Ö. 190– 159) .	238

3.3.1.2.3.1. <i>Hekyra (M.Ö. 160)</i>	238
3.4. Bölüm Sonuç Değerlendirmesi	239
3.4.1. <i>Kadın Yaşantısına İlişkin Veriler</i>	240
3.4.2. <i>Ölü Gömme Ritüellerine İlişkin Veriler</i>	244
3.4.2.1. <i>Mezar Sunuları</i>	249
3.4.2.2. <i>Üzüntünün Gösteriliş Şekli</i>	252
3.4.2.3. <i>Ölülerle Konuşma ve Ruh İnancı</i>	252
3.4.2.4. <i>Kremasyon ve Ortak Mezar Olgusu</i>	254
3.4.2.5. <i>Ölüm ve Evlilik (Dexiosis)</i>	257
3.4.2.6. <i>Ölünün Onurlandırılması/Cezalandırılması</i>	258
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	260
Eleştiriler ve Öneriler	274
KAYNAKLAR DİZİNİ	277
EK A MEZAR KATALOĞU	311
EK B GRAFİKLER	345
TEŞEKKÜR	359
ÖZGEÇMİŞ.....	361

ŞEKİLLER LİSTESİ

Sayfa

1-	Grafik 1: Dönemlere Göre İncelenen Toplam Mezar Sayısı	100
2-	Grafik 2: İncelenen Mezar Tiplerinin Dönemlere Göre Dağılımı	101
3-	Grafik 3: Geometrik Dönemde Görülen Mezar Tipleri	104
4-	Grafik 4: Arkaik Dönemde Görülen Mezar Tipleri	107
5-	Grafik 5: Klasik Dönemde Görülen Mezar Tipleri	109
6-	Grafik 6: Hellenistik Dönemde Görülen Mezar Tipleri	110
7-	Grafik 7: Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Görülen Mezar Tipleri	116
8-	Grafik 8: Dönemlere Göre Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı	346
9-	Grafik 9: Geometrik Dönemde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı	347
10-	Grafik 10: Arkaik Dönemde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı	348
11-	Grafik 11: Klasik Dönemde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı	349
12-	Grafik 12: Hellenistik Dönemde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı	350
13-	Grafik 13: Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı	351
14-	Grafik 14: Dönemlere Göre Mezar Buluntularının Mevcut Olma Durumu	352
15-	Grafik 15: Dönemlere Göre Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı	353
16-	Grafik 16: Geometrik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı	354
17-	Grafik 17: Arkaik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı	355
18-	Grafik 18: Klasik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı	356
19-	Grafik 19: Hellenistik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı	357
20-	Grafik 20: Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı	358

GİRİŞ

“M.Ö. 1. Binde Anadolu’da Ölüm Ritüelleri ve Kadın” adlı çalışma, söz konusu dönem içinde Anadolu’da mevcut bulunan kültürlerdeki ölüm ritüelleri ve ilişkili buluntular ile birlikte epigrafik verilerden de yararlanmak sureti ile kadının toplum içindeki yerini aydınlatmaya yönelik amaç doğrultusunda ilerlemiştir.

Genel olarak, ölüm ve kadına dair çalışmaların çoğunda, konuya yalnızca malzeme bazında yaklaşılacak sureti ile konunun kapsamında/işlenmesinde, isteyerek ya da istemeyerek bir daralmaya meydan verilmektedir. Bununla birlikte ölüm olgusu ve yaşayan bireyler tarafından algılanması, yalnızca malzeme üzerine odaklı incelemelerle ortaya koyulamayacak kadar geniş kapsamlı bir araştırma konusu olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle hem ölüm olgusuna hem de kadının kültürel bağlamda çalışılmasına yönelik yapılmış olan çalışmalar ve bu çalışmaların günümüze yansımaları, bu tezin ilk bölümünde öncelikli olarak ele alınmıştır.

İnsanla ve insanın belli durumlar karşısında ortaya koyduğu belirli davranış örüntüleriyle oluşturduğu kültürle ilişkili yapılmış olan tüm bilimsel çalışmalarda olduğu gibi bu çalışmada da felsefi, epigrafik, arkeolojik, etnoarkeolojik, antropolojik ve sosyolojik alanlarda ölüme ve kadına dair yapılmış olan çalışmalar ele alınmıştır. Böylelikle araştırılacak olan konunun disiplinler arası değerlendirilmesiyle, bu konuyla ilişkili daha kapsamlı yorumların ortaya koyulması amaçlanmıştır. Bu çalışmanın tüm Anadolu’yu kapsamaması ve spesifik bir yerleşimle sınırlı olmaması nedeniyle, kapsamı içindeki savların ortaya koyulması ve tartışılması aşamasında, çoğunlukla karşılaştırma amaçlı literatür araştırması yapılması kesin bir gereklilik olarak kabul edilmiş ve bu yol takip edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın genel olarak bir literatür oluşturma amacına hizmet ettiği de söylenebilir.

Bir bütün olarak Anadolu’nun genel yapısının değerlendirilmesi için, çalışmanın kronolojik bir biçimde ele alınması ve bu süreçte çevre kültürlerle ilişkilerin ortaya koyulması, ritüellerin Anadolu kökenli olup olmadığını ve kültürleşmenin derecesini belirleyebilme problemine değinmeye olanak sağlayacaktır. Çalışmanın bu aşaması,

ritüeller içinde kadının var olan kimliğinin gelişim ve değişimlerinin anlaşılmasında kaçınılmaz bir gereklilik arz etmektedir. Bu nedenle karşılaştırma materyalleri olarak arkeolojik buluntuların yanı sıra ait oldukları toplulukların düşünce yapılarının yansımaları olan epigrafik kaynaklar da dikkate alınarak, gömü ritüellerine ve kadına dair içerdikleri her türlü bulgu, tezin gelişimi aşamasında değerlendirilmiştir.

Ölüm olgusunun M.Ö. 1. bin yıl içinde kadının üzerinden ele alınması ve bu çalışmanın ikonografik, epigrafik, mitolojik ve arkeolojik veriler kullanılarak yapılacak olması, Anadolu kültürünü ve toplum yapısını anlamada farklı bir bakış açısı kazandırma amacına uygun görünmektedir.

Zira toplumun geneli içinde özel olarak kadının ölüm olgusu içinde nasıl bir yerde durduğunun araştırılması yollarından biri de, erkeğin bu konuda üstlendiği rol ile yaşamda kadının rolü ile kadına yüklenen özelliklerin karşılaştırma yapma yoluyla ortaya koyulması aracılığıyla mümkün olabilecektir. Bu koşullar altında kadını temel alan bir çalışma, aslında toplumun belirli bir kesimini değil, genelini ortaya koyacağı benzerdir. Bu nedenle ölüm olgusunun M.Ö. 1. bin yıl içinde kadının üzerinden ele alınması ve bu çalışmanın mümkün olan en çeşitli ve farklı bakış açıları kullanılarak yapılması yoluyla, Anadolu kültürünü ve gelişimini/değişimini anlamada farklı bir bakış açısı kazandırma potansiyeli değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Sorun ve Amaç

Bilindiği üzere Anadolu'nun ölü gömme gelenekleri ile ilgili bugüne kadar sayısız araştırma yapılmış durumdadır. Bu araştırmalar sonucunda da belirlenen arkeolojik yerleşmelerin mimari özellikleri ve buralardan ele geçen seramik, taş, metal ya da ahşap ve fildişi gibi organik buluntular üzerine geniş bilgilere sahip olunmuştur. Üzerinde çalışılmış olan bu toplulukların maddi kültürlerine ilişkin bu kadar ayrıntılı bilgi elde edilebilmesine rağmen; o kültürü yaratan insan, bu kadar merak edilmemiştir. Yani sözü edilen bu kalıntıları ortaya koymuş, kullanmış ve nihayetinde de ardında bırakmış; en önemlisi de, hakkında bilgi edinmek amacıyla araştırılan o toplumu bizzat

oluşturan kişiler hakkında, aynı oranda ayrıntılı araştırmaların, oldukça orantısız biçimde, az sayıda olduğunu söylemek mümkündür.

Geçmiş dönemlerde yaşamış olan insanlardan geriye yalnızca iskelet kalıntıları kalmış olsa bile, bir bilgi kaynağı olan bu materyaller çoğu kez göz ardı edilmiş, dahası yalnızca birer “buluntu” olarak değerlendirilmişlerdir. Birçok kazıda mezarlık alanlarına, dolayısıyla da iskelet kalıntılarının ele geçtiği çok sayıda gömüye rastlanmakla birlikte, çoğu çalışmada ölü gömme gelenekleri üzerine ya yorum yapılmamış, ya da yapılmış olan yorumlar oldukça sınırlı kalmıştır.

Türkiye’de bugüne kadar sistemli bir şekilde yapılmış olan kazı çalışmalarında, mezarlar ve içeriklerinin temel olarak üç farklı bakış açısıyla ele alınmış oldukları görülebilir. Bunları; ölü kalıntılarının ve mezarların sadece arkeolojik olarak ele alındığı bazı araştırmalar (Cahill, 1984, ss. 144-146; DeVries, 1985, s. 261; Mellink, 1983, ss. 171-175; Tarhan, 1985, ss. 297-307; Roosevelt, 2006, ss. 143-146; Meriç, 1988, ss. 157-158; Dörtlük, 1988, ss. 172-174; Seeher, 1992, s. 365; Sams ve Voight, 1994, ss. 369-382), bunların yalnızca antropolojik olarak yorumlarının bulunduğu bazı çalışmalar (Güleç, 1986a, ss. 369-372; Güleç, 1986b, ss. 131- 132; Sevim, Pehlevan, Açikkol, Yılmaz ve Güleç, 2001, ss. 37-42; Gözlük, Yılmaz, Yiğit, Açikkol ve Sevim, 2002, ss. 31-40) ve gömülere ilişkin hem arkeolojik hem de antropolojik verilerin bir arada kullanıldığı bazı çalışmalar (Erdal, Eroğlu, Erdal ve Büyükkarakya, 2002, ss. 1-15; Greenewalt, 1981, ss. 67-68; Bilgi, 1984, ss. 55-57; Erkanal, 1986, ss. 255-258; Sevin, 1989, ss. 103-108) olarak nitelendirmek mümkündür.

Arkeolojik açıdan değerlendirilen yerleşimlerde mezarların kimi zaman yalnızca kendilerinden ve içerdikleri buluntulardan bahsedilmiştir (Akok, 1980, s. 82; Boysal, 1985, s. 520; Yaylalı ve Özkaya, 1992, s. 223; İdil, 1993, s. 119; Başaran, 1998, s. 594; Özfirat, 2001, s. 297). Kimi zaman da mezar ve buluntularının yanında, herhangi bir yorumda bulunulmadan yalnızca bireyin yatış pozisyonu belirtilmiş (Esin, 1981, s. 40; Uzunoğlu, 1985, s. 182; Meriç, 1986, s. 260; Roodenberg, 1989, s. 100; Işık, 2001, s. 398; Tekin, 2006, s. 360), ya da bireyin yatış pozisyonu dikkate alınarak ölen kişinin farklı bir etnik kökene sahip olabileceği yorumu yapılmıştır (Özsait, 2003, s. 444; Tırpan ve Söğüt, 2005, s. 260). Bazı çalışmalarda ise herhangi bir antropolojik bilgiye

dayanılmaksızın, bireyin yanında ele geçen buluntulara göre bireyin cinsiyetine karar verilmiştir (Serdaroğlu, 1991, s. 44; Erzen ve Başaran, 1991, s. 55; Polat, 2002, s. 25; Yağcı, 2007, s. 151; Keleş, Ful, Kasapoğlu ve Ergürer, 2013, s. 399; Keleş ve diğ., 2017, s. 184).

Bununla birlikte buluntular aracılığıyla toplumun sosyo-ekonomik durumu üzerine de yorum yapılabildiği görülmüştür (Bayburtluoğlu, 1987, s. 133; Belli ve Tozkoparan, 2003, s. 358; Şimşek, 2006, s. 467). Örneğin Belli ve Tozkoparan (2003), çalıştıkları alanda mimari açıdan oldukça basit olmaları ve içlerinde ölü armağanı bulunmamış olması nedeniyle basit toprak gömülerin fakir halka ait olduğunu savunmuşlardır. Benzer şekilde Şimşek (2006) de dikdörtgen kiremit mezarların, Hellenistik ve Roma dönemlerinde alt gelir grubunu oluşturan halkın gömüldüğü mezar tipleri olduğu yorumunu yapmıştır. Bayburtluoğlu (1987) ise bireylerin toplum ya da aile içindeki yerlerine göre mezarlarının büyüklük ve konumlarının değiştiğini belirtmiştir. Kendi ifadesine göre, daha önemli olan kişinin lahдинin daha büyük olduğunu ve mezar binasının kuzey kısmına, mezarın asıl sahibi olduğunu gösterir şekilde yerleştirildiğini belirlemiştir. Daha az önemli olan kişinin ise daha küçük bir mezara sahip olmasını ve lahдинin hem manzaraya hem de binanın cephesine yan yüzüyle bakmasını da bu görüşe destek olarak sunmuştur.

Mezarlık alanlarında yapılan çalışmaların değerlendirildiği arkeolojik araştırmalardaki antropolojik verilerde ise, genellikle iskeletlerin dâhil oldukları yaş ve cinsiyet gruplarını toplu olarak veren demografik bilgilerinden (Greenewalt, 1981, s. 68; Bilgi, 1984, s. 56; Özdoğan, Özdoğan, Bar-Yosef ve Van Zeist, 1993, s. 109; Bilgen, 2002, s. 392; Yaraş, 2003, s. 225; Ötüken, 2005, s. 298), bu bilgilerle birlikte bireylerin gösterdikleri “ırksal” karakterlerinden (Yalman, 1984, s. 461; Özgen, 1989, s. 204), ya da yine sadece demografik bilgileri ve sahip oldukları patolojik durumlardan bahsedilmektedir (Erkanal, 1984, s. 121; Tulunay, 2007, s. 82).

Bu çalışmalarda da antropolojik verilerle ilişkili olan arkeolojik yorumlar çoğunlukla yapılmamış; kimi zaman da eksik ya da yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla bu tip verilerin de ölü gömme geleneklerinin yorumlanmasında katkısının sınırlı olduğunu, hatta çoğu kez elde edilen verilerin, eldeki bu çalışmada ölü gömme kültürünü

aydınlatmaya yönelik olarak değerlendirilememiş olduğunu söylemek mümkündür. Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse, bilim dünyasına aktarılması amaçlanan bilgilerin ham veri olarak aktarılmamış olması, bu bilgilerin başka alanlarda kullanılmasına engel teşkil etmiştir.

Buna karşın, hem antropolojik hem de arkeolojik sorunların ele alındığı, topluluğa daha bütünsel bir şekilde yaklaşılmış olan ve böylelikle daha zengin yorumların yapılmış olduğu çalışmalar da mevcuttur. İkiztepe yerleşmesi ile ilgili Wittwer-Backofen (1987)'in araştırması, bu tür çalışmalara verilebilecek bir örnektir. İkiztepe'nin Erken Tunç Çağı mezarlığından ele geçen 659 bireyin ele alındığı bu çalışmada, mezarların analizinde, mezar buluntuları ile bu buluntuların ele geçtiği bireylerin yaş ve cinsiyet gruplarına göre ilişkisi göz önüne alınmıştır (Wittwer-Backofen, 1987, s. 176). Mezar buluntularının nitelik ve niceliklerinin yaşla bağlantılı olarak değişip değişmediğine dikkat edilmiş; eğer varsa, cinsiyetlere özgü buluntu ya da buluntu gruplarının belirlenerek, cinsiyetleri belirlenemeyen bireylerin yanında ele geçen buluntular yoluyla bu bireylerin olası cinsiyet grubunu ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Ayrıca kadın, erkek ve çocuk gömülerindeki mezar buluntuları arasında nicelik ve nitelik olarak belirlenebilen farklılıklardan yola çıkılarak, topluluk içinde cinsiyet ya da yaşa bağlı herhangi bir kültürel ayrıcalığın varlığı sorgulanmıştır.

Wittwer-Backofen (1987), yaptığı çalışmanın sonucunda, topluluk içindeki erkek bireylerin, mezar başına düşen ortalama buluntu sayısını göz önünde bulundurarak, çoğu kez kadın ve çocuklardan daha zengin buluntulara sahip olduklarını belirlemiştir. Gruplar halinde kategorize ettiği buluntuların, yaş gruplarına göre değerlendirilmesi ile de mezarların yaş grupları arasında farklılıklara sahip olduğunun açıkça görüldüğünü ifade etmiştir (Wittwer-Backofen, 1987, s. 177).

Gömülen objelerin sayısının, gömülen bireyin yaşı ile doğru orantılı olarak artış gösterdiğinin belirlendiği analizlerin sonucunda; araştırmacı çocukların, erkeklerin ve içinde kadınların da bulunduğu yaşlı bireylerin, topluluk içinde görece daha yüksek bir öneme sahip oldukları fikrine ulaşmıştır. Ayrıca mezar buluntularında görülen farklılıkların da farklı sosyal sınıflara dâhil olan “zengin” ve “fakir” kişileri yansıttığını savunmuştur (Wittwer-Backofen, 1987, s. 178).

Bu tezin dönemi açısından kapsamı içinde yer alan ve verilerinin bu tezin kapsamı içinde değerlendirilebildiği tek sistemli kazının ise Tulunay (2007, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013) tarafından bilim dünyasına sunulan Nif (Olympos) yerleşimi ve çevresinde yapılmış olan arkeolojik araştırma sahası içinde gerçekleştirilmiş olduğu belirtilmelidir (Ek A, ss. 9-13). İncelemeye tabi tutulan diğer yerleşimlerde ise, daha çok tekil olarak değerlendirilen mezarlar, geneli yansıtmaktan şüphesiz ki uzaktır.

Tez kapsamı içinde yapılan araştırmalar sonucunda, Anadolu'nun inanç ve ölü gömme uygulamalarının etrafıca ele alınmamış olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, ölü gömme gelenekleri açısından arkeolojik verilerle belirlenmiş olan farklılık ve benzerliklerin, iskelet biyolojisi çalışmalarından elde edilecek bilgilerle karşılaştırılmak sureti ile değerlendirilmesidir. Böylece iskelet morfolojisinde yansımaları bulan demografik özellikleri ile arkeolojik materyallerden elde edilebilecek bilgilerin uygunluk gösterip göstermediğinin test edilmesi mümkün olacaktır.

Dolayısıyla tekil de olsalar, bu çalışmanın kapsamında değerlendirilebilmeleri için gerekli kriterler olan; gömünün gerçekleştirildiği döneme, mezarın niteliğine, mezar sahibinin cinsiyeti ve buluntuların niteliğine ulaşılabilen bütün mezarlar, Anadolu'daki bütünlüğü oluşturmaları bakımından dikkate alınmış ve bu nedenle değerlendirmeye tabi tutulmuşlardır.

Bu amaçla mezar tiplerinin hem kendi içlerinde hem de birbirleri ile özellikle de cinsiyet açısından bir ilişkilerinin olup olmadığına bakılması, hem de buluntu grupları ile mezar tipleri ve bireylerin demografik özellikleri arasında bir bağlantının söz konusu olup olmadığının belirlenmesine çalışılacaktır. Böylece ölü gömme uygulamalarının içerdiği tüm değişkenlerin bireylerin demografik özelliklerine göre değerlendirilmesiyle, o topluluğun sosyal organizasyon şeklini ve kültürel yapısını daha kapsamlı bir şekilde anlamaya çalışmanın hangi oranlarda mümkün olabileceği de sorgulanmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmada özellikle kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki farklılık ele alınmıştır. Dolayısıyla konunun cinsiyet açısından karşılaştırılacak olması, çalışılacak toplulukların cinsiyet belirleme kriterleri açısından değerlendirilmiş olmalarını

gerektirmektedir. Cinsiyet tahmininin güvenilirliği, ancak ikincil cinsiyet karakterlerinin kazanılmasından sonra, yani en erken ergenlik döneminde mümkün olabilmektedir (Gejvall, 1963, s. 385; Ubelaker, 1989, s. 53; White & Folkens, 2005, s. 385; Fairgrieve, 2008, s. 109). Bu nedenle yapılması öngörülen bu çalışmada, bireylerin cinsiyetini belirlerken bebeklik ve çocukluk aşamasında yaşamı son bulmuş bireyler göz ardı edilmiş, ergenlik sonrası yaş grubundaki bireylerin cinsiyet tahmini sonucu elde edilmiş bilgiler değerlendirmeye alınmıştır.

1. Ölü Gömme Gelenekleri Üzerine Yapılan Çalışmaların Tarihçesi

1970'lerin başından 1980'lerin başına kadar, geçmiş sosyal sistemlerin ölü gömme ritüellerinin maddi kalıntıları aracılığıyla tekrar yapılandırılmalarında, birçok gelişme yaşanmıştır. Bu süreçte, ölü gömme geleneklerine ilişkin materyal kültür ile sosyal organizasyonların oluşumu arasında ilişki kurmaya yönelik çok sayıda deneme yapılmıştır (Saxe, 1970; Binford, 1972; Shennan, 1975; Goldstein, 1976; Tainter, 1977; Peebles ve Kus, 1977; Hodder, 1982; Morris, 1996; McHugh, 1999; Barrett, 2004; Webb, 2005; Goring-Morris, 2005).

Her ne kadar gömü kalıntılarından elde edilebilecek sosyal bilgilerin çeşitleri üzerine yazılmış bir “tarif kitabı” olmasa da, ölü gömme gelenekleri üzerine çalışma yapmış olan araştırmacıların belli başlı çıkarımlarının genellikle paylaşıldığı görülür (McHugh, 1999, s. 4).

Öncelikle, ölüye hayattayken sahip olduğu statülere ve sosyal pozisyonlara ilişkin tanımlayıcı belirli bir set sunu grubunun eşlik etmesi durumu ile sıklıkla karşılaşılır. Böylelikle mezar buluntuları, mezar yapıları ya da mezarın yeri gibi kriterler aracılığıyla, kişinin toplum içindeki rolü hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlayacak statü ya da sosyal pozisyonuna, ölümünden sonra maddi bir form verilebilme imkânı vardır (McHugh, 1999, ss. 4-7).

İkinci olarak, bu rollerin maddi görünümüleri bireyler arasında karşılaştırılabilir niteliktedir. Ölü gömme ritüelleri üzerine çalışmış olan araştırmacıların vardığı üçüncü

ortak bulgu ise topluluk içindeki rol farklılıklarının ortaya koyduğu özelliklerin, çalışılan toplulukta var olan sosyal farklılıkların hiyerarşik bir sınıflandırmasını yansıttığı olabileceğidir.

Sonuç olarak; herhangi bir toplumun sosyal organizasyon şekli tekrar yapılandırılabilir ve o topluluk sahip olduğu organizasyonal karmaşıklık üzerinden daha geniş bir evrimsel çizelgede sahip olduğu yere oturtulabilir. Bu yöntemin uygulanabilirliği; rol teorisi, komponent (bileşen) teorisi, sistemler teorisi, bilgi teorisi ve evrimsel teoriyi kullanan Saxe (1970) tarafından, sosyal karmaşıklığı ölü gömme pratikleriyle ilişkilendiren bir dizi hipotez tasarlanarak yapılan çalışmada oldukça açık bir şekilde gösterilmiştir (McHugh, 1999, ss. 4-7).

Bireylerin ölümlerinde karşılaşılan farklılıkların ele alındığı ulaşılabilir etnografik çalışmalar da, gömme uygulamasının şekli ile sosyal organizasyon şekli arasında bir ilişki olduğu görüşünü destekler niteliktedir (Saxe, 1970; Binford, 1972; Goldstein, 1976; Tainter, 1978). Temel prensipleri Saxe tarafından ortaya konulmuş olan bu görüş, sonraki çalışmalar tarafından geliştirilmiştir. Örneğin Goldstein (1976), mezar yerinin ölü gömme uygulaması açısından değerine değinmiştir (akt. Hodder, 1982, s. 99).

Tainter (1978) Saxe'ın sosyal karmaşıklığın sayılabilir özelliklerle belirlenebilmesi fikrini geliştirmiş, ölen kişiler için harcanan enerjinin sosyal statü belirtisi olarak kullanılabileceği fikrini ortaya atmıştır. Peebles ve Kus (1977), “şeflik” topluluklarının arkeolojik denklemlerinin çalışıldığı araştırmalarında, mezar buluntularını yerleşim hiyerarşisi ve konum, meslek özelleşmesi ve topluluk içindeki hareketlilik durumu gibi özellikler ile ilişkilendirmiştir. O'Shea (1979) ise çalışmasında 19. yy Plains yerlileri ile Bronz Çağ Macaristan topluluklarını değerlendirmiş ve belli nitelikteki kültürel kontekstin önemine vurgu yapmış ve ölü gömme gelenekleri ile ilgili olan çalışmaların, sınıflı toplumların (eşitlikçi ve gelişmiş şeflik/devlet toplumları) analizinde en hassas inceleme imkânına olanak verdiği fikrini savunmuştur (akt. Hodder, 1982, s. 100).

Materyal kültür fikri (ki buradaki materyal kültür tanımı, insanın “dönüştürülmüş çevresi” olarak nitelendirilebilecek taşınabilir araçlar, alanlar, evler, anıtlar, ocaklar gibi unsurları içerir), aslında insan iletişiminin bir parçasıdır ve arkeolojide bunların öneminin anlaşılması hiç de yeni değildir. Örneğin 1950’lerde Childe (1956, s. 1), aletlerin her zaman “insan düşüncelerinin ve yaratımlarının vücut bulması ve somut görünüşleri olarak değerlendirilmeleri gerektiğini” savunmuştur. Bu nedenle materyal kültür, fikirlerin sunulması bağlamında sözsüz bir iletişim şekli olarak görülmektedir (Leach, 1977, s. 167’den akt. Hodder, 1982, s. 100).

Ancak materyal kültürden farklı olarak, ölüme ilişkin yapılan her eylemin, günlük doğal iletişimin aksine, genel olarak ritüel aktiviteler olduğu kabul edilir. Eğer *Homo Sapiens* türünün (ve belki de ondan da öncesinin) oluşturduğu tüm toplumların bazı ritüel tekniklerini uyguladıklarını kabul edecek olursak, ölü gömme ile ilişkili tüm kalıntılar da bir tür ritüel iletişim bağlamında değerlendirilmelidir. Ritüelin tanımlanması ve açıklanması, uzun süredir antropologları ilgilendiren bir konudur. Ancak kısaca ritüel; bir topluluğun temel toplumsal değerlerinin yansıtıldığı (Huntington ve Metcalf, 1979, s. 5) davranışın stilize edilmiş ve tekrar eden bir düzene sahip olması şeklinde tanımlanabilir (Keesing, 1976, s. 566). Ritüel davranışlar ile diğer tip davranışlar arasında belirgin keskinlikte bir ayırım yoktur. Fakat ritüel davranışların kendilerine özgü bir değişmezlikleri vardır. Örneğin açık ve kesin bir şekilde kurallara bağlanmışlardır (Lewis, 1980, s. 7), teknik ya da rasyonel olmayan davranışlar olmak zorunda değildirler ve herhangi bir davranışın iletişimsel yönünü oluşturabilme kapasiteleri vardır (Lewis, 1980, ss. 13-16).

Bu nedenle ritüeller, önceden belirlenmiş bir anlatımın ya da ifadenin bulunduğu bir oyunda olduğu gibi, bir çeşit gösteri olarak da görülebilirler (Lewis, 1980, ss. 10-11 ve 33). Bloch (1974), ritüel aktivitelerdeki şekillenmenin, diğer sosyal aktivitelerden daha yavaş gerçekleşmesi sonucunda daha fazla anlam kaybı ve muğlaklık artışına sebep olduğunu belirtir (akt. Hodder, 1982, s. 100).

Lewis (1980, ss. 8. 10-11, 19 ve 31)’e göre ise, ritüel hakkında kesin olan bir şey varsa o da ritüelin varlığı ve nasıl yapıldığıdır. O ritüelin hangi anlama geldiği ise açık olabilir, karmaşık olabilir, muğlak olabilir ya da farklı toplumlar içinde zamanla

unutulmuş olabilir. Dolayısıyla da kültürel kontekste göre gizemli bırakılabilir ya da aydınlatılabilir (akt. Hodder, 1982, s. 100). Bir ritüelin kuralları o ritüele katılanlar tarafından açıkça anlaşılır olsun ya da olmasın, ölü gömme ritüellerinin, kişilerin rollerinin açık bir şekilde temsil edildiği bir an olduğu kabul edilmiştir (Goody, 1962, s. 29; Bloch, 1977, s. 286'dan akt. Hodder, 1982, s. 101).

Bu görüşe göre ölüm ritüelinde temsil edilen roller, “statü göstergelerini yansıtan” olmaktan çok, “o rollerle ilişkili olan” olarak değerlendirilmelidirler. Bloch (1977)’a göre roller ya da toplanmış gruplar, sosyal hiyerarşinin daha geniş çerçevesi içinde değil, ölüm ritüellerinin spesifik konteksti içinde değerlendirilmeleri gereken “görünmez halkalar”dır (akt. Hodder, 1982, s. 101).

Yaşayan topluluklar için tüm geçiş ritüellerinde özne, sosyal olarak birbirinden ayrılmış olan iki rol arasında bulunan bir eşikten geçer (Turner, 1969). Bu nedenle ölümler arasındaki statülerin belirlenmesi için yapılan tüm analizlerde, bu bireylerin yaşayanlar arasında değil de ölümler arasında bulunma durumları göz önüne alınmalıdır. Örneğin Goody (1962, s. 71), Lodagaaların ölümlerini kişinin gerçek hayattaki pozisyonu ne olursa olsun, şef ya da zengin bir tüccar görünümünde giydirdiklerini gözlemlemiştir (akt. Hodder, 1982, s. 101).

Madagaskar yerlileri olan Merinalılar arasında ise, kişiler öldükleri anda ata sınıfında sayılmaktadırlar. Statüler, mevcut üç “kast”tan birine üye olma yoluyla gösterilmekte (soylular, halktan olanlar ve köleler) ve bu gösterim şekli, aile mezarının yeri ve büyüklüğü yoluyla yapılmaktadır. Bununla birlikte, bu şekildeki sınıflı olma durumu, sosyal hayat içinde oldukça azalmış bir şekilde kendini göstermekte (Kölelik 1896’da yasaklanmış olduğu halde soyluların sahip oldukları güç, politik olmasa da bazı ritüellerdeki küçük ayrıcalıklar aracılığıyla devam ettirilmiştir [Bloch, 1971, ss. 69-70]) ve sınıflı toplum yapısı, kapitalist etkili ekonomik ve politik sistemle yer değiştirmiş bulunmaktadır. Eski geleneksel roller, geçmişin teyidi olarak ölüm ritüellerinde korunmuşken; gücün yapısı değişmiş ve yeni roller ekonomik olarak önemli hale gelmiştir. Bu nedenle ölüm ritüellerinde gücün gösterilme şeklinin gerçeği yansıtmaması diye bir zorunluluğu yoktur. Buna karşın bazı rollerin hayatın diğer alanlarında olduğu gibi (örneğin ev şekli, kıyafet, maddi aidiyetlerin gösterilmesi) ölümden de gösterilmek

istenmesinin önemini anlamak kadar, aynı zamanda rekabet halindeki sosyal gruplar arasında sosyal bir reklam aracı olarak kullanılmalarına kadar uzanan önemlerini de anlamak gerekir (akt. Hodder, 1982, s. 101).

Toplumlar arasında “geçmiş” kavramı, özellikle de ölüm konteksinin de dahil olduğu ritüel iletişimin aracılığıyla, aksi halde durağan olabilecek, güç hiyerarşisi ve eşitsizliğin akla uygun hale getirilmesi ve doğallaştırılması amacıyla sıklıkla kullanılmaktadır. Ölüler, geçmişin önemli bir parçası olarak, özellikle de ata, tanrı ya da diğer doğaüstü varlıklar olarak, şimdiki zamanda önemli bir yer tutarlar. Onlar için görünür anıtların yapılması ve onları bireysel ya da topluluk olarak anma durumu, aslında insan ilişkileri içinde onlara fark edilirlilik kazandırmanın bir yoludur. Ayrıca ölen kişi, belli grupların diğerleri üzerinde üstünlük sağlamak için kullandıkları bir manipülasyon nesnesi olma durumuna da açıktır. Bu durum, geçmişteki bazı yönlerin ölü aracılığıyla idealize edilmesi yoluyla yapılabilir. Bu çerçevede, ölü gömme ritüelleri; ritüel, gelenek ve alışkanlıkların diğer yönleriyle beraber, sosyal ve kültürel değişim teorileri içinde değerlendirilmelidirler. Tarihsel perspektif olmadan, karşılıklı ilişkiler anlaşılamaz. Çünkü ölü gömme ritüelleri ile maddi kültür ve sosyal eğilimler arasındaki ilişkiler, zaman içinde gelişim göstermektedir (Hodder, 1982, s. 101).

Ölü gömme pratikleri, sosyal organizasyonun bir mikro evreni olarak değerlendirilmemelidir. Onun yerine, toplum içinde farklı birey ya da topluluklarca ölü hakkında ideal ilişkilerin geliştirilmesinin maddi belirteci ve nesneleştirilmesi olarak görülmelidir (Hodder, 1982, s. 110).

Toplumların hepsinde sembolik bağlantılar, maddi formlar arasındaki belirli ilişkileri belirginleştirmek için kullanılırlar. Ölümle ilişkili davranışlar da bu ilişkiler dâhilinde değerlendirilmelidir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Ölünün mekânsal ve topografik konumunun, yaşayanlara göre konumu (ölülerle yaşayanlar arasındaki sınırı belirleyen kriterler; yalnızca nehirler ya da dağlar değil, örneğin yerleşimin tam altındaki gömüler ya da şehre bakan bir tepenin üzerinde bulunan gömüler gibi), ölüler ve yaşayanların dünyaları arasındaki fiziksel ilişkiler (ölünün içinde bulunduğu yatak, ev, yerleşim ya da bir çöp çukuru şeklindeki yer; yaşayanlarla karşılaştırıldığında ölü için seçilen yeri oluşturmak için harcanan enerji), ölüler

arasındaki farklılıklar (hangi grup ya da roller idealize edilmekte ve vurgulanmakta ve bunun nedeni/nedenleri; örneğin neden bütün ölümler şef görünümüne sahip olmak zorunda? Hangi materyaller ölümlere eşlik etmek zorunda ve hangileri yaşayanlar tarafından ölümlerden “uzak/saklı” tutulmalı, örneğin neden silahlar ölümlerle birlikte gömülmek zorundayken aletler miras olarak kuşaklarca kullanılmalı?), ölü gömme uygulamasının diğer ölümle ilişkili uygulamalarla ilişkisi, örneğin ataya tahsis edilmiş alanlar ya da kenotaphlar. Bütün bu faktörler, ölünün birbiriyle rekabet halindeki topluluklar arasındaki bir reklam aracı olarak kullanılmasını ve bu rekabetin hangi koşullarda kabul edilebilir olabileceğini (örneğin kişisel zenginliğin ya da gücün belirteci olabilecek ev, giysi, mücevher ya da statü gibi diğer unsurlarla nasıl karşılaştırılabileceği) etkileyecek yollar olarak görülür (Hodder, 1982, s. 110).

Ölümle ilişkili değişen görüşlerimiz, sosyal kontrolün özellikle de din gibi geleneksel araçlarının modern kapitalizm çerçevesi içindeki akılcılık, bilim ve hekimlik gibi yeni araçlarla yer değiştirmesi ile ilintilidir. Seremonilerin ve anıtsal yapıların azalmasına karşın kremasyon uygulamasının artışı ve cesedin giderek sağlıkla ilişkili kaygılar nedeniyle mümkün olan en kısa sürede kurtulması gereken bir maddeye dönüşmesini, kısmen bu görüşe göre açıklamak mümkündür (Hodder, 1982, s. 110). Ölü artık yaşayanların materyal dünyasında mevcut olması istenen bir varlık olarak görülmemektedir (Hodder, 1982, s. 111).

Bu durum, aslında Anadolu için de geçerlidir. Anadolu’da Neolitik dönemde hem erişkinler hem de çocuklar için uygulanan intramural (yerleşim içinde) gömülerin, M.Ö. 2. Bin ortalarından itibaren neredeyse yalnızca çocuk ve bebeklere özgü olması, M.Ö. 1. Bin başlarından sonra ise yerleşim dışı mezarlıkların yaygınlaşması, toplumun yaşayan kesiminin ölümlerden uzaklaşması olarak da yorumlanabilir.

Mezar buluntularında da tarihsel değişimin varlığı söz konusudur. Childe’a göre (1945, s. 17): “... durağan bir toplumda mezar buluntuları, göreceli olarak artış gösterme eğilimindedir. Ancak zaman geçtikçe kişinin kullandığı, giydiği ya da hayatta yiyecek olarak tüketmeye alışık olduğu maddelerde kesin bir şekilde azalma ve fakirleşme görülür. Bir başka deyişle, ölen kişinin sahip olduğu gerçek zenginlik azaldıkça, mezarına konan ya da kremasyon ateşinde yakılan eşyaları da buna bağlı

olarak azalmaktadır. Bir toplumun durağanlığı bir istila, toplum içinde bir tekrar şekillenmeye neden olacak boyuttaki bir göçmen girişi ya da barbar ve gelişmiş topluluklar arasındaki ticaret yolu ile ve topluma yeni katılan ticari zenginlik ve yeni sınıfların eski toplumsal yapıya uygun olmaması nedeniyle bozulabilir”. Childe (1945) bu argümanını desteklemek için Mısır’ın erken sülalelerindeki, Miken dönemi Yunanistan’ındaki ve İngiltere Saxon dönemindeki zengin mezarlarını öne sürmektedir (Hodder, 1982, s. 112).

Sonuç olarak yukarıda sıralanan çalışmalardan da çıkartılabileceği gibi, ölü gömme geleneklerindeki ideolojik boyutlar, tüm insan toplulukları çalışmaları içinde, temel niteliğinde ele alınabilecek bir ana dal olarak değerlendirilebilir. Ölü gömme ritüelleri artık yalnızca mezarlık içinde izlenen çeşitliliklere dayanan arazi arkeolojisi araştırması olarak değerlendirilmemeli; her çeşit maddi kalıntıların temsil edildiği daha geniş bir sosyal kontekst içinde ele alınmalıdır.

Arkeologlar ancak bu şekilde, yani arkeolojik kayıtlardan elde edilen maddi kalıntılarla yapılandırılan ölen kişinin sosyal konumlandırması (ya da sınıflandırması) yoluyla, insan toplulukları ve materyal kültürle ilişkili genel prensiplerin ilişki durumunu ortaya çıkarma amacını gerçekleştirebilir (Hodder, 1982, s. 112).

Bu tezin işleniş biçiminde büyük etkisi olan Hodder (1982, s. 2), *Symbolic and Structural Archaeology* adlı yapıtında, arkeolojide gözlemlenen ve zamnla değişen işleyiş biçimleri hakkında bilgiler vermiştir. Buna göre işlevselci bakış açısıyla Binford (1965) kültürü, insanın vücudu dışındaki uyumun bütünü olarak yorumlar (Hodder, 1982, s. 2). Clarke’a göre (1965, s. 85) ise “kültür, hayatta kalan birikmiş bilgilerin içindeki saklı mesajlardan oluşan bir bilgiler sistemidir”. Bu şekilde materyal kültür, sadece insan organizması ile sosyal ve fiziksel çevrenin uyumunu sağlamak için bir bağdaştırıcı gibi görülmektedir (Sahlins, 1976’dan akt. Hodder, 1982, s. 4).

Bu görüşün sonucu olarak da kültürel kalıntılar, insanların yaptıklarını yansıtan birer araç olarak görülmektedir. Schiffer (1976) da, arazide ele geçen ve duruma karmaşıklık katan kalıntıların, bulunduğu katmanlar ya da katman oluşumu sonrası, üzerinde çalışılsa bile, materyal kültürü yalnızca insan aktivitelerinin doğrudan, dolaylı

ya da değiştirilmiş yansımaları olarak kabul etmektedir. Bu değerlendirme, materyal kültürü “fosilleşmiş hareket” olarak kabul eden önceki görüşlerin devamı niteliğindedir (Hodder, 1982, s. 4).

Ancak Hodder’e (1982) göre kültür içinde fonksiyonlardan ve aktivitelerden çok daha fazlası bulunmaktadır. Bir işlevi olmanın ya da bir şey yapmanın arkasında, bir kısmı kendi mantığı ve kapsamı içinde olan, kendine özgü bir terminoloji aracılığıyla anlaşılabilecek, bir içerik ve bir yapı da bulunmaktadır. Bu durum gömü, seramik bezemesi ve sanat uygulaması aracılığıyla “ekonomide” ve “sınıflandırmanın reddi” sırasında da gözlemlenebilir (Hodder, 1982, s. 4).

Arkeoloji olgusuna, kendinden önceki ekollere göre farklı bir yaklaşım getiren Yeni Arkeoloji’nin işlevselci bakış açısının yetersiz kaldığını savunduğu bir başka nokta da, bireyler ve toplum arasındaki ilişkinin ortaya konmasıdır. İşlevselci görüş, kişisel yaratıcılığa ve karar mekanizmalarına çok az vurgu yapar. Bireysel olarak insan, toplumun ihtiyaçlarını karşılama aracından biraz daha fazlası olmalıdır. Sosyal sistemler, alt sistemler ve insanların yüklendiği roller aracılığıyla organize olurlar. Roller ve sosyal kategoriler, tüm sistemin verimli dengesini sağlamak için birbirine izin verecek şekilde işlev g r rl r. Buna karşın aslında bireyler, düzenlenmiş bir oyunun basit araçları olarak g r lmemelidirler. Alt sistemlerle rollerin, kendi başlarına birer “amaçları” olduğunu düşünmek de oldukça güçtür. Sosyal sistemlerin ve sosyal değişimin yeterli bir açıklamasını yapabilmek için, bu açıklamanın bireyin karar ve amaçlarının da konuya dâhil edilmesi gerekir. Bu aslında bireyleri tanımlama sorunu değil (Hill & Gunn, 1977), bireylerin sosyal teori içinde değerlendirilmesi sorunudur (Hodder, 1982, s. 5).

Bazı “Yeni Arkeoloji” savunucuları, bu konunun önemini fark etmiştir: “Teker teker pek çok bireyin oluşturduğu bir grubun davranışı, çoğunlukla gruptan alınan istatistiksel terimlerle tanımlanmakta, ama grubu oluşturan tek tek bireylere ait herhangi bir referans içermemektedir. Dolayısıyla bu davranışın bu kadar kolay açıklanmaması

gerekir. Bu durum, prehistorik arkeolojinin henüz çözemediği bir problemdir (Renfrew, 1972¹, s. 496'dan akt. Hodder, 1982, s. 5).

Hodder (1982, s. 5) de, herhangi bir insan seçimi dâhil edildiğinde, davranışsal ve işlevsel kanunların, daha basit ve yeterli bir şekilde ele alınabileceğini savunmuştur. Çünkü insan davranışının tamamen mekanik olması durumu belirli koşullar dışında oldukça nadirdir. Bu nedenle etnoarkeolojinin rolü, aynı zamanda sosyal ve çevresel davranışın ilişkili kültürel kontekstini belirlemek olmalıdır.

Yeni Arkeoloji akımının amacı da, kurumların akla yatkınlığını, bunların çevrelerini dikkate alarak göstermektir. Yeni Arkeoloji akımının eski genel yönetime getirilen temel eleştirileri şöyle sıralamak mümkündür:

1) Kültürel form ve objektif işlevsel çıkarlar arasındaki farklılaşma, göz ardı edilmektedir. Ayrıca maddi kalıntılar, hayatta kalmayı başarmış bilgiler taşımaktan çok daha fazlası olarak görülmelidir.

2) İşlevselci bakış açısı, kültürel çeşitliliği ve eşsizliği yeteri kadar açıklayamamaktadır.

3) Sosyal sistemler, bunların oluşumunda birincil rol oynayan bireysel katkıları önemsiz görünecek şekilde somutlaştırılmaktadır.

4) Arkeologlar tarafından işlevselci çalışmalardan elde edilen verilerle yapılan genellemeler, sosyal ve kültürel davranışlar hakkında geçerli çıkarımlar yapmaya izin veremez. Çünkü ilişkili kontekst yetersiz bir şekilde araştırılmıştır.

5) Farklı konular hakkında farklı tiplerde hipotezler yapılıyor olsa da, aslında tüm varsayımlar kapsayıcı sosyal ve kültürel teori içinde ve onlarla bağlantılı olarak ele alınmalıdır (Hodder, 1982, s. 6).

İşlevselcilerin yapı anlayışları kendini sosyal organizasyon, sosyal ilişkiler ya da sosyal sistemler tartışmalarında kendini gösterir ki, bunlardan hiçbirinin aslında sosyal yapıdan ayrılır bir yanı yoktur. “Sosyal yapı” terimi, Yeni Arkeologlar için grupları, kabileleri, şeflikleri ve devletleri olduğu kadar karşılıklılık, yeniden dağıtımcılık ve

¹ Renfrew, C. **The Emergence of Civilisation**, Methuen, London, 1972.

ayrıcalık görme durumlarını da tanımlamak için kullanılır. Sosyal yapı, gömü ve yerleşim örüntüleri aracılığıyla doğrudan tespit edilebilmektedir. Çünkü bunlarda ilişkiler ve formlardaki farklılıklar, birbirlerine göre düzenlenmiş olan rolleri yansıtmaları açısından belirgindir. Sosyal ilişkilerin yapısı, çevresel kaynakların dağılımı (değişmez ya da sınırlı), saygınlık göstergesi prestij nesnelere ya da değerli mallara ulaşım imkanı ve komşu sosyal gruplarla ilişkiler gibi faktörlerin birbiriyle uyumuna izin verecek şekilde bir bütün olarak düzenlenmiştir (Hodder, 1982, s. 6). İşlevselcilerin “yapı” görüşü, hiçbirisi de sosyal yapıdan farklı algılayamayacak sosyal organizasyon, sosyal ilişkiler ve sosyal sistemler gibi konuların tartışılması sırasında görünür hale gelir. “Sosyal yapı” terimi Yeni Arkeologlar tarafından grupları, kabileleri, şeflikleri ve devletleri tanımlamak için kullanılır ve karşılıklı yani ortak, yeniden dağıtıma sokulmuş prestij malları ya da tutanakları da buna dahildir. Sosyal yapı, düzenlenmelerinde ve formlarındaki farklılıkların birbiriyle ilişkili organizasyonlar ve rollerle görünebilir olduğu gömü ve yerleşim örüntülerinden doğrudan belirlenebilmektedir. Sosyal ilişkilerin yapısı bir bütün olarak çevre kaynaklarının dağılımı, prestij nesnelere ya da değerli mallara sahip olabilirlik ve komşu sosyal gruplarla ilişkiler gibi faktörlerin uyumuna izin verecek şekilde düzenlenmiştir (Hodder, 1982, s. 6).

İşlevselci arkeolojide “yapı” ele alınırken; çevrelerine uyum sağlamaya çalışan insanlar tarafından üretilen sistem, organizasyon, örüntü, düzen ya da stil olarak çalışılmaktadır. Herhangi bir alet gibi, bu sözü edilen “yapı” da, üzerinde çalışılan konu ile ilgili bir başa çıkma aracıdır. Eğer kültür, insan ve çevre arasında rol oynayan bir aletse ve “kültür” terimi her bir çevresel kontekst için oluşturulan belirli bir uyumsal süreci tanımlıyorsa; o halde yapı aynı zamanda kültüre de benzemektedir. Bir kültür, elde mevcut bulunan materyallerin belli bir coğrafi bölgede insan adaptasyonuna izin verecek şekilde toplanma ve düzenlenme yolu olarak görülebilir (Hodder, 1982, s. 6).

Sosyal teorisyenlerin çoğu, konu yapı ve temsilcisi olduğunda, Karl Marks’ın “*Louis Bonaparte’in 18. Brumaire’i*” yapısının başlangıcındaki pasajla tartışmalarını alıntılarlar. Burada kısaca, oldukça ağır bir ironiyle, tarihin önce bir trajedi daha sonra da bir komedi olarak görüldüğü yorumunun yapıldığı söylenebilir. Marks, şöyle der: “...İnsan kendi tarihini yaratır, fakat bunu istediği için yapmaz. Bunu kendi seçtiği bir

ortam içinde değil, geçmişten kalan ve önceden belirlenmiş koşullarda gerçekleştirir...” (akt. Rosaldo, 1993, s. 105). Bir diğer deyişle, insanlar gerçekten kendi tarihlerini yazarlar, fakat bunu yaparken çoğu kez teorisyenlerin de ekledikleri gibi, karşılaşmak niyetinde olmadıkları sonuçlarla karşılaşır. Marks’ın bu görüşü, yapı ve temsilcisi arasındaki karşılıklı ilişkiyi temsil etmektedir (Rosaldo, 1993, s. 105).

Yeni Arkeoloji akımındaki Leach ve Lèvi–Strauss’un da içinde bulunduğu yapısalcılar ise, belirli örüntülerin açıklamalarının, düzenin altında yatan kodlara referans yapması gerektiğini savunurlar (Hodder, 1982, s. 7). Örneğin Leach (1973b, 1977, 1978)’e göre “yapı”, düşüncedeki ideal düzeni tanımlar. Lèvi –Strauss (1968)’a göre ise doğrudan görünür olmayan ama görünür düzenin altyapısının açıklanması sırasında kullanılması gereken içsel bir mantık, yani tutarlılık durumudur. Ama Lèvi –Strauss’a göre yapı çoğunlukla insan bilincinin dışında yatar görünmektedir (Godelier, 1977’den akt. Hodder, 1982, s. 7).

Bu kavramsal farklılık dışında aslında hem yapısalcılar hem de işlevselciler, malzemelerin ve kurumların organizasyon şekilleri ve ilişkileri ile ilgilenmektedir. Bir başka deyişle, iki görüş de oldukça genel anlamda tanımlanan “yapı” ile ilgilenmektedir. Fakat işlevselciler tarafından yapılan mantıksal analizde, fiziksel sosyal sistemlerin (yani sosyal ilişkilerin) insan algısından bağımsız bir şekilde ortaya çıkmasına dayanan temel bir farklılık bulunmaktadır.

Yapılar düzenleyici kurallar oldukları için, o kadar da belirleyici değildir ve bu durum antropolojik, psikolojik ya da arkeolojik konulardan hangisiyle ilişkili konuşuluyorsa, hepsi için de geçerlidir. Bunlara yalnızca yansıtıcı çıkarımlar yoluyla ulaşılabilir. Bu nedenle de denilebilir ki, belirli şekillerdeki yapılar, aslında sadece araştırmacı için mevcuttur. Bir başka deyişle, araştırmacının elindeki bilgi kümelerine uygun olmasına dikkat ettiği ve bu veriler üzerinden bazı varsayımsal yapısal örüntüler kurmak üzerinde odaklandığı için, bazı yapılar mevcut görünür. Bir bakıma yapıyı aslında araştırmacı ortaya koyar.

Fakat bu tür hipotezlerin yanlış olduğu nasıl kanıtlanabilir? Pettit (1975, s. 88-92)’ e göre yapısalcı hipotezlerin reddedilmesi, en azından mitler ele alındığında bazı

sebepler nedeniyle imkânsızdır. Örneğin bir yapısalcı analizde ele alınan konu yeterince bulanık ya da muğlak olmalıdır ki; araştırmacı, içinde hareket alanı bulabileceği ve hipotezinde yeni değişimlere olanak tanıyan yeni bir hipotez ileri sürebilsin. Ayrıca farklı gerçekliklere dönüşme yolunda olan yapıların oluşturulmasında izlenilen yolda oldukça az sayıda kural vardır ve bu kuralları isteyen uygular, istemeyen de göz ardı edebilir. Yeterli miktardaki zekâyla, herhangi iki oluşum bir diğerine dönüşmüş olarak gösterilebilir (Hodder, 1982, s. 8).

Bu nedenle Pettit'e (1975) göre Lèvi –Strauss'un yapısalcı metodu, neredeyse "ilişkiler kurma yolundaki özgür egzersiz yapma lisansından biraz fazlasıdır" (Pettit, 1975, s. 96). Dolayısıyla arkeologların ellerindeki verilerin bazı yönlerini keyfi olarak seçerek doğrulanamayacak bir seri dönüşüm varsayımı oluşturma tehlikesi oldukça büyüktür (Pettit, 1975'ten akt. Hodder, 1982, s. 8). Bu tartışma, aslında yukarıda bahsedilen ve Türkiye'de yapılan kazıların sonuçlarından çıkartılacak verilerin yalnızca belli açılardan ele alınmış olmaları eleştirisinin, 1982 yılında Avrupa'da yapılmış bir önceli şeklinde göz ardı edilemeyecek bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hodder (1982, s. 10), gömü uygulamalarını, sosyal dokunun doğrudan davranışsal bir yansıması olarak görmez. Ona göre gömüler, sosyal stratejiler içinde değiştirilebilen sembolik olarak anlamlı kodlar aracılığıyla yapılandırılmaktadır. Bu nedenle arkeologlar kabul etmelidirler ki, ölüm ve ölen kişiye yönelik davranışlar, hayatın içinde yer alan büyük duygusal gücün sembolik bir arenasını oluşturmaktadır.

Eğer arkeolojinin tarihsel açıklamalarla ilişkili olduğu kabul edilirse, çoğu geleneksel arkeoloğun görüşünü yansıtan kültürler arası etnografik kıyaslamaların dikkatle kullanılması gerektiğine yönelik yaklaşım doğrudur. Fakat karşılaştırma için ilişkili kontekst kısıtlı bir hale geldiğinde, etnografik benzerlikler kullanılabilir. Örneğin eski geleneğin ünlü temsilcisi Childe, kontekstin tamamının karşılaştırılabilir olduğunu düşündüğünde etnografik benzerlikleri kullanmıştır ve sonraki çalışmalarında arkeoloji ve etnografi arasındaki yakın bağlantıların önemine vurgu yapmıştır (Trigger, 1980, s. 66'dan akt. Hodder, 1982, s. 13).

Hodder (1982) de, eğer çevre koşulları ile ilişkili etnoarkeoloji yaygınlaşırsa ve uygulamanın genel teorisi daha fazla geliştirilebilirse, arkeolojinin ve prehistoryanın geleneksel tanımlamalarını tarih için tekrar kullanmanın mümkün olabileceğinden bahseder. Sembolizm aracılığıyla yapı ve faaliyet arasındaki bağlantının doğasının genel anlamda anlaşılmasına vurgu yapan benzerliklerin kullanımının, geleneksel arkeologların bakış açısına göre saklı kalmış tarihsel açıklamaların incelenmesine izin vereceğini savunur. Ama değişmeyen davranışsal, çevresel ya da işlevsel kanunların varlığını kabul etmeden de, çevre koşulları ile ilişkili olan kültürel arkeolojinin tarihsel bir disiplin olarak görülmesine karşı da tepkisel yaklaşır. Ona göre insanın faaliyetleri ve onun fikir anlamındaki uyumu, tarihsel ve çevresel olarak izole bir şekilde anlaşılmalı ve kültürel formların benzersizliği ile açıklanmalıdır. Arkeologların ancak elde ettikleri bilgilerin tarihsel ve çevresel doğalarını kabul ederek, insan üzerine genel bir çalışma alanı olan antropolojiye olumlu bir katkı yapabileceklerini (Hodder, 1982, s. 13), yapısalcı düşüncenin uygulamalarının da ancak antropolojik yorum ve kurallar çerçevesinde sınırlandırılırlarsa, arkeologlar için daha kullanışlı olabileceğini savunmuştur (Hodder, 1982, s. 20).

Ölüm konusu, antropolojik literatürde görece iyi temsil edilmiş olan bir örnektir (Rosaldo, 1993, s. 55). Ritüelin kendisi kurallara bağlı oluşu ve rutinliği ile tanımlandığı için; bu tanımlama içinde ritüel, açık uçlu bir insan oluşumu olarak değerlendirilmekten çok bir reçete, önceden belirlenmiş bir program ya da bir kitap etiketine daha çok benzemektedir (Rosaldo, 1993, s. 12).

Şimdi bir kişi, bir kültürün “saf” bir kültür mü yoksa birkaç kültürün “karışımı” mı olduğunu göz önünde bulundurmaksızın kültürel formların nasıl şekillendiği ve insan eliyle/aracılığıyla nasıl şekillendirildiği sorusunu sorabilir. Bu bağlamda tek şekilde paylaşılan kültür uydurması, kullanışlı olmaktan çok temelsiz ve boş bir fikir gibi görünmektedir. Her ne kadar çoğu araştırmacı kültürler için sınır alanları fikrini sürdürüyor olsalar da, insan üretimi kültürler için ne her zaman kapsayıcı ne de homojendirler denilebilir. Günlük yaşantılarımız, çoğu kez önemseydiğimizden de fazla bir şekilde sınır alanları ve her tür ani etki tarafından taranmaktadır. Sosyal sınırlar günümüzde sıklıkla cinsel yönelimler, cinsiyet, sınıf, ırk, etnik kimlik, vatandaşlık, yaş,

politika, giysi, yemek ya da zevkler gibi sınırlar çevresinde belirgin bir hale gelmektedir. Kültürel olarak görünmez olan kendi kültürümüz içinde bu tip sınır alanlar, analitik olarak bilgi içermeyen boş alanlar olarak değerlendirilmemeli, onun yerine araştırılması gereken yaratıcı kültürel üretim merkezleri olarak ele alınmalıdırlar (Rosaldo, 1993, ss. 207-208).

Örneğin Saxe (1973), Mezolitik dönem ölü gömme gelenekleri ile ilgili çalışmasında, Sudan'daki Wadi Halfa'nın yerleşim ve mezarlık alanı örnekleminde, Goodenough'ın mezar eşyalarının komponent analiz tekniğiyle değerlendirilerek farklı sosyal statülerin belirlenebileceğine dayanan düşüncesini kullanmıştır (Saxe 1973). Sonuç olarak da, De Boer ve Lathrap'ın Shipibo-Canibo seramiklerini değerlendiren sunumlarında öne sürüldüğü gibi, bir seri çömlek tipinin belirli temel birimlerinin bir birleşimi olarak görülebileceği ortaya koyulmuştur (Kramer, 1979, ss.102-138'den akt. Miller, 1982, s. 22).

Metodolojik bireyseller ise (Bknz. Brodbeck, 1966; Lukes, 1970; Popper, 1966; Watkins, 1970a, 1970b), sosyal fenomenlerin ancak toplulukları oluşturan bireylerin öznel dışavurumları (arzu, istek, niyet, amaç) açısından analiz edilebileceklerini ve başarılı bir biçimde açıklanabileceklerini öne sürerler. Örneğin Popper (1966, s. 98)'e göre "tüm sosyal fenomenlerin ve özellikle de tüm sosyal kurumların işleyişinde, insan bireylerin kararları, hareketleri ve tavırlarının sonuçları anlaşılmalıdır. "Millet" bakımından yapılan açıklamalardan hiçbirisi ile asla tatmin olunmamalıdır" (akt. Hodder, 1982, s. 27).

Metodolojist bireyselci bakış açısına göre toplum, gerçek olmayan bir mantıksal atomizm formuna sahip olarak kabul edilir ve değişimin yalnızca belirli bir davranış için yeni motivasyonlardan kaynaklanabileceğini savunur. Bütünün parçaların toplamından fazlası olduğunu düşünen holistik yaklaşımda ise birey etkili bir şekilde analiz dışında bırakılmakta ve tüm sistem içindeki genel nedensellik karşısında güçsüz bırakılmakta ve böylece değişim maddi mekanik bir süreç haline gelmektedir. Açık bir şekilde bu iki tavır arasında bazı çözümlemeler yapmak gerekmektedir. Çözümlemelerden biri, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi basit bir şekilde diyalektik bir ilişki olarak kabul etmektir. Yani bireysel hareketlerin sonuçları toplumu

şekillendirmekte bunun karşılığında da toplum buna geri tepki vermekte ve bireysel hareketleri değiştirmektedir (Berger, 1966; Berger ve Luckmann, 1967'den akt. Hodder, 1982, s. 27).

Sosyal yapılar ve toplum, onu günlük davranışları aracılığıyla üreten ve değiştiren birey için her zaman öncelikli oluşumlar olarak ortaya çıkarlar. Sosyal yapılar, yalnızca insan hareketlerini kısıtlayan yabancı unsurlar olarak değerlendirilemezler. Onlar aynı zamanda hareket için olanak tanıyan birer araçlardır. Bununla bağlantılı olarak sosyal bütünlüğü ikili doğaya sahip bir olgu olarak değerlendirmek zorunludur. Metodolojik bireyselci yaklaşımdaki temel gerçek, toplumların gerçekten yalnızca insanlardan oluşmasıdır ve bireyler olmadan bir toplumun meydana gelmesi imkânsızdır. İnsanlar niyet, seçim ve amaçlarına göre farklı doğrultularda hareket ederler. Bu hareketlerinin sonucu olarak da toplum oluşur. Bu insanlar artık bilinçli olarak toplum tarafından “programlanmış” ya da hareketleri önceden belirlenmiş kişiler değildir. Sosyal yapılar bireylerin hareketlerine bağlı olarak değişmekte, fakat farklı işlevler görmektedirler. Onlar, bireylerin bilerek yapmadıkları davranışlarının sonuçlarının da önemli birer parçalarıdır. Bhaskar (1979, s. 44)'ın da belirttiği gibi, insanlar çekirdek bir aile kurmak için evlenmez ya da kapitalist düzeni devam ettirmek amacıyla çalışmazlar. Ancak bu oluşumlar, bireyin seçimlerinin kaçınılmaz sonuçlarıdır. Bu nedenle topluluk içinde meydana gelen değişiklikleri, ikili niteliklerini göz önünde bulundurarak ele almak gerekir. Kültürdeki değişiklik hem insanların hareketlerinin/davranışlarının hem de sosyal yapıda meydana gelen değişikliklerin sonucunda gerçekleşmektedir (Hodder, 1982, s. 27).

“M.Ö. 1. Binde Anadolu'da Ölüm Ritüelleri ve Kadın” adlı bu çalışmada da yukarıda bahsi geçen fikirler ve yapılan çalışmalar kıstas alınarak, seçilen konu doğrultusunda yol alınmıştır. Dolayısıyla bir olgu olarak ölü gömme uygulamaları yalnızca materyal odaklı değil, aynı zamanda bu kültür içinde yaşayan bireylerin kültürü oluştururken takındıkları karakter ve kimlikleri üzerinden hareket ederek birey üzerinden ele alınmış ve bulunduğu coğrafya içinde bir bütün olarak değerlendirilmiştir.

Bu doğrultuda, daha sonra ayrıntısıyla bahsedileceği gibi, Anadolu'da yapılmış ve yayınlanmış olan nekropollerden uygun olan örnekler değerlendirmeye tabi tutulmuş

ve bahsi geçen dönem içinde toplam 19 farklı arkeolojik yerleşim, bu tezin bulgular kısmına dâhil edilebilmiştir. Bu arkeolojik yerleşimler önce kronolojik olarak, daha sonra da yerleşim bazında olmak üzere sınıflandırılmış ve bu şekilde karşılaştırma yapmak sureti ile analiz edilmiştir.

Verilerin analizi sırasında istatistiksel herhangi bir yöntemin kullanılamamış olmasının temel nedeni, çalışmaların büyük çoğunluğunda tüm nekropol alanının değil, çok buluntu içermesi ya da araştırmacılar tarafından herhangi bir nedenle ilginç görülen özelliğinden dolayı tekil olarak ele alınmış olan mezarların, bu çalışmaya dâhil edilmiş olmasıdır. Bununla birlikte, bu çalışmanın gerekli kriterlerini karşılayan Nif (Olympos) Dağı kazı çalışmalarının yayınlanmış verileri ile bu tezin yazarı tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış olan Antandros kenti nekropolünden (2001-2005 yılları arası gibi belli bir dönemi için bile olsa) elde edilmiş olan antropolojik verilerin uygun bir biçimde kullanılabilmiş olması önemlidir. Açık yüreklilikle söylenmelidir ki, bu çalışmada kullanılan ve uygun kriterleri taşıdıkları için değerlendirilebilen kazı alanlarından elde edilebilen tüm veriler için, “az, çoğun delili olarak kullanılacaktır”, denilebilir.

BÖLÜM I: ÖLÜM ALGISI VE KÜLTÜR İÇİNDEKİ KONUMU

Ölü gömme uygulamalarıyla ilgili bu çalışmanın sağlıklı bir şekilde ele alınıp aydınlatılabilmesi için, öncelikle ölüm kavramının insanın düşünce yapısı içinde nasıl konumlandırıldığı ortaya koyulmalıdır. Bunun kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilmesi için de yalnızca arkeolojik çalışmalar değil, aynı zamanda ölüme ilişkin yapılmış olan felsefi, sosyolojik, antropolojik ya da epigrafik çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Ölüm, aslında öncelikle biyolojik bir kavramdır. Yani yaşayanları ilgilendirir. Ölümün tıbbi tanımı pek çok farklı araştırmacı tarafından belirlenmiş; ancak ölümün gerçekleştiğinin kabulü, birbirine oldukça benzeyen ölçütlere göre yapılmıştır. *International Organization of Medical Science* danışma kurulunun 1968’de ölüme işaret eden belli başlı özellikleri belirlemesi ile ölümün tıbbi tanımı üzerine belirli bir fikir birliğine varılmıştır. Buna göre bir dış uyarana karşı tepkisizlik, kendiliğinden meydana gelen kas hareketlerinin, özellikle de nefes alma özelliğinin mevcut olmaması, reflekslerin tamamının kaybı, atardamara ait kan basıncının olmaması, elektrokardiyogramın düz olması ve elektroensefalogram (EEG) izlerinin düz olması durumu, kişinin ölümünün tıbbi olarak gerçekleştiğinin söylenmesi için yeterli sayılmıştır (Shibles, 1974, s. 290).

Bununla birlikte Gillon (1969, s. 50) bu beş ölçütün de mevcut olduğu beyin hasarı görmüş olan hastasının hala yaşadığını belirten bir çalışma yayınlamıştır. Çalışmasında beyin oksijen tüketiminin düz EEG sürecinde de devam edebildiğini, bu nedenle de danışma kurulunun ortaklaşa almış olduğu kriterlere ek olarak, beyne oksijen testi uygulanması gerektiğini savunmuştur. Ölümün tıbbi açıklaması üzerine yapılmış olan bir başka araştırmada ise, tüm beyin fonksiyonlarının geri döndürülemez biçimde ortadan kalkması durumunda ölümün gerçekleşmiş olduğunun belirtilmesinin uygun olacağı savunulmaktadır (Bernat, Culver ve Gert, 1982, s. 8).

Kısaca biyolojik olarak canlı olma özelliğinin geri döndürülemez biçimde kaybedilmesi olarak tanımlanabilecek olan ölümün, sosyal anlamda tanımlanması ya da yorumlanması, aynı kesinlikte yapılamamaktadır. Ölüm kimine göre kesin bir son,

kimine göre ise yeni bir başlangıçtır. Ölümün pek çok kültürde yalnızca bir çeşit son, başlangıç ya da yıkım değil, aynı zamanda bir dönüşüm olarak algılandığının ortaya konduğu pek çok çalışma da mevcuttur (Vernon, 1970, s. 227; Davis, 1988, s. 41; Ariès, 1991, s. 30; Eliade, 1991, s. 173; Bauman, 2000, s. 40; Davies, 1997, s. 42; Hallam ve Hockey, 2001, s. 1; Kaufmann ve Morgan, 2005, s. 323; Sørensen ve Bille, 2008, s. 263).

Kültürü oluşturan en küçük element olan insan faktörünün hiçbir ayırım gözetmeden, her bir bireyi için, söz konusu olan bu ortak kader karşısında, insan tarafından bulunan açıklama yollarından biri olan ölümün bir dönüşüm olarak algılanması, insanlığın düşünsel anlamda belirgin bir ivme kazanmasına yol açmıştır. İnsanın ölüme, dolayısıyla bireysel yok oluşuna ilişkin bulmaya çalıştığı çözüm yolları arayışı sonucunda; ölümle ilgili gelenekler, inanışlar ve dinler, zaman içinde farklı kültürel yapılar içinde kendilerine özgü özelliklere sahip olarak ortaya çıkarılmıştır. Vernon (1970, s. 8) bu durumu: “... Ölümün birçok sosyal boyutu vardır. Sosyal koşullar ölüme katkıda bulunur ya da onu engeller. Ölüm ve ölmek, bütün sosyal sistemler içine dokunmuş olan sosyal fenomenlerdir...” şeklinde özetlemektedir.

Ölüm, insanoğlunun din, dil, ırk ve zaman gözetmeden paylaştığı en temel ortak noktalar arasında yer aldığı için, kültürün inşasında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü ölüm algılayışı bireysel olduğu kadar toplumsaldır da. Eski geleneklerden ve kültürün içinden gelen dış faktörlerden etkilenecek toplum içinde sürekli yeniden oluşturulmaktadır. Nitekim Fahlander ve Oestigaard (2008, s. 1) da, ölümün ve ölüye gösterilen davranışların yalnızca bulunduğu toplumu etkilemediğini savunmaktadırlar. Araştırmacılar aynı zamanda insanların ölüme karşı geliştirdiği çözümlerle ya da kurallarla, gelecekte içinde bulundukları toplumun nasıl davranacağına da yön verdiğini belirterek, ölümün kültürü oluşturan toplumsal yönüne vurgu yapmışlardır. Mısırbilimci Assmann (2005, s. 1), bu yorumu bir adım daha ileri götürmüş ve ölümün kültürün kökeni olduğunu ve kültürün merkezinde yer aldığını öne sürmüştür.

Ölümün kültürü oluşturan yönünün önemli bir kısmı, inançlar sonucunda şekillenen ritüeller tarafından meydana getirilmektedir. Davis (1988, s. 41), ölümün

kültürel ve metafizik yapılandırılmaya uygun olduğunu ve neredeyse toplumların ve dini sistemlerin tümünün, temel düzeni bozan bu olayı mantığa bürümek için, ritüel uygulamalar ile ölümle ilgili düşünceleri birbiriyle ilişkilendirmeye çalıştığını belirtmiştir. Vernon ise (1970, s. 214) herhangi bir grup tarafından geliştirilerek kabul edilen ölümle ilgili inanışların ve belirli ölü gömme ritlerinin, o grup tarafından taşınan daha geniş düzenlemelerin değerlerini yansıttığını savunmaktadır. Bu özelliğiyle de ölümle ilişkili davranış ve uygulamaların, gruptan gruba ve kültürden kültüre değişen bir yapı sergilediğini belirtmektedir.

Ölümle ilgili uygulamaların kültürden kültüre farklılık göstermesi, öte dünya algılayışı ile ölüm konularının birbiriyle ne kadar ilişkili olduğu fikri çerçevesi içinde bir bağlama oturmaktadır. Buna göre öte dünya hakkındaki görüş farklılıklarının ölüm üzerinde farklı uygulamalara neden olabileceği fikri, akla yakın gelmektedir. Bu nedenle öncelikle öte dünya algılayışı hakkındaki çeşitli yaklaşımları gözden geçirmek gerekir.

Doğum kadar doğal bir olgu olmasına ve doğumu yaşayan herkesin kaçınılmaz bir şekilde ölümü de yaşayacağı bilinmesine rağmen; insanların ölüm karşısında verdiği tepkiler doğum karşısında verdiği tepkilerden çoğu kez farklı olmakta ve genellikle de doğum karşısında gösterilen tepkinin tam tersi şeklinde tezahür etmektedir. Bunun nedeni, olasılıkla doğumun tersine ölümün bedensel olarak bir daha var olmama, ya da ölen kişiden yaşam boyu ayrı kalma gibi bir takım düşünceler ile özdeşleştirilmesi ve insan zihninde gerçek anlamda bir yok oluşu simgelemesinden kaynaklanıyor olmalıdır.

İnsanın yalnızca bir kez deneyimleyebildiği ve deneyimledikten sonra da ardıllarına aktaramadığı tek olgu olarak ortaya çıktığı için; ölüm ve sonrası, insan düşünce sistemi içerisinde kendisine mantık çerçevesinden çok, duygusal bağlamda yer bulmaktadır.

Bireyin duygusal yaşamı içinde daha özel/bireysel bir anlam yüklediği ölüm ve ölümle ilişkili düşünceleri, toplumsal anlamda inançla ilgili pratikler ve simgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bir başka deyişle, belli bir topluluğu oluşturan insan faktörünün bireysel olarak yaşadığı süreç, içinde yaşadığı toplumun gelenek ve

inançlarını takip ederek ya da onu kendince değiştirerek, ölü gömme kültürünün oluşmasında rol oynamakta ve etkili olmaktadır. Dolayısıyla ölümün toplumsal anlamdaki simgeselliğinin somutlaşmış hali, ölüm olayının arkasından bir kurala bağlı olarak ya da olmayarak yapılan ve ölü gömme kültürünü oluşturan pratiklerin birleşimi ve devamı şeklinde kendini göstermektedir. Ölümle ilişkili inanç ve düşüncelerin vücut bulduğu bu pratikler, özellikle ölümlerin ortadan kaldırılmasında uygulanan ya da tercih edilen yöntem ve teknikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ölümlerin ortadan kaldırılmasıyla ilişkili yöntem ve teknikler, yalnızca gömme işlevi ile yerine getirilmiyor olsa da, kültürel yapı içinde genel olarak “ölü gömme gelenekleri” olarak isimlendirilmekte ve kendine yer bulmaktadır. Bu gelenekler içinde; kültürlerin cenaze törenleri, mezar şekilleri, ölünün mezar içine konulması ve mezar içindeki konumu gibi bir kısmı sıralanabilecek belli başlı unsurlar bulunmaktadır (Aydın, 2003, s. 343).

Tarihsel süreç içinde farklı dönemlerde ve farklı kültürlerde ortaya çıkan çok sayıdaki değişik ölü gömme geleneği; o kültürde yaşamış olan insanların ölüm karşısındaki duygularını yansıtmaları ve ölüme ilişkin uygulamaların neler olduğunun anlaşılması açısından, oldukça önemlidir (Yıldız, 2006, s. 4; Şahin, 2007, s. 13).

Kültürlerin ölüm ile ilgili geleneklerine ilişkin yapılmış çalışmaların önemli bir kısmını etnolojik ve antropolojik çalışmalar oluşturmaktadır. Bu konuda Fison (1881), Thomas (1908), La Fontaine (1914); James (1928), Steele (1931), Rola (1937) ve Walker, (1950) gibi araştırmacılar tarafından yapılan ilk çalışmalar, toplulukların öte dünya algılayışlarının ölü gömme pratikleri içinde hangi biçimlerde yer aldığını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Ancak, bu konuda yazılı belge niteliğindeki ilk araştırma örnekleri, genellikle sanayi öncesi topluluklar ile ilk kez temasta bulunan Strahlenberg (1757) ya da De Guignes (1756) gibi gezginler tarafından verilmiştir (akt. Roux, 1999, ss. 71 ve 242). Daha sonraki yıllarda bu olguyla ilgili, topluluklar içindeki ya da arasındaki farklı bilimsel sorulara cevap arayan farklı konularda ele alınmış pek çok araştırma yapılmıştır. Warner (1959), Garrison (1978), Kearl (1989), Dubish (1989), Ardener (1993), Brown (1982), Davies (1997, 2001, 2005), Conklin (2001), Dennie

(2003), Flood (2006), Fahlender ve Oestigaard (2008) ve Kerrigan (2017) gibi araştırmacıların çalışmaları, bu bağlamda değerlendirilebilecek örneklerden bir kaçıdır.

Bununla birlikte, eski dönemlerde yaşamış olan toplulukların ölü gömme gelenekleri ile ilgili yapılan çalışmalar ise doğrudan arkeolojik araştırmalar tarafından ele alınmaktadır. Dünya çapında yapılmış olan arkeolojik araştırmalarda çok sayıda veri kaynağı, cenaze ritüellerinin gelişimini açıklamak için kullanılmıştır ve kullanılmaktadır.

Bu durum elbette Türkiye için de geçerlidir. Son yıllarda Türkiye’de yapılmış arkeolojik çalışmalardan da izlenebileceği gibi, bu veri kaynakları ölü yemeği ile ilişkili görülen (Genç, 2017, s. 163; Engin ve ark., 2014, ss. 243-244; Kepinski ve Önal, 2007, s. 197; Tırpan ve Söğüt, 2003, s. 93; Belli, 2002, s. 268; Çevik, 2000, ss. 86-87; Sevin ve Kavaklı, 1994, s. 338) veya mezar armağanı (Özkaya ve ark., 2011, s. 318; Öztan, Açıkgöz ve Arbuckle, 2009, s. 258; Yener, Scholen ve Sumaka’I-Fink, 2004, s. 48), bir kült göstergesi (Kozbe, 2009, s. 178) ya da kurban etme eylemine kanıt olarak değerlendirilen hayvan kemikleri (Dörtlük, 1988, s. 172; Yağcı, 2007, s. 154); formları ve kimi zaman da bezemeleri ile kronolojik sorunlara ışık tutarak taş, pişmiş toprak ya da çeşitli metallere yapılabilen kaplar (Esin, 1982, s. 40; Bakır, 1982, s. 67; Karwiese, 1985, s. 334; Erkanal, 1986, s. 257; Sevin, 1989, s. 107; Özgen, 1989, s. 204; Özsait, 1994, s. 158; Bakır, Ersoy, Hürmüzlü, Aytaçlar ve Hasdağlı, 1999, s. 49; Yaraş, 2001, s. 470; Polat ve Polat, 2005, s. 94; Tulunay, 2009, s. 391; Aybek, Öz ve Ekin Meriç, 2010, ss. 167, 173; Kızıl ve Doğan, 2014, s. 403; Başaran ve ark., 2017, ss. 35, 41) aynı zamanda cinsiyet tayini için de kullanılmış olan mezar buluntuları (Silistreli, 1985, s. 131; Bilgi, 1987, s. 171; Sevin, 1989, s. 107; Özyiğit, 1989, s. 136; Serdaroğlu, 1991, s. 44; Erzen ve Başaran, 1991, s. 55; Polat, 2002, s. 25; Tırpan ve Söğüt, 2004, s. 379; Başaran, 2008, s. 57; Keleş ve ark., 2017, s. 184) ve kimi zaman tarihlemeye kimi zaman da bulunduğu alanın anlamlandırılmasında ve yerleşim yerlerinin saptanmasında yardımcı unsur olarak kullanılan yapı kalıntıları (Özgüç, 1986, s. 303), bu tür verilerden en fazla kullanılan örneklerinden birkaçı olarak sayılabilir.

Ancak bu tür malzemeler veri sağlasalar bile, çoğu kez kontekstinden ayrı ve tam olarak değil, parçalı ve çoğu kez de oldukça eksik olarak ele geçmektedirler. Buna

karşın hemen hemen tüm arkeolojik yerleşmelerde ele geçen mezarlar, doğrudan bilgi verme potansiyelleri ile yukarıda bahsedilen veri kaynaklarından ayrılmaktadır. Çünkü mezarlar, çoğunlukla doğrudan ve bilinçli olarak belirli bir kontekst içine yerleştirilerek ve genellikle de bozulmadan ele geçmektedir. Üstelik her zaman olmasa da, çoğu kez, mezarların iskelet kalıntılarını da içeriyor olmaları, ölü gömme geleneklerini ortaya koymaya yönelik mezarlardan elde edilebilecek bilgiler üzerinden yapılacak yorumları zenginleştirmektedir. Son olarak mezarlar, özellikle de in-situ bulunma durumunda, çoğu kez yaratıcısı insan olan ve dolayısıyla da yaratıcısına özgü bazı belirli inanç ve düşünce sistemine bağlı oluşturulan yazılı metinlerden daha tarafsız bilgi sağlamaktadır.

1.1. Öte Dünya Algılayışı Üzerine Örnekler

Çeşitli anomaliler ve paranormal algılamaların ruh, ölümden sonra yaşam ve anomalilerin gerçekleşme olasılığına inancı oluşturduğu fikri, bazı çalışmalarda ortaya atılan bir düşünce şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünceye göre bu tür algılamalar; içindeki öğeler kültürü aştıkları, bir başka deyişle kültür-ötesi oldukları için, en erken gömü pratiklerinin görüldüğü Paleolitik dönem insanının ölüm deneyimlerinde zenginliğe yol açmış olmalıdır. Duyu ötesi algılar, ölmüş kişi ile iletişime geçmek, ani belirmeler ve vücut-dışı deneyimler gibi olguların, transa geçme ya da spiritüel uçuş gibi şamanik ve öte dünya ile ilişkili algıların oluşumuna zemin hazırlayan belirli inançların oluşumuna yol açtığı hipotezi ortaya atılmıştır (McClenon, 1997, s. 250).

Bu hipotez doğru olsun ya da olmasın ve hangi çağda görülürse görülsün ölümden sonra da hayatın devam edeceği inancına dair bulguların, gömülerin en erken örneklerinde dahi sezilebildiği, yaygın bir şekilde kabul gören bir görüştür. Öldükten sonra da hayatın devam edeceği inancı, ölen kişilerin yaşadıkları bir başka yerin, dünyanın, yaşamın, hatta boyutun var olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu inancın oluşturulmasında, ölümün kesin bir son olarak kabul edilmemesi/edilememesi ve bu nedenle ölümden sonra gidilecek bir yerin varlığına inanma ihtiyacı rol oynamış olmalıdır.

Öte dünya algılayışının ilk ortaya çıktığı anda düşünüldüğünden bu yana farklı bir noktaya varıp varmadığını kanıtlamak mümkün değildir. Bununla birlikte, birbirine yakın kültürlerde ve hatta aynı kültür içinde bile, ölüm algılayışının zaman içinde değişebilmesi, öte dünya algılayışının ilk halinden farklılaşmış olabileceği ihtimalini desteklemekte ve güçlendirmektedir.

Aynı topluluk içinde ölüm algılayışının nasıl değiştiğine dair yapılan çalışmalardan biri, Ariès'e aittir. Ariès (1991, ss. 105-108), Ortaçağ'dan günümüze kadar Avrupa'da ölüme yaklaşımın zamanla nasıl değiştiğini ele almış; ölümün önceleri toplumsal ve kolay kabul edilebilir olma durumundan, bireysel yok oluş olarak algılanmasına ve ölümün reddine kadar varan bir çeşit doğadışı bir algılamaya dönüşerek farklılaştığını ortaya koymuştur.

Birbirine yakın kültürlerde ortak bir inançtan kaynaklanan farklılaşmayı belirlemenin de mümkün olabildiği görülmüştür. Ölüme ilişkin ortak bir fikrin bölgesel olarak nasıl değişebildiğini göstermesi nedeniyle, Kuzey Amerika yerlilerinin ölümün kökenine ilişkin mitolojileri, uygun bir örnek olarak değerlendirilebilir. Öte dünya algılayışının ele alındığı bu çalışmada, Rocky Dağları'nın doğusundaki Kaliforniya'dan Lillooet'e kadar yayılmış tüm alanda, nihai bir son olarak ölümün, biri insanoğlunun ölümlü diğeri ise ölümsüz olmasını isteyen iki yüce kişinin kararı sonucu gerçekleştiği inancı belirlenmiştir. Bu fikrin, alanın batısında bir konsey tarafından, başka bir yerinde ise bir fal sonucu gerçekleştirildiği gibi iki farklı formda yer alması (Bendann, 1974, s. 3), ortak bir kökene sahip olduğu anlaşılan öte dünya algılayışının, burada ilk şeklinden farklı bir noktaya ulaşmış olduğu fikrini desteklemektedir.

Aslında ölü gömme uygulamalarında zaman içinde meydana gelen değişimi, herhangi bir arkeolojik araştırma sonucunda da ortaya koyabilmek mümkündür. Fakat o topluluğun öte dünya hakkındaki görüşlerini tüm boyutlarıyla belirleyebilmek elbette ki mümkün değildir. Özellikle düşüncelerde yer alan öte dünya algılayışının değerlendirilmesine yönelik çabalarda önemli olan nokta, öte dünya inancına sahip kişilerin fikirlerinin öğrenilebilmesi, dolayısıyla doğrudan bilgi alınabilecek kaynakların mevcut olmasıdır. Bu nedenle, öte dünya algılayışının farklılaşmasının incelenmesinde bu konuyla ilgili etnolojik örneklerden de yararlanılmaya çalışılmıştır.

1.1.1. Yaşam İçinde Ölüm

Örnek (1988, ss. 117-118), öte dünya algılayışının gelişimi ile ilgili olarak, ölümlerin bir şekilde yaşamaya devam ettikleri kabul edilen dünyalarının, ilk önce gömüldükleri mezar olduğunun düşünüldüğünü ve bunun sonucunda “ölülerin yeraltı dünyası” kavramının ortaya çıktığını belirtmiştir. Daha sonra ruh inancının gelişmesiyle birlikte ölümlerin ruhlarının gökyüzüne “uçtukları” ya da yükseldikleri inancı oluşmuştur. Örnek (1988) ’e göre öte dünya, genellikle en geniş anlamda yeraltında, yeryüzünde ya da gökyüzünde tasavvur edilmiştir. Aynı zamanda denizlerin dibi, dağların tepesi, ülke topraklarının sınırları, ormanlar, mağaralar ve uzak adalar ile birlikte, güneşin doğuş ya da batış yönüne göre doğu ve batı yönleri de, farklı kültürler içinde ölümlerin gittikleri mekânlar olarak kabul edilmiştir (Çıblak, 2002, s. 605).

Öte dünya algılayışı içinde daha özelleşmiş örnekler de söz konusudur. “Kutsal Şehir” imgesi bunlardan bir tanesidir. Walker (1950, s. 239) Kuzey Michigan’da yaşamış olan Chippewa yerlilerinin, tabutlarının içine çeşitli mezar hediyeleri ile birlikte uzun bir şeridin ucuna bir çengel bağlayarak ölümlerinin yanına bıraktıklarından bahseder. Eğer yerli “Kutsal Şehir” giriş yapılan duvarın yanına gelip girişine izin verilmezse, bu kancayı kullanacaktır.

Bu durumda yakınlarını kaybedenlerin dünyada yaşarken deneyimlerinden elde ettikleri bilgileri, ölümlerin gidecekleri yerde onların lehine kullanabilecekleri fikri ortaya çıkmaktadır. Bu durum, ölümle yaşam arasındaki ilişkinin bir başka boyutunu gözler önüne sermektedir.

1.1.2. Ölüm ve Yolculuk

Frazer (1992a, s. 121), *Altın Dal* adlı kitabında Avustralya yerlilerinin içlerinde ruh olarak ikinci küçük bir insan olduğuna inandıklarını ve yerlilerden bazılarının öldükten sonra bu küçük insanların, yani ruhlarının çalılıkların arkasına kaçtığını, bazılarının ise ruhların denize gittiğini söylediklerinden bahseder. Kenya kıyılarındaki Taveta yerleşiminde yaşayan etnik bir topluluk olan Watavetalar (Momanyi, 2002, s. 55), ruhların yaşarken varlıklarını gölge olarak gösterdiklerine, öldüklerinde ise

yeraltına inerek tıpkı insanların yeryüzünde yaşadıkları gibi yaşamaya devam ettiklerine inanmaktadırlar (La Fontaine, 1914, s. 389).

Merkezi Alaska’da yaşayan Eskimolar ise öldükten sonra gidecekleri mutlu diyarlarını gökyüzüne yerleştirmişlerdir. Grönland’da ölünün gideceğine inanılan yerlerden biri “daha yukarıda bir yerde”, tıpkı Kuzey Pasifik yerlileri Tlingitlerde görülen “Hayaletlerin Evi” gibi, yeryüzü düzleminin üzerinde bulunmaktadır (James, 1928, s. 232). Steele (1931, s. 81), Yeni Zelanda yerlileri olan Maoriler’in ölü ruhlarının, Yeni Zelanda’nın batısında yer alan Reinga Burnu’ndan atlayarak yeraltındaki öte dünyalarına giriş yaptıklarını anlatmaktadır. Strahlenberg (1757) de yaptığı etnografik araştırmada, Orta Asya’da yaşayan Ostiaklarda, “aniden ölenlerin ya da bir ayı tarafından öldürülenlerin doğrudan göğe çıktıklarına; hastalık nedeniyle ölenlerin ise uzun bir süre yerin altındaki sert bir tanrıya hizmet etmek zorunda kaldıklarına inandıklarını” belirtmiştir (akt. Roux, 1999, ss. 70-71).

Ruhların yeraltı yolculuğuna çıkacaklarına yönelik inancın da, kendi içinde değişik formlar alarak farklı kültürlerde varlık gösterebildiği de bilinmektedir. Örneğin antik Yunan mitolojisinde ataların yer aldığı ölümler dünyası da yeraltında tasvir edilmiştir (van Gennep, 1960, s. 154; Can, 1997, s. 148).

Hades kavramının Mezopotamya’daki öteki dünya kavramına benzerliği çarpıcıdır: Ölümlülere ümit vermeyen, çamur ve karanlıktan ibaret bir dünya... Gılgamış’ın bir bölümünde, Enkidu’nun hayaleti arkadaşıyla buluştuğunda bu dünyanın bir betimlemesi yapılır ki, Homeros ile edebi açıdan bile bağlarının olabileceği üzerinde durulmuştur. Ölümleri yatıştırma ritüeli, Mezopotamyalılar ve Yunanlar tarafından çok benzer yollarla, tercihen çeşitli libasyonlar şeklinde yapılmıştır: Mezopotamya’da “su, bira, kavrulmuş mısır, süt, bal, krem, yağ”, Aiskhylos’ta (*Persler*) ve Yunan tragedya (*Orestes*, *Iphigenia Tauriste*,) ve komedyaalarının (*Lysistrata*) bazı örneklerinde “süt, bal, su, şarap ve yağ”. Daha tuhafı, ölümlere sunulan saf suyun önem taşımasıdır: “Soğuk su’, ya da “saf su”. Tam da bu amaç için mezara boruların yerleştirilmesi,

Yunanistan’da pek alışılmadık bir şeyse de, Mezopotamya’da bu uygulamaya dair doğrudan edebi kanıtlar vardır (Burkert, 2012, s. 75)².

Yunan mitolojisinde yeraltındaki cehennem nehri Styks’ten geçmeden, ataların ruhlarının bulunduğu tarafa geçilememektedir. Yunanlar atalarının bulunduğu tarafa geçebilmek için *Kharon* adlı kayıkçıya para vermek gerektiğine dair bir inanca sahiptirler (van Gennep, 1960, s. 154; Stevens, 1991; 215; Can, 1997, s. 148). Aynı inancı, oldukça farklı bir coğrafyada görmek mümkündür. Fiji yerlilerinden Nakelolarda da *Themba* adında bir “Kharon” vardır. Bu kişi de ölmüş kişilerin ruhlarını nehrin karşısına geçirir (Fison, 1881, s. 148). Benzer şekilde Filipin Adaları’nda yaşayan ve uzun zaman önce Hristiyanlığı benimsemiş olan Ilokano yerlilerinde de, ataların ruhlarının bulunduğu öte dünyaya geçebilmek için bir yeraltı nehrinden geçmek gerektiğine dair bir inanç söz konusudur. Rola (1937, s. 31) da, özellikle yaşlı Ilokanolar’ın ölen kişinin ruhunun geniş bir nehirden geçmesi gerektiğine inandıklarından bahsetmiştir. Burada antik Yunan mitolojisinde aynı göreve sahip “Kharon”un yerini, Aziz Peter almıştır. Bir ruhun kayığıyla karşı kıyıda bekleyen Aziz Peter’in botuyla karşıdan karşıya geçebilmesi için, öncelikle Aziz Peter’in çağırılması gerekmektedir. Aziz Peter’in çağırılması, ancak bir horozun ötüşüyle sağlanabilmektedir. Ölen kişi yanında horozu taşıyamayacağı için, mezarı kazan kişi, bir horoz kurban etmelidir. Bu horozun ötüşü ile Aziz Peter çağırılır. Eğer horoz kurban edilmezse ruhun nehri geçemeyeceğine ve hayalet olarak evine geri döneceğine inanılmaktadır.

Bu noktada Yunan mitolojisinden farklı bir noktanın ortaya çıkmış olduğu görülür. Çünkü Yunan mitolojisinde ihtiyar kayıkçı Kharon daha önce de belirtildiği gibi, bir horoz kurban etmeyenleri değil, kendisine ücret vermeyenleri ve mezarı olmayan ölülerin ruhlarını küreğiyle uzaklaştırır, kayığına almaz ve karşıya geçirmez. Bu yüzden Yunanlar’da cehennem kayığına binerken geçiş ücreti olarak ölülerin ağızlarına para koymak âdeti gelişmiştir (van Gennep, 1960, s. 154; Can, 1997, s. 148). Aynı uygulamanın varlığı Latin edebiyatında da belirlenmiştir. Romalılar da, tıpkı

² İtalic yazılan eserler, bu tezin yazarı tarafından metne eklenmiştir.

Yunanlar gibi, yeraltındaki Styks Nehri'nden geçebilmek için ölülerinin ağzına ücretlerini bırakmalıdırlar (Heller, 1932, s. 194; Stevens, 1991; 215).

Mezara para bırakma geleneğine benzer bir uygulama, günümüz Anadolu'sunda da mevcuttur. Örneğin Anamur'a bağlı Çarıklar Köyü'nde ölünün ağzına para sıkıştırılmaktadır (Örnek, 1971, s. 72). Bu gelenekle, Anadolu'nun farklı yerlerinde de karşılaşılmaktadır. Çıblak (2002, s. 608), Anadolu'da mezarlıklarla ilgili inançlar ve geleneksel uygulamaları ele aldığı çalışmasında, İzmir'in Menemen ilçesinde ölünün defnedilmesi sırasında bir başka ölünün kemikleri ile karşılaşılırsa, bunların mezarın ayakucunda toplanıp üzerine para atıldıktan sonra gömülebileceğini belirtmektedir. Aynı durumla Mersin, Kırşehir ve Çankırı'nın bazı köylerinde de karşılaşılmaktadır. Mezara atılan paralarla bu mezarın önceki sahibinden satın alındığına, böylelikle öte dünyada bu iki ölü arasındaki anlaşmazlığın ve haksızlığın önlenmiş olacağına inanıldığından bahsedilmektedir (Örnek, 1971, s. 72).

Selçuk (2004) da, Anadolu Aleviliği içinde yer alan bir kol olan Tahtacılar arasında mezar kazılan yere madeni para atıldığından bahsetmektedir. Araştırmacı bu uygulamayı, ölümden sonra yaşam inancı ile ilişkilendirmektedir. Bu ilişkilendirmeyi ise, Tahtacılar arasında bu uygulama ile mezar yerinin daha önce o yere defnedilmiş olma ihtimali bulunan ölüden satın alınmış olduğuna yönelik bir inanışın var olduğu açıklamasına dayandırmaktadır (Selçuk, 2004, s. 284).

Aynı uygulamanın bir benzeri de Afyon'da görülür. Fakat her ilçede bu gelenek aynı şekilde görülmez. Eğer mezar kazılırken kemik çıkarsa, Doğlat ve Bozan'da kemiklere dokunulmadan mezar tekrar kapatılmalıdır. Haydarlı'da ise kemik çıktığında bir parça kefene para konularak, kemiklerle birlikte kemiklerin çıktığı yere bırakılır ve ölü yerleştirilmeden çukur kapatılır. Akcaşar'da kemik çıkan mezara para atılır, fakat yeni ölen kişi de mezara yerleştirilir. Alanyurt'ta ise yeni ölen kişi mezara yatırıldıktan sonra eski kemikler ayakucunda toplanır ve daha sonra da mezar kapatılır (Kalaycı Durdu, 2002, s. 85).

Günümüzde arkeolojik kazısı yapılan nekropollerde de, mezarların çoklu kullanıldıkları durumlarda daha erken olan gömülere ait kemiklerin ayakucuna itilerek

yeni gömünün yapıldığı örneklerle, sıklıkla karşılaşılmaktadır. M.Ö. 9. yy Urartu sonu gömülerinden (Çilingiroğlu, 1985, s. 154) İslami gömülere (Erkanal 1987, s. 346) kadar farklı dönem ve bölgelerde takip edilebilen bu uygulamadan, Çavuşoğlu, Biber ve Başar (2008, s.274), Tırpan ve Söğüt (2008, s. 251), Tulunay (2007, s. 83), Tırpan ve Gider (2010, s. 386) ile Kızıl ve Doğan (2014, s. 405) tarafından yapılan çalışmalarda da bahsedilmiştir.

1.1.3. Ölüm ve Dönüşüm

Yukarıda birkaç örnekle açıklanmaya çalışılan toprağa gömü ile ilişkili öte dünya algılayışından başka, ölünün ortadan kaldırılmasına yönelik temel uygulamalardan bir diğeri olan kremasyon geleneğinin de öte dünya ile olan ilişkisinden bahsetmek gerekir. Bachelard (1968, s. 7) *The Psychoanalysis of Fire* adlı kitabında ateşi, "... bütün olgular arasında ateş, iyiyi olduğu kadar kötüyü de simgeleyen olması niteliğiyle biriciktir. Cennette parıldar, cehennemde yakar. Hem bahşedici, hem yok edicidir..." şeklinde tanımlamıştır (Bachelard, 1968'den akt. Sørensen ve Bille, 2008, s. 254). Sørensen ve Bille (2008, s. 255), bu açıdan yaklaşıldığında ölen kişinin vücudunun ateş aracılığıyla ortadan kaldırılmasının; yalnızca vücudun ortadan kaldırılması için değil, aynı zamanda yaşayanların ölüyü yeni bir var oluş içinde algılayabilecekleri dönüşümü için de gerekli olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Phipps (1989, s. 10) de, Anglolar'ın ve Saxonlar'ın, ölü ve beraberindeki eşyaların başka bir boyutta tekrar yaşayabilmeleri için, yakılarak bir dönüşüm geçirmelerine yardım ettiklerine inandıklarını aktarmaktadır.

Bu inanışların tamamının, ateşin arındırıcı ve değiştirici gücünü bir şekilde yansıttığı söylenebilir. Nitekim Frazer (1992b, s. 249), ateşin ilkel akıl için bütün arındırıcı maddelerin en güçlüsü olarak görüldüğünü savunmuştur. Fidler (1930, s. 11) da ateşin ruhu arındırabilecek kadar güçlü olan tek element olduğundan; bu nedenle de tarih boyunca saflaştırma, onur, kutsallık ve ateşin, insan zihninde yakın bir ilişki içinde algılandığından bahseder. Kaufmann (1967, s. 136) da ölümlerin yakılarak gömülmesini, ateşin arındırıcı özellikleriyle ilişkilendirmiştir.

Ateş, arındırıcı olmasının yanı sıra ulaştırıcı bir unsur olarak da değerlendirilmiştir. 13. yy'da yaşamış bir etnolog olan Snorri, Vikinglerin bir kişi yakıldığında çıkan dumanlar ne kadar yükseğe ulaşırsa, o kişinin de o kadar yükseğe gideceğine dair bir inanç beslediklerinden bahsetmiştir. 10. yy'da İskandinavya'da bir Arap elçisi olan Ibn Fadlan'ın aktardığına göre de, bir Viking, ölüsünü yakar yakmaz o ölünün ruhunun cennete gideceğine inanmaktadır (akt. Phipps, 1989, s. 10).

Garrison da *Strange Facts About Death* adlı kitabında, bazı Pasifik yerlileri için kremasyon uygulamasının bir zorunluluk olduğunu belirtmekte ve bu yerlilerin eğer bir ölü yakılmazsa ruhunun asla özgürlüğüne kavuşamayacağına ve sıcak dumanla birlikte batıdaki mutlu dünyalarına yükselemeyeceklerine inandıklarından bahsetmektedir (Garrison, 1978, s. 37).

James (1928, s. 232) ise kremasyonun gökyüzünde bulunduğu varsayılan öte dünya ile ilişkili bir uygulama olduğunu ileri sürmekte ve fiziksel kalıntıların yakılmasının, yükselen dumanlar aracılığıyla gökteki öte dünyaya gidecek ruhun serbest kalmasına neden olacağını savunmaktadır.

Hindularda ya da Sibiryalı yerlilerinde olduğu gibi kremasyon ateşinin ölen kişinin ruhunun göğe yükselmesinde yardımcı olacağı inancı da, ateşin ulaştırıcı özelliği ile ilişkili olmalıdır (Vernon, 1970, s. 235; Bendann, 1974, s. 2).

Ancak kimi zaman yakılarak ortadan kaldırılmak, öbür dünyanın kutsallığından faydalanmayı engelleyici bir unsur olarak da görülebilmektedir. Prothero (2001, ss. 7-8), *Purified by Fire: A History of Cremation in America* adlı kitabında, kremasyon geleneğinin hem ölünün bedeninin cehennemde yandığı fikrini uyandırdığını, hem de ölen kişinin kurtuluşu için gerekli olan vücudun ortadan kaldırılmasının bir yolu olarak algılanabildiğini belirtmektedir (Prothero, 2001, ss. 7-8; Sørensen ve Bille, 2008, s. 255). Nitekim Ortaçağ'da Engizisyon mahkemelerinde cadı olmakla suçlanan kişilerin cezalandırılmaları sonucunda yakılmaları, bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir.

Prothero (2001), aynı eserinde Hindular'ın en eski yazmaları olarak kabul edilen Vedalarda geçen kremasyona dair ilahilerde, rahiplerin ölen kişinin artık bu ateşten gömlekten kurtularak bir kuş misali atalar ya da tanrılar diyarına uçacağını

söylediklerini bildirmektedir (Prothero, 2001, s. 6; Dennie, 2003, s. 179). Ruhun kuş olarak algılanması, yakılmadan yapılan gömülerde de kendini göstermektedir. Örneğin Frazer (1992a, s. 123), bu konuyla ilgili Eski Yunanca sözcüklerin çokluğunu kanıt göstererek, ruhun genellikle uçup kaçmaya hazır bir kuş olarak tasavvur edildiğinden bahsetmektedir. Malayalılar'ın da ruhu kanatlı bir kuş olarak hayal ettiklerini, hatta yerlilerin eğer ruh bir kuşa pirinçle kandırılarak kaçmasının engellenebileceğine dair bir inanca da sahip olduklarını belirtir.

Eski Türklerdeki ölümle ilgili gelenekler arasında ruhun kuş olup uçtuğu inancının yaygın olduğu belirlenmiştir. Göktürk yazıtlarında Türk halk inancında insanın ruhunun öldükten sonra kuş ya da böcek şekline girdiğinden bahsedilmektedir (Bekki, 2004, s. 56; Kabataş, 2006, s. 107). Özellikle de ölen kişi kağanlar ve prensler gibi üst sınıfa dâhil ise, "uç-, uça bar-" fiillerinin kullanıldığı belirtilmektedir (Bekki, 2004, s. 53; Kabataş, 2006, s. 107). Selçuk (2004, s. 268) da Alevilerin ölü gömme geleneklerini incelediği çalışmasında, ruhu ölümsüz sayan Tahtacıların, ruhun bedenden bir kuş gibi uçarak ayrıldığına inandıklarını, bu yüzden ölüm olayı gerçekleştiği an ölünün bulunduğu odanın pencerelerinin hemen açıldığını belirtmektedir (Yıldız, 2004, s. 5).

Yukarıda da belirtildiği gibi, Eski Türkler'de ruhun yalnızca kuş biçiminde değil sinek şeklinde de tasavvur edildiği görülmüştür. Örneğin, Manas Destanı'nın kahramanı olan Manas'ın ruhunun sineğe benzediği anlatılmaktadır (Bekki, 2004, s. 58). Aynı tasavvur, Transilvanya'da yaklaşık 18. yy'da Frazer (1992a, s. 125) tarafından anlatılan öyküde de söz konusudur. Frazer'in aktardığına göre cadılıkla suçlanmış olan kadının ölürken ruhunun ağzından bir sinek şeklinde çıktığı, oradan geçmekte olan iki yerli tarafından görülmüştür.

Çoğunlukla ortak bir düşünce olan öte dünya algılayışının, kimi topluluklarda farklı bir şekilde ele alındığının ve herkesin bu dünyaya ulaşamadığının da belirtilmesi gerekir. Örneğin, Pasifikler'deki Tonga Adaları'nda yaşayan yerliler, ruhların ölümsüzlüğünü, yalnızca yüksek sınıfa ait bir ayrıcalık olarak algılamaktadır. Sıradan insanların ise ölümsüz olmadığını düşünmektedirler. Onlara göre soylular öldükten sonra ölümsüzleşecek, sıradan insanlar ise "tıpkı hayvanlar gibi çürüyüp gideceklerdir"

(Murray, 1956, ss. 86-87). Tonga Adaları'nda yaşayan yerlilerin, diğer kültürlerden farklı olarak öte dünya algılayışının varlığının yalnızca belli bir sınıf için geçerli olduğu fikrinin, ölü gömme gelenekleri ve ruh algısının kültürler arası içeriksel zenginliğine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Burada yalnızca bir kısmı nakledilebilen öte dünya algılayışı örnekleri ve ruh tasvirlerinin yoğunluğu, ölüm konusunun dünya kültürü içinde ne kadar önemli bir yerde durduğunu görebilmemize yardımcı olabilir. İncelenen bu sınırlı etnografik örnekler dahi, ruhun ve öte dünya algılayışının farklılaşmasını göstermekle birlikte, belirgin coğrafi farklılıklara rağmen bazı noktalarda görülen belirgin benzerlikleri de yansıtmaları açısından önem taşımaktadırlar.

1.2. Ölü Gömme Ritüelleri Üzerine Örnekler

Günümüzde ölüyü gömme eyleminin törensel olarak düzenlenmesi, ister tek tanrılı dine bağlı olsun isterse olmasın, genel olarak dünya çapında bir uygulamadır, denilebilir. Cenaze törenlerinde bir eylem olarak doğrudan ölüyü ortadan kaldırmaktan farklı olan yön, bu pratiği gerçekleştirirken ona bazı ritüel özellikler katarak onu gerçekleştirmektir. Ölü gömme uygulamalarında görülen asıl zenginlikle de aslında tam da bu noktadan sonra karşılaşmaktadır.

Ölü gömme uygulamalarının ayinsel kısmının ortaya çıkmasında değişik etkenlerin varlığını savunan, çok sayıda farklı yorum dikkati çeker. Örneğin, ölü gömülürken gerekli uygulamalar yapılmazsa, ruhun istekleri karşılanmadığı için hayalet olarak geri döneceğine ve zarar verici olabileceğine dair inanışların oluştuğu ve ritlerin bu bağlamda devreye girerek bunu engellediği görüşü, bunlardan bir tanesidir (Frazer, 1886, ss. 74-75; Binford, 1972, s. 209; Newall, 1985, s. 139). Ölüm ritleri ve seremonileri, Weisman (1972, s. 5) tarafından ise ölüm kaynaklı başlıca tehlikelerin etkisizleştirilmesi, açıklanması ya da başka bir yöne yansıtılması için oluşturulmuş stratejiler olarak tanımlanmıştır.

James (1928, s. 233) farklı ölü gömme ritlerinin varlığını, göç ve genetik karışım yoluyla kültürde meydana gelen kırılmaların, kült pratiklerinde ve inançlarda bulanıklaşmaya sebep olmasına bağlamaktadır. “İrk” ve grupların birbirine karışıkça,

mevcut yerel gömü teknikleri ve gömü ile ilgili inançların da, tıpkı sınıf ve “ırk” ayrımları gibi belirsizleşmeye başladığını savunur.

Herhangi bir grup tarafından kabul edilen ölümle ilgili inanışlar ve belirli ölü gömme ritlerinin, o grup tarafından taşınan daha geniş düzenlemelerin değerlerini yansıttığını düşünen Vernon (1970, s. 214), ölümle ilişkili davranışların gruptan gruba değişiklik göstermesini bu şekilde açıklamaktadır. Creel (1989, s. 315) ise gömü geleneklerindeki farklılaşmayı daha çok sosyolojik olarak ele almıştır. Araştırmacı değişik gömü uygulamalarını, sosyal bir topluluk içinde bulunan bireylerin sosyal rollerine ait özelliklerin, farklı gömü uygulamalarına ve ritüel farklılaşmalara neden olduğunu savunmaktadır.

Binford (1972, s. 217)’a göre ise daha önce yapılmış araştırmalar, tek bir toplum içinde görülen farklı ölü gömme uygulamalarını açıklamak için genel olarak başlıca üç sav ileri sürmüşlerdir:

- 1) Vücudun ortadan kaldırılması amacına hizmet eden tüm uygulamaların tercih edilebileceği ölüm anında, gerekli olan nesneleri sağlamada çevrenin kısıtlayıcı etkisi.
- 2) Ritüel uygulamalarda yer değiştirmelere ya da kaynaşmalara sebep olan toplumsal temasların karşılıklı etkileri.
- 3) Ölen kişi ve topluluğun geri kalan bireyleri arasında, ölüm anında sona eren ya da tekrar kurulan ilişkiler ile ilgili özelliklerin fark edilmesi.

İlk sav, ölü gömme ritlerinin formu, özellikle de vücudun yok edilmesi ile yerel çevrenin kısıtlayıcı özellikleri arasındaki ilişkidir. Örneğin Schoolcraft (1855), Kuzey Amerika yerlileri olan Winnebagolar arasında görülen ve değişimli olarak uygulanan inhumasyon ve ölen kişi için özel olarak kurulan bir iskeleye yatırılarak açıkta bırakıldığı iskele gömülerinin, ölme zamanına bağlı olarak değişiklik gösterdiğini belirlemiştir. Kışın ölen bireyler, toprak donduğu için iskele gömüsü ile, daha ılık geçen zamanlarda ise inhumasyon gömü ile öte dünyaya gönderilmektedir (Schoolcraft 1855’ten akt. Binford, 1972, s. 217).

İkinci sav ile yani farklılıkların kültürel temas aracılığıyla karşılıklı etkileşimin sonucu olduğu savunulan difüzyonist yorumlarla da oldukça sık karşılaşmıştır (Thomas, 1908, s. 388; Perry, 1914, s. 289; James, 1928, s. 229; Toulouse, 1944, s. 70; Stanislawski, 1963, s. 308). Örneğin Perry (1914, ss. 289-290), yaptığı çalışmada Avustralya’da tek bir topluluk içinde görülen farklı şekillerdeki mezar yönelimlerinin nedeninin, bizzat uygulayanları tarafından, birbirinden tamamen ayrı olan iki farklı kültürün karışımından geldiğinin belirtilmesi olduğunu aktarmıştır.

Üçüncü sav ise, ölen kişinin toplum içindeki konumunun, cenaze töreninde farklılaşmaya neden olacağı bilgisinden hareketle, sosyal farklılıkların belirlenmesi yoluyla gömüde meydana gelen farklılaşmanın ortaya konabileceğidir (Binford, 1972, ss. 220-21).

Yukarıda ancak bir kısmı ele alınabilen açıklama denemelerinden de anlaşılabilir gibi, ölü gömme uygulamalarındaki farklılıkların açıklanması için çok sayıda yorum yapılmıştır. Ancak özellikle Van Gennep’in (1960, ss. 146-155) oldukça zengin örneklerle çeşitlendirdiği insan hayatı içinde yer alan ve eski statünün bırakılarak yeni statüye adım atılmasını simgeleyen üç geçiş döneminden sonuncusu olarak tanımladığı ölüm kavramı, üzerinde en fazla durulan metafor olmuştur (Palgi ve Abramovich, 1984, s. 390; Davies, 2005, ss. 52-53; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 74).

Örneğin Eliade (1991, s. 173), “ilkel” toplum insanının ölümü bir geçiş ayini haline dönüştürerek yenmeye çabaladığından bahseder. Chase ve Dibble (1987, s. 273), Orta Paleolitik gömülerini inceledikleri çalışmalarında ölünün gömülmesinin, bireyin yaşam döngüsü içinde yer alan bir geçiş sürecinin göstergesi olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Williams (2003, s. 90) da gömü geleneklerini, hem ölen kişinin hem de yaşayanların sosyal, kozmolojik ve ontolojik statülerinin değişim geçirmesine yardımcı olan en önemli ve öncelikli geçiş ritleri olarak tanımlamıştır. Araştırmacı aynı zamanda cenaze törenlerini, toplumun hafızasındaki ölüm olgusunun ve bu olgunun çağdaş anlamda yorumlanmasının yardımıyla geçmişteki algılanışını tekrar yapılandıran araçlar olarak nitelendirmekte ve gömü ritlerini “anımsama uygulayım bilimi” olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bu ritlerin içinde sosyal hatıralara dair eylemler ve bunların hatıraları vücut bulmakta, törene katılanlar

tarafından bunlar üzerine konuşulmakta ve böylelikle kişinin ve belki de grup kimliğinin özelliklerinin tekrar yapılandırılmasına hizmet edilmektedir (Williams, 2003, s. 93).

Grup kimliği, insanın ruhani yanının doğuşuna dair izlerin ortaya çıkışının kanıtı olarak kabul edilebilecek bilinçli gömülerin (Harrold, 1980, s. 195) yaygınlık kazandığı Üst Paleolitik dönemde görülen ilk örneklerinde dahi, gömüler içinde yansımaları bulan bir olgu olmuştur. Nitekim Portekiz’de günümüzden yaklaşık 25 bin yıl önceye tarihlendirilmiş olan Lagar Velho adlı yerleşmede 5 yaşlarındaki bir çocuğa ait gömüde ele geçen ren geyiği pelvisleri ve diadem olarak kullanıldıkları düşünülen dört farklı ren geyiğine ait (iki erkek iki dişi) birer köpek dişi, bu şekilde değerlendirilmiştir (Zilhão, 2005, ss. 231-233). Bu dişler, güçlü sembolik anlama sahip objeler olarak değerlendirilmiş; topluluğun tekrar bütünleşmesini ve grup kimliğini temsil ettikleri ileri sürülmüştür. Lagar Velho’daki bu çocuk gömüsü, Zilhão (2005, s. 233) tarafından insanın algı dünyası içinde grubun kendi bütünlüğü ile av hayvanları dünyasının bütünlüğünün temsil edildiği bir ritüel olarak kabul edilmiştir.

Zengin simgesel anlamlar barındırma potansiyelinin yüksek olduğu yorumunun yapılabileceği bu gömünün yanı sıra, sembolik anlam taşımadan yalnızca gömme işleminin dahi bir ritüel olarak kabul edilebileceğinin savunulduğu örnekler de mevcuttur (Chase ve Dibble, 1987, s. 276; Zilhão, 2005, s. 238). Bu örnekler, Orta Paleolitik döneme tarihlendirilen ve çoğunlukla *hocker* pozisyonunda gömülen Neanderthal gömüleridir (Harrold, 1980, s. 199).

Modern insanın kaynağı ile ilgili konularda çalışma yapmış olan araştırmacıların bir kısmı, insanın ölümlerini Üst Paleolitik dönemin erken evrelerinden itibaren bilinçli olarak gömmeye başladığını kabul eder (Gargett, 1989, s. 177; Giacobini, 2007, s. 19). Orta Paleolitik’te de gömülerin yapılmış olabileceği, ancak bunların simgesel anlam taşımadıkları ve Üst Paleolitik’te bulunanlardan farklılık gösterdikleri fikri ise, daha fazla kabul gören bir diğer görüştür (Harrold, 1980, s. 205; Bar-Josef ve diğ., 1986, s. 64; Chase ve Dibble, 1987, s. 284; Belfer- Cohen ve Hovers, 1992, s. 468; Dibble ve Chase, 1993, s. 170; McClenon, 1997, s. 349; Shea, 2003; Zilhão, 2005, s. 238). Bar-Yosef (2002, s. 378) bu konuyu özetlerken, Orta Paleolitik’te bilinçli gömülerin var

olduğunu, ancak bunların düzenli bir kültürel içerik içinde yer almasının Üst Paleolitik dönemde başladığından bahseder.

İlk bilinçli gömünün ne zaman yapıldığına dair tartışmalar bir yana, Orta ve Erken Üst Paleolitik dönemde *Homo sapiens* ve *Homo neanderthalensis*lerin de ölülerini toprağa gömdükleri bilinmektedir. Bu ortak noktanın yanı sıra gömünün yapıldığı yer, mezara yatırılış şekli, mezar hediyeleri/buluntuları ile birlikte ya da bunlar olmadan gömülme gibi ölülerin farklı pozisyonlarda ve farklı düzenlemelerle gömülmeleri, gömülerde görülen çeşitliliğin gömülerin ilk örneklerinden itibaren başlamış olduğunu göstermektedir. Az sayıda belirlenebilmiş olan ilk örneklerinde bile tek tip bir uygulamanın olmadığı bu geleneğin, günümüzde bu kadar farklı teknik ve inançlarla iç içe olması, oldukça doğal ve beklendik bir sonuç gibi görünmektedir.

İnsanlığın ilk dönemlerinde karşılaşılan gömülerin toprağa yapılmış olmalarına dair çok sayıda metafor yapılmıştır. Bunlardan biri, ölünün bedeninin toprağa gömülerek, tıpkı ekilen tohum gibi tekrar topraktan yetişmesini sağlamak olduğu yorumudur (Vernon, 1970, s. 218). Toprağa gömme davranışının, ölüden korkma davranışının sonucunda ölülerin ortadan kaldırılmalarının ve bir daha geri gelmemelerini sağlamanın bir yolu (Frazer, 1886, s. 65; Özgüç, 1948, s. 70; Vernon, 1970, s. 217; Örnek, 1971, s. 117) olarak açıklanmış olduğu da görülür. Bunlardan başka, bazı araştırmacılar ilk gömüleri sadece temizlik amacı taşıyan eylemler olarak değerlendirmişken (Vernon, 1970, s. 216; Koojiman, 1989, s. 322); diğerleri ölü gömme uygulamasının yalnızca sıhhi sebeplerle başlamış olma ihtimaline karşı çıkmaktadır (Belfer- Cohen & Hovers, 1992, s. 469; Dibble ve Chase, 1993, s. 172).

Doğrudan toprağa yapılan gömüler açıklanırken, erken dönemlerde yaygın olan *hocker* gömülerden, yani kol ve bacakların bükülerek toprağa gömüldüğü örneklerden de bahsetmek gereklidir. En erken bilinçli gömü uygulamalarında da karşılaşılan bu pozisyonun, rahimdeki fetüsün duruşunun bir kopyası olduğu ve tekrar doğuşa inancın simgesi olarak kabul edildiği yorumu yapılmıştır (Wilder ve Whipple, 1917, s. 376; Özgüç, 1948, s. 71; Binford, 1972, s. 218). Ancak Özgüç (1948, s. 71) bu görüşün oldukça modern bir yaklaşım olduğunu ve prehistorik çağ insanına yakıştırılamayacak kadar rafine bir düşünce biçimi olduğu eleştirisini dile getirmiştir.

Maringer (1960) *The Gods of Prehistoric Man* adlı kitabında, ölünün vücudunun sıkı bir şekilde büzülmüş olmasını ölünün ruhunu mezara hapsedmek, Jelinek (1978) ise mümkün olan en küçük çukuru açmak için yapılan pratik bir uygulama olarak savunmuştur (aktaran Harrold, 1980, s. 199). Ancak Bittel (1961), çukur açmak için çok çaba harcanmaması için *hocker* pozisyonunun tercih edildiğinin savunulduğu görüşüne, büyük boyutlu mezar çukurlarında da aynı pozisyona rastlanıyor olması nedeniyle karşı çıkmıştır (akt. Özgüç, 1948, s. 71).

Hocker pozisyonunun yaşayanlarda uyku halini temsil etmesi ve ölümün de bir nevi uzun uyku olduğu görüşü, özellikle Schuchhardt (1935) tarafından desteklenmiştir. Bu araştırmacı, Akdeniz Bölgesi'nin sıcak ikliminde yaşayan insanların geceleri toprak üstünde uyudukları ve zeminin serin olması nedeniyle bacaklarını karınlarına doğru çektiklerini, Kuzey Avrupa'da yaşayanların ise yatak görevi gören bir yığın üzerinde ve daha sıcak bir ortamda uyudukları için de düz yatırılmış olduklarını öne sürmüştür (Schuchhardt 1935'ten akt. Özgüç, 1948, s. 70). Ancak Kuzey Amerika'da Eskimo Bölgesi'nde ve İngiltere'de *hocker* pozisyonundaki gömüler, bu görüşün tüm örnekler için geçerli bir yorum olamayacağını göstermiştir (Özgüç, 1948, s. 70).

Ölü kültü ve cenaze uygulamalarına dair ilk izlerle ilişkili olan *hocker* tarzı gömüden başka en erken gömülerde karşılaşılan bir diğer ortak özellik, aşı boyasının kullanımıdır. Yaklaşık 70.000 yıl önce İtalya'da Grimaldi Mağarası'nda, South Wales'deki Paviland Mağarası'nda ve Fransa'da bulunan Dordogne'daki Cro-Magnon kayaaltı sığınağı gibi örneklerde görülen kırmızı aşı boyasının, ölü vücudu tekrar canlandırmaya yaradığı için mezarlara konulduğu savunulmuştur (Brill, 1969, s. 24). Ayrıca bu dönemlerdeki kalıntılardan inanç ve törenlere ait izler, bazı uzun kemik ve kafatası adaklarında da belgelenebilmiştir (Eliade, 2003, s. 22). Uzun kemiklerin saklanması açıklanmasında, ölünün can özünün kemik içindeki ilikte olduğuna olan inançla ilişkilendirmek mümkündür, yorumu yapılmıştır (Eliade, 2003, s. 21).

Nitekim sonraki yüzyıllarda da bu inanışın devamını izlemek mümkün olmuştur. Örneğin Medler ve Persler Yakın Doğulu komşularından, özellikle de kemiklerine atasal saygı gösterilen kralların vücutlarına gösterdikleri saygı konusunda destek ve cesaretlendirme almışlardır (Boyce, 1982, s. 55). Aslında Akhamenidler tarafından

uygulanan bu gömü formu da Zoroastranizmin temizlik kavramı ile sıkı bir ilişki içindedir. Çünkü ölü bedeni geçirgen olmayan bir kayanın dibine bırakılmakta; böylelikle ondan yayılması muhtemel olan kirliliğin, hiçbir temiz varlığa bulaşmasına fırsat verilmemektedir (Boyce, 1988, s. 21).

Lykia'nın bir kenti olan Limyra'da elliye yakın örnekle temsil edilmiş olan kaya kesimi mezarlardan birinin bir kapısı üzerinde, ünik bir şekilde Aramice, diğer kapısının üzerinde ise Yunanca bir yazıt bulunmaktadır. Anıtın yazıtlarının Aramice kısmında "...bu ossuaryi (kemik muhafaza kutusu-*astōdāna*) Arzifi'nin oğlu Artim yaptı" yazmaktadır. Yunanca olan bölümde ise "Limyralı Arziphius'un oğlu Artimas, Artimas'ın büyük büyük babası Corydalla, bu mezar ilk kez kendisi ve ardılları için yapılmıştır" yazar (Boyce, 1982, s. 210).

Boyce, (1982, s. 211), mezarın içindeki oyukların bütün bir cesedi içine almak için oldukça küçük olduğunu belirtir. En az dört kuşağın burada bir arada bulunduğu bilgisi ile küçük boyutlu oyuklar birlikte değerlendirildiklerinde; "*astōdāna*" kelimesinin burada "ölü beden açıkta bırakıldıktan sonra geri kalan kemiklerin korunduğu yer" anlamına gelecek şekilde kullanılmış olduğu, araştırmacı tarafından ilk akla gelen düşünce olarak aktarılmaktadır.

Benzer uygulamayı Yunanlarda da görmek mümkün olmuştur. O döneme ait cenaze törenleri ile ilgili eserlerde et ve kasların, ölen kişinin ruhunun yaşayanların dünyasına bağlı kalmasına neden olduğuna ve hayaletlerin dünyasına kabul edilmesine engel olduğuna dair bir inanışın varlığı görülebilmektedir (Mylonas, 1948, s. 62). Yine günümüzde Malinezyalılar'ın cenaze törenleri içinde ruhun "çürüyen etlerde değil de" geride kalan kemiklerde yaşamını sürdürdüğüne olan inanç (Örnek, 1988, s. 117), kemiklerin saklanması neden olan etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fakat olasılıkla kafatası için, kemikler üzerine yapılmış olandan daha kapsamlı simgesel anlamlar yakıştırılmıştır. Bunu, atalar ibadeti ile ilişkili olduğu düşünülen (Örnek, 1971, s. 95) ve hayat gücünün kafatasının içinde bulunduğu inancının baskın olduğu kafatası kültürünün uygulanışını incelerken gözlemlemek de mümkündür.

Kafatası ile ilgili belirlenen ilk ritüel davranış, kafatasının gövdeden ayrılarak farklı bir yere konulması uygulamasıdır. Levant Bölgesi'nde Natufian döneminin son evrelerine doğru ortaya çıkan bu yeni uygulama, bir sonraki dönem olan Neolitik evrede daha iyi belgelenmiş olması ve daha çok örnek içermesi bakımından daha iyi bir şekilde değerlendirilebilmiştir (Belfer- Cohen ve Hovers, 1992, s. 466).

Anadolu'nun merkezindeki Çayönü'nde bulunan ve Erken Neolitik Çağ'a tarihlendirilmiş olan "Kafataslı Bina" olarak adlandırılan yapı, kafataslarının gövdelerden ayrılarak saklandığı ve olasılıkla bir kafatası kültüne işaret eden bilinen en erken kült yapılarından bir tanesi olarak nitelendirilmektedir. Özbek (2009b, s. 160) kafataslarının buraya ayrı olarak konulmuş olmalarını, bu kafataslarının topluluk tarafından saygın bulunan ve ayrı bir önem atfedilen kişilerin kafatasları olmalarına bağlamıştır.

Kafatasının gövdeden ayrı gömülmesinden başka, kil yardımıyla kafatasının yeniden şekillendirilmesinin, Yakın Doğu Neolitik döneme ait en karakteristik gömü uygulamalarından biri olduğunu tanımlayan Özbek (2009a, s. 385), bu uygulamanın tarihsel gelişiminin hem yerel hem de bölgesel geleneklerin paylaşılan genel inanış sistemine göre nasıl şekillenmiş olabileceğini açıklamaktadır. Özbek (2009a) bu çalışmada, kafataslarının alçılanması uygulamasının, Yakın Doğu'dan köken almış (en erken örnek, M.Ö. 9500 yıllarına tarihlendirilen Suriye'den ele geçmiş olan örnektir), ondan sonra da kuzeye ilerleyerek çanak-çömlekli Neolitik döneme tarihlendirilen Çatal Höyük ve Köşk Höyük gibi Anadolu yerleşimlerine ulaşmış olduğunu savunmaktadır. Hodder (2006, s. 146) de İç Anadolu'daki Köşk Höyük'te ve Çatalhöyük'te ortaya çıkarılan alçılı kafataslarının İç Anadolu'yla Doğu Akdeniz'in alçılı kafatasları arasında bağlantı olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.

Kafataslarının bir köken bağlantısına sahip oldukları için mi birlikte gömüldükleri, ya da rasgele mi yerleştirildiklerini açıklamaya yönelik hiçbir ipucu bulunmamaktadır. Ancak bu konudaki yorumlar, daha çok atasal kültle bağlantılı oldukları, hatıra amaçlı yapıldıkları ya da tekrar canlandırma amaçlı olabileceklerine dairdir (Özbek 2005, s. 131, 2009a, s. 385; Hodder, 2006, s. 149). Atasal köken sorununa anaerkil yaklaşımı akla getiren bir örnek olarak, Geç Neolitik döneme

tariflendirilen ve 20-30 yaşlarında bir kadına ait olduğu belirlenen bir hocker g6m6de kafatası bulunmamış olduğu belirlenmiş olması (6ztan ve diğ., 2009, s. 258), dikkat çekicidir.

Hodder (2005, s. 191) ayrıca atal H6y6k'te gruplar halinde ele geçmiş olan kafataslarının, kafatası avcılığının bir g6stergesi ya da buranın sakinlerinin kurbanlarına ya da d6şmanlarına ait olabileceği ihtimalini de g6z 6n6nde bulundurmuştur. Ancak bu g6r6ř6n, kafataslarının y6zeyinde herhangi bir kesik izine rastlanmamasından 6t6r6, en azından atal H6y6k için geçerli olamayacağını savunmuştur. Roux (1999, ss. 131-132) ise eserinde Moğol T6rkleri'nde de kafatasının g6vdeden ayrılarak, d6şman ya da aile tarafından uzun s6re saklanabildiğinden ve hatta ona tapınıldığından bahsetmektedir.

Eski Mısır'da, Bronz ve Demir ağları'nda da kafatası k6lt6n6n oldukça yaygın olduğu belirlenmiştir. Bu d6nemlerde tapınmanın baş objesi olarak g6r6len “kutsal kafatası” k6lt6n6n merkezinin Abydos olduğu belirlenmiştir. Murray (1956, s. 92) bu k6lt6n6, Aziz Oswald'ın başı 6rneğinde g6r6ld6đ6 gibi, azizlerin kemiklerinin kutsal 6zelliklere sahip olduğu inancı ile birlikte Hristiyanlığa geçtiğini 6ne s6rmektedir.

Hindistan'daki kafatası k6lt6 biraz daha değişiktir. Hindistan'ın Burma B6lgesi'ndeki Konyak Nagas'ta, evin hemen yanına 6l6 için bir platform hazırlanır ve 6l6n6n orada 6r6mesi beklenir. Bu arada 6l6ye yemek sunuları yapılır ve 6l6m6n ardından gelen 6. g6nde, 6len kişinin kafası v6cudundan ayrılır ve beyni çıkarılır. Temizlenmiş kafatası eve alınır, platformdaki kafasız g6vde ise parçalara ayrılması için platformda bırakılır. Kafatasına 6 yıl boyunca periyodik olarak yemek verilir. Konyak inanışına g6re, kafatasının ruhu taşımaya devam ettiğine, fakat 6len kişinin “kişiliğinin” bu d6nyayı terk ederek 6l6ler d6nyasına gittiğine inanılmaktadır (Pandian, 1991, ss. 175-176).

Kafatasının g6vdeden ayrılması ile ilgili ilginç bir diğer uygulama da Kenya kıyılarında yaşayan Watavetalarda belirlenmiştir. La Fontaine (1914, s. 392) yerlilerin 6l6 g6me geleneklerini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alarak aktarmıştır. Buna g6re kişinin 6l6m6nden yaklaşık altı ay sonra 6len kişi erkeksen erkek, kadınsa dişi bir keçi kesilerek topluluk 6yelerince yenir. Daha sonra 6len kişinin kafatası g6vdeden ayrılarak

yerine bu kesilen keçinin bağırsakları konur. Kafatası muz yapraklarına sarılarak ölmeden önce yaşadığı kulübeye götürülür. Bir ay evde tutulduktan sonra eski bir vazı, biraz yerli likörü ve balla birlikte kafatası alınarak ailenin kutsal alanına götürülür. Kafatası her zaman bir kadın tarafından taşınmaktadır. Sonra kafatası yapraklardan ayrılır ve beraberlerinde getirdikleri eski vazoya yüzü yukarı bakacak şekilde konur. Bu vazı ölmüş olan kişinin cinsiyetine göre diğer aile büyüklerinin kafataslarının bulunduğu vazoların arasına konur. Ölümden bir yıl sonra da bir keçi daha kurban edilerek kemikleri ölünün mezarına bırakılır. Eğer kişi evinden ayrı bir yerde öldüyse, onun kafatasının yerine bir keçinin kafatasının vazoya koyulduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü gibi, ölü gömme geleneklerinin ilk kez ortaya çıktığı Paleolitik dönemde sayıca az olmalarıyla da doğru orantılı olarak, gömü uygulamalarında daha az sembolik değişkenin rol oynadığını; Mezolitik dönemde ise, aşı boyası ve kafatası kültürünün görülmesi ile beraber, simgesel algılayışın belirli oranda artış gösterdiğini söylemek mümkündür. Günümüze kadar devam eden kafatası kültüne benzer şekilde yine en erken örnekleri Mezolitik dönemde görülen bir başka uygulama daha, insanoglunun gömü kültürü içinde yerini almıştır: Ölü yakma geleneği.

Ölü gömme uygulamasının Mezolitik dönemdeki izlerinin, Paleolitik dönemdeki gibi az sayıda da olsa İtalya, Levant Bölgesi veya Yunanistan'daki Franchiti Mağarası gibi dünyanın farklı yerlerinde görüldüğü, bugüne kadar yapılmış olan çalışmalardan elde edilen bilgiler arasındadır (Price ve Kearns, 2003, s. 147). Bununla birlikte yaklaşık M.Ö. 10. binde, yani Mezolitik dönemde Yunanistan'da yine Franchiti'de kremasyon gömülerin varlığının belirlenmesiyle (Cullen ve Cook, 1991, s. 305; Förslag, 1998, s. 5), ilk kez kremasyon uygulamasının toprağa gömü uygulaması ile birlikte görüldüğü ve uygulamanın Yunanistan'da ne kadar eski bir geçmişe sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Topraktan farklı bir ögenin, ateşin devreye girdiği farklı bir ölü gömme geleneği olan ve hangi nedenle uygulanmaya başlanmış olduğuna dair kesin bir yargıya varılamayan kremasyon geleneği, ortaya çıkışı konusunun aydınlatılamamış olması sebebiyle, farklı yorumların yer aldığı bir tartışma ortamı oluşturmuştur.

Örneğin, Budist rahiplerce uzun zaman boyunca uygulanan ve dini bir ritüel olarak ele alınan kremasyon uygulamasının, tıpkı 1718’de Tokyo’daki büyük kolera salgınından sonra ölü yakma uygulamasına başlandığı gibi (Ashmead, 1892, ss. 132-133), ilk kez uygulandığında da sağlık yönündeki endişelerin ortadan kaldırılması gibi pratik bir amacın taşınmış olabileceği yorumu yapılmıştır (Ashmead, 1892, ss. 132-133; Deniz, 1986, s. 119; Buluç, 1993, s. 84; Erdal, 2002, s. 116). Vernon (1970, s. 235), uygulamayı yalnızca vücudun tamamen ortadan kaldırılması ve ruhun dönme olasılığını ortadan kaldırdığı için değil, aynı zamanda arındırıcı etkisiyle kötü ruhları uzaklaştırdığı için de antik uygarlıklar için oldukça uygun bir ölü gömme türü olduğunu savunmuştur.

Bendann (1974, s. 2) ise Avusturalya ve Malinezya’da yaşayan yerlilere göre kremasyon uygulamasının asıl amacının, ölünün ruhunun üşüyüp titremesini önlemek ya da diğer dünyaya göçerken yolunu aydınlatmak olduğunu belirtmektedir.

Kremasyon uygulaması aynı zamanda, daha önce de belirtildiği gibi, ölünün ateş aracılığıyla sahip olduğu eski sosyal, kozmolojik ve ontolojik durumundan yenisine geçmek için uygulanan dönüştürücü bir ritüel olarak da tanımlanmaktadır (Bloch ve Parry, 1982, s. 21; Williams, 2001, s. 199; Sørensen ve Bille, 2008, s. 256).

Bu geleneğin belirli bir sınıfa dâhil olan kişilerce uygulanan (Erichsen, 1887, s. 27; Macleod, 1929, s. 775; Vernon, 1970, s. 238; Ebrey, 1990, s. 410; Morris, 1996, ss. 42-43; Iserson, 1994, s. 241; Davies ve Mates, 2005, s.6; MacKenzie, 1996, s. 158) ya da belirli bir kültürel aidiyeti gösteren bir unsur olarak (Vernon, 1970, s. 235; Levy, 1989, s. 159; Hogbin, 1961’den akt. McHugh, 1999, s. 46; Iregren, 1995, s. 9) yaygın bir şekilde kabul edilmesine karşın; Förlag (1998, s. 108), Yunanistan’ın tarih öncesine dair yaptığı çalışmasında, kremasyon uygulamasının ne kültürel kimlik ne de sosyal sınıf için güçlü bir gösterge olarak kullanılamayacağı yorumunu yapmıştır.

Bununla birlikte belli bazı özelliklere sahip olan kişilerce uygulanabilen, yani belli bir gruba dâhil olan kişilere has olma özelliği, Kuzey Amerika’da yer alan Meksika’da, kremasyon geleneğini toprağa gömü uygulamasına alternatif yapmıştır. Örneğin, Meksika’da boğularak, yıldırım çarpması nedeniyle ya da cüzzam, gut hastalığı ve ödem gibi bazı hastalıklar sonucunda ölenlerin tamamının; kısacası su ve

yağmur tanrıları tarafından belirlenmiş ve bu dünyadan sürülmüş olduğuna inanılan kişilerin hepsinin, toprağa gömülmesi gerekmektedir. Burada özellikle boğularak ölmüş olan kişinin en üst seviyedeki dini bir korkuyla hatırlandığı belirlenmiştir. İnanca göre, gölde boğularak ölen kişinin gözleri, burnu ve dişleri gölün dibinde yaşayan *auitzotl* adlı yaratık tarafından yırtılıp alınmıştır ve bu nedenle kimse cesede dokunmaya cesaret edemez. Bu yaratığın ölen kişinin ruhunu doğrudan cennete götürdüğüne inanıldığı için, boğularak ölen kişinin cesedinin büyük bir saygıyla gömüleceği yere götürüldüğü belirlenmiştir (Soustelle, 2002, ss. 200-202).

Su ve yağmur tanrıları tarafından belirlenmiş kişilerin yanı sıra, çalışarak ölen ve tanrılaştırılan kadınların da tapınağa götürülerek burada gömüldükleri bilinmektedir. Bunun dışındaki diğer tüm kişiler ise yakılmaktadır. Meksika'daki kabileler, belli zaman süreçleri içinde bu iki uygulamayı da gerçekleştirmişlerdir. Olasılıkla yönetici sınıftan olan (Nuttall, 1926, s. 251) ve bölgenin en yüksek seviyedeki kültürlerinin geliştiricileri olarak tanımlanan Tolteciler (Hrdlička, 1926, s. 159) kremasyon uygulamaktaydılar. Soustelle (2002, ss. 200-202), ilk olarak ölümlerini gömen kuzeydeki göçebe kabilelerin, en azından krali ailelerinin, daha sonra ölümlerini yakarak bu Toltec geleneğini benimsediklerini öne sürmüştür. Bu durumda Meksika'nın en erken kültürlerinden biri olan Tolteclerce uygulanan kremasyon geleneğinin, bölgede daha sonra varlık gösteren halklar arasında Tolteciler tarafından yaygınlaştırıldığının söylenmesi mümkündür. Dolayısıyla kremasyon uygulamasının bir köken belirleyicisi olarak kullanılabileceği, en azından bu bölge için desteklenebilecek bir yorumdur.

Ayrıca kremasyon uygulamasının oldukça yoğun olduğu bilinen farklı Kuzey Amerika yerlileri arasında, daha erken yapılmış olan bir başka çalışmada ölünün sıra dışı gömülüş biçimi arasında belirgin bir benzerlik görülmesi, etnik aidiyetin ya da köken birliğinin göstergesi olarak bu uygulamanın burada da kullanılabileceğini desteklemektedir. Buna göre Michoacan'da bir şefin ölüsü yakıldıktan ve kalıntılar toplanarak mücevherlerle ve cübbeyle süslü bir insan imajı haline getirildikten sonra gömülmektedir. Aynı durum Tarascanlar'da da görülmektedir. Onlar da şefleri ölüp yakıldıktan sonra, küllerinden bir figür yapar ve bu figürü krali kıyafetlerle

“giydirirler”. Sonra küllerden yapılmış bu figür, tapınağın önünde yeri taşla belirlenmiş olan bir urne içine gömülür (James, 1928, s. 222).

James (1928, s. 223) bu topluluklar arasında daha erken dönemlerde yaygın olan mumyalama geleneğinin dönüşümü sonucunda kremasyon gömülerinde de ölüye benzerliğin aranması özelliğinin devam etmiş olduğunu savunmaktadır. Mumyalamanın zorluğu ve ölünün yakılıp urneye konarak birlikte taşınabilme kolaylığı göz önüne alındığında, araştırmacı bu dönüşümü mantıklı ve daha pratik bir çözüm olarak değerlendirmiştir.

Habenstein ve Lamers (1955), Kuzey Avrupa’ya kremasyon uygulamasının girişi ve kabulünü, öte dünya ile ilgili yeni düşünce sistemlerinin kabulü ile ilişkilendirmişlerdir. Bu değişiklikte iki önemli konunun rol oynamış olabileceğini öne sürerler. Bunlardan ilki, ölünün vücudunun yakılarak ölü kişinin yaşayanları rahatsız edip onlara kötülük yapmalarının önlenmesi; diğeri ise aynı uygulamanın ölen kişinin ruhunun hapisanesi olan vücudundan kurtulması ve bu yolla özgürleşebilmesini sağlamak için iyi bir yol olarak kabul edilmesidir. Bu inanış ateşin uygun, belki de onur verici bir araç olarak, ruhun spiritüel kimliğine tamamen kavuşabilmesi fikri üzerine temellendirilmiştir (Habenstein ve Lamers, 1955’ten akt. Vernon, 1970, s. 235).

Kremasyonun uygulanmasının bir diğeri önemli etkeni de, ölümsüzlük kazanma isteği olmuştur. Ölümsüzlüğün sağlanabilmesi için duman ve ateşin aracılığına ihtiyaç duyulacağına yönelik yaygın inanç, kendini bazı mitolojik olaylarda da göstermektedir. Örneğin Yunan mitolojisinde, Peleus ve Thetis’in tek çocukları olan Akhilleus’a annesi tarafından ateş aracılığıyla ölümsüzlük verileceği sırada, durumun babası tarafından engellenmiş olduğuna dair bir hikâye vardır. Benzer şekilde Demeter de Demophon’u ateşe batırarak ölümsüz kılmaya çalışmıştır. Ancak yine, bebek tam “ölümlü durumdan ölümsüz duruma geçecekken, alevler onun ölümsüzlüğünü yakıp kül edecek ve ona sonsuz ve yaşsız bir hayatı bahşedecekken”, Demeter’in niyeti bu sefer de bebeğin annesi tarafından kesintiye uğratılmıştır (Mackie, 1998, s. 330). Bu örneklerden başka, Yeni İbraniler’de (New Hebrides) de ruhun ölümsüzlüğe ve güneşe ulaşabilmesi için ateşin aracılığının kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bu kez kişinin ölümsüzlüğe

kavuşulabilmesi için, mezarının üzerinde ateş yakılması gerekmektedir (James, 1928, s. 231).

Avustralya'da da ölen kişinin mezarının hemen yanında bir ateş yakıldığı görülmektedir. Ancak burada yapılan araştırmalar sonucunda, ölüler gömüldüğü zaman ölüyü sıcak tutsun ve yolunu aydınlatsın diye yanında ateş yakıldığı ve gömü işleminden bir süre sonrasına kadar da söndürülmediği belirlenmiştir (Flood, 2006, s. 155).

Anadolu'da da, antik dönemlerden beri mezar üzerinde ateş yakma geleneği ile karşılaşılmalıdır (Örnek, 1971, s. 74; Çıblak, 2002, s. 612). Anadolu'daki Harput, Adana, Mersin, Artvin, Ankara ve Kars gibi bazı yerleşimlerde, mezarlıklara ölünün defnedildiği günün gecesinde, mezar başında ateş yakılmaktadır. Halk arasında mezarda bir ya da üç gün ateş yakılmasının, vahşi hayvanları uzaklaştırma amaçlı olduğu düşüncesi yaygın olsa da, Çıblak (2002, s. 612) bu durumun ateşin eski Türkler tarafından arındırıcı bir unsur olarak görülmesi ve kutsal kabul edilmesiyle ilgili inancın bir kalıntısı şeklinde de açıklanabileceğini savunmaktadır.

En yaygın olarak görülen ve farklı inançlar çerçevesinde uygulamalarına dünya çapında rastlanabilen toprağa gömü ve kremasyon gömülerden başka, uygulamanın çeşitliliğine örnek teşkil etmesi bakımından hava ve su gibi farklı öğelerin devreye girdiği diğer gelenekleri de ele almak gerekir.

Antik dönemlerden beri varlıkları bilinen mağaralarda ya da ağaçlarda bir kürsü üzerinde, oyuk ağaçların içinde ya da ıssız bir yerde toprak üstünde bırakma, kano içinde denize salma veya mumyalama gibi uygulamalar; gömme ve yakma gibi uygulamaların dışında görülen diğer yaygın defnetme biçimlerindendir (Örnek, 1971, s. 117; Pandian, 1991, s. 175; Roux, 1999, s. 218; Malinowski, 2000, s. 45).

Hava öğesinin devreye girdiği gömü biçimlerinden biri olan, vücudu açıkta bırakma uygulaması; MacKenzie (1996, s. 156) tarafından Hindu geleneğindeki kremasyon uygulaması ile benzer bir amaca yönelik olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Araştırmacı, ateş tanrısı Agni'nin vücudu yok ederek onu duman şeklinde kutlu yerlere taşıdığı gibi, açıkta bırakılan ölünün bedeninin de köpekler ya da kuşlar tarafından

tüketilerek ölünün ruhunun diğer dünyaya taşındığı inancının varlığından bahsetmektedir.

Eski İran dini olarak tanınan ve Ahura Mazda inancı olarak da adlandırılan Zerdüştlükte ise ölülerin ortadan kaldırılmalarında *daxma* adını verdikleri kulelerin kullanıldığı bilinmektedir. Ölülerin etleri, bu kuleler üzerinde bırakılarak etçil kuşlara yem yapılmaktadır. Brill (1969, s. 356) bu uygulamanın kökeninde ölü vücudun ne toprağı, ne suyu ne de ateşi kirletmesinin istenmemesinin yattığını ifade etmiştir.

Bununla birlikte Roux (1999, ss. 136-137), cesedin etlerinden arındırılması için açıkta çürümeye bırakılmasını ya da hayvanlara verilmesini, aslında amacı aynı olan iki farklı uygulama olarak görmektedir. Ona göre bu iki uygulama da hayatı taşıdığına inanılan kemiklerin ortaya çıkarılması ve muhafaza edilmesiyle ilişkilidir. Kemikler olmadan yeniden doğuş mümkün olamayacağı için, Moğolların işgal ettikleri ülkelerin sultanlarının kemiklerinin özellikle yakılmasını da, bu savına kanıt olarak göstermektedir.

Havanın vücuda temasının engellenerek vücudun çürümesini engelleyen bir uygulama olan mumyalama, pek çok kültürde karşılaşılan bir gelenektir. Ancak en fazla uygulandığı bilinen uygarlık Eski Mısır'dır. Eski Mısır'da mumyalama tekniğinin gelişimi ve oluşumuna, cenaze seremonilerinin gelişimi ve buna yardım edecek rahip sınıfının ortaya çıkması eşlik etmiştir. Mumyalama işleminin ölünün vücudunun çürüyüp yok olmasına karşı güç sağlayacağına ve ölen kişinin tanrılarla yaşantısında gençleşip güzelleşeceğine dair bir inanışın var olduğu anlaşılmıştır. Mumyalamanın aynı zamanda İsa zamanında zengin Yahudiler arasında da ölüyü onurlandırma şekli olduğu, Geç Hristiyanlık zamanlarında da krallık ailesinin ölümden sonra mumyalanma ayrıcalığını neredeyse tekeline aldığı belirtilmiştir (Dowd, 1921, ss. 51-52'den akt. Vernon, 1970, s. 218).

James (1928, s. 230)'de daha önce belirtildiği gibi Kuzey Amerika'da mumyalama geleneğinden bahsetmiş, ancak daha sonra bu uygulamanın göçebe özelliği gösteren topluluklar için görece zor olması ihtimali nedeniyle, uygulamadan vazgeçilerek kremasyon tekniğinin tercih edilmeye başlanmış olduğunu belirtmiştir.

Orta Asya'ya yayılmış olan Altay Türkleri'nin ölülerinin ağaçlar üzerinde sergilenerek, hayvanlara terk edilerek, yakılarak, ya da gömülerek defnedildikleri bilinmekle beraber, ölülerini yaygın olarak mumyaladıkları da tespit edilmiştir (Roux, 1999, s. 236).

Gömülerin yapılış tarzı açısından büyük bir zenginliğin göze çarptığı Avustralya'da da ölülerin ortadan kaldırılması, ağaç gövdelerinin içine dikey pozisyonda koyulma, kütük mezarlar ya da ağaç kabuğuna sarma, toprağa gömme ve yakma aracılığıyla gerçekleştirilebildiği gibi mumyalamanın da uygulanabildiği belirtilmiştir (Flood, 2006, s. 155).

Son olarak da su ögesinin etkin olduğu uygulamalardan bahsetmek gerekir. Daha çok Okyanusya'da uygulanmakta olan su gömülerinin, Amerika'da da çok yaygın olmamakla birlikte varlığı belirlenmiştir. Yalnızca Kuzey Amerika yerlilerinde görülen uygulamada, ölüler ya bir ırmağa ya da denize atılmakta veya bir kano üzerine yatırılarak denize salınmaktadır. MacKenzie (1996, ss. 128-132), bu alandan ele geçen kanıtların, bu geleneğin suyu hayatın esas kaynağı olarak kabul eden karmaşık bir inanış sistemini benimsemiş kişiler tarafından, Polinezya ve Malinezya'dan buraya ulaştırıldığını gösterdiğini belirtmektedir. Bu şekildeki su gömülerinde, ölünün vücudunun cennete kano aracılığıyla taşınacağına inanılır. Benzer gelenek, erken İngiliz söylencelerinden biri olan Beawoulf'ta da görülmektedir (MacKenzie, 1996, ss. 128-132; Davies ve Mates, 2005, s. 9).

Ayrıca cesedin eski Asya topluluklarında da tabutlara konmasının bir sapması, cesedin tabutun yerini tutan bir sala ya da kayığa bırakılmasında görülmektedir. Roux (1999, s. 243), yukarıdaki benzer örnekte de görülebileceği gibi, eski Asya topluluklarında görülen bu uygulamanın aslında bir Germen âdeti olduğunu belirtmektedir.

Çok sıklıkla karşılaşılmasa da, bir diğer ölü gömme geleneği de ölü etinin topluluğu oluşturan kişilerce yenmesi uygulamasıdır. En erken uygulayıcılarından birinin İskitler olduğu, Yunan Lucian (*On Mourning*, 21) tarafından belirtilen ölüyü yeme uygulaması (Nock, 1932, s. 327), modern zamanlara kadar varlığını

sürdürebilmiştir. Gömü uygulamaları arasında ilginç bir çeşitleme olan cenaze kanibalizminin, yani ölünün etini yeme geleneğinin, Doğu Yeni Gine'deki Malinezyalı yerliler tarafından uygulandığı bilinmektedir. Bu uygulamanın, cenazeye katılanlar tarafından en yüksek saygı, sevgi ve bağlılık gösterisi olarak değerlendirildiği belirlenmiştir (Malinowski, 2000, s. 45).

Bu konuyla ilgili bir başka araştırma olan Amazon Warilerinin ölümlerle ilişkilerinin anlatıldığı çalışmada da, yaşayanlar ölen kişiyi yemelerini, ölen kişi ve ailesine duydukları sevginin göstergesi olarak nitelendirmektedir (Conklin, 2001, s. xvi). Burada yaşayan yerliler bu uygulamanın nedenini “ölen kişi ile yaşamaya devam edenlerin arasındaki sıkı bağı gevşetmek ve ölen kişinin ruhu ile yaşayanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemek” olarak tanımlamaktadırlar (Kaufmann ve Morgan, 2005, s. 323).

Güney Amerika'daki Amazon havzasında, Venezüella ve Brezilya arasındaki sınır bölgesinde yaşayan Yanomamöler'de de, kanibalizmin bir başka çeşidi görülmektedir. Bunlar kişi öldükten sonra onu yakmakta ve kemikleri en yakın arkadaşları tarafından toz haline getirilmektedir. Daha sonra bu tozun, olgun sebzelerden yapılmış bir çorba içine atılarak ölen kişinin akrabaları ve arkadaşları tarafından içilmek suretiyle tüketildiği, ardından da cenaze şöleni verildiği bildirilmiştir (Chagnon, 1992, ss. 136-137; Phipps, 1989, s. 17).

Yanomamölerde bireysel gömü uygulamasının farklı bir varyasyonu şeklinde gerçekleşen bir başka gömü uygulamasının varlığı da belirlenmiştir. Eğer salgın hastalık sonucu bir seferde pek çok kişi öldü ise, ölen kişilerin vücutları ağaç kabuğu ve ağaca sarılarak ormana götürülür ve burada ağaçların tepelerine yerleştirilirler. Vücuttaki etler iyice çürüdükten sonra ve eğer kalmışsa etler kemiklerden iyice sıyrıldıktan sonra kemikler yakılır. Daha sonra içilmek üzere kemikten elde edilen küller sukabağından yapılmış kaplara konulur (Chagnon, 1992, ss. 136-137).

Yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı üzere, akla gelmeyecek kadar çok sayıdaki varyasyonlarla aynı geleneğin uygulayıcıları tarafından ölünün bedenine ilişkin ritüellerin birbirinden tamamen farklı amaçlarla hayata geçirildiği, ya da aynı amaç için farklı uygulamaları hayata geçirdikleri görülmektedir. Bu nedenle ölümün kültür içinde

nerede durduğunu belirlemeye çalışırken herhangi bir yargıya varmadan önce, toplumun kültürel ve sosyal yapısının bilinmesinde büyük önem ve yarar vardır. Toplumun genel yapısının anlaşılmasında ise, o topluluğun demografik özelliklerinin kültüre nasıl yansıdığının belirlenmesi önemli rol oynamaktadır.

Yaşayan topluluklarda cinsiyet faktörü kültüre nasıl yansıyor ve onu etkiliyorsa; geçmiş topluluklar için de aynı durumun geçerli olacağı, şüphe götürmez bir gerçektir. Özellikle diğer kültürel değişkenlerden görece daha az etkilenen ve değişimine karşı daha tutucu yaklaşılan ölü gömme uygulamaları da, cinsiyet gruplarına nasıl yaklaşıldığının en kapsamlı bilgilerini elde edebileceğimiz bilgi kaynakları arasında değerlendirilebilir. Bu çalışma, bahsi edilen bu görüş doğrultusunda ele alınmış ve Anadolu'nun M.Ö. 1.bindeki kültürel yapısının aydınlatılmasında, buna benzer bir yol takip edilmeye çalışılmıştır.

1.3. Ölü Gömme Ritüellerinde Cinsiyet Faktörü

Ölü gömme uygulamaları içinde farklılık gösterebilecek en önemli özelliklerden biri, yaş grupları ile birlikte kuşkusuz cinsiyet değişkenidir. Ölen kişinin cinsiyeti yalnızca ölen kişinin kimliği içinde değil, aynı zamanda kişinin yaşayan toplum içindeki rolü itibariyle de, cenaze uygulamaları ile yakından ilişki içindedir. Kişisel olarak yüklenilen rollerden çok, toplum tarafından cinsiyetlere yüklenen anlam ve görevler, gömü uygulamalarında farklılık yaratabilmektedir. Bununla ilişkili bazı temel yargılara, yukarıda sıralanmış olan tarihsel, etnografik ve arkeolojik kanıtlara dayanılarak varılabileceği görülmüştür.

Arkeolojik topluluklarda kadınların ve erkeklerin gömülerinin hem sembolik hem pratik olarak farklılaşması değerlendirilirken; yaşayan toplum içinde idealleştirilmiş rollerle karşılaştırılması ve böylelikle daha iyi yorumlanabilmesi nedeniyle, özellikle etnografik alanlardan sağlanan bilgiler önem taşımaktadır. Bu simgeleştirmelerin bazılarının, çağdaş topluluğun özellikleriyle birebir benzerlik göstermeyebileceği ya da bazı simgelerin kültürel olarak yaşamaya devam etmiş olabileceğinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Ancak McHugh (1999, s. 39), her

ne şekilde olursa olsun, gömülerdeki cinsiyete dayalı farklılıkların daha çok topluluk içinde hangi tarafın baskın olduğuyla ilişkili olduğunu savunmaktadır.

Cinsiyetler arasında gömü gelenekleri açısından farklılaşmanın geçmişi, neredeyse uygulamanın ortaya çıkışı ile birlikte başlamıştır. Paleolitik dönem gömülerinin değerlendirildiği çalışmada Harrold (1980, s. 199), oldukça az sayıda ele geçmiş olan Orta Paleolitik dönem gömülerinde bile cinsiyet farklılığının oldukça belirgin düzeyde yer aldığını ortaya koymuştur. Cinsiyet farklılığının mezar buluntuları açısından karşılaştırıldığı bu çalışmada, cinsiyeti belirlenebilen 10 erkek gömüsünden 8'inde mezar buluntusu ile karşılaşılmışken, 7 kadın gömüsünün hiçbirinde mezar buluntusu ele geçmediği belirlenmiştir. Bu durum, bireylerin içinde yaşadıkları kültür içinde cinsiyet farklılığını yansıtmaya potansiyeli açısından dikkat çekici bulunmuştur. Bununla birlikte, erkeklerin daha zengin ve görece karmaşık olan gömüleri, Harrold (1980, s. 205) tarafından topluluk içinde erkeklerin daha karmaşık sosyal rollere sahip olmalarının güçlü bir kanıtı olarak değerlendirilmiştir.

Farklı sosyal rollerin, topluluğun yaşam şekliyle yakın ilişki içinde olması nedeniyle, sosyal yapı içinde farklılığın en iyi gözlemlenebilmesi için farklı yaşam stratejilerinin devreye girdiği Neolitik dönemdeki erken tarım topluluklarının gömü geleneklerinin ortaya konması önem taşır. Nitekim Alekshin ve diğ. (1983, s. 140) tarafından yapılmış olan Yakın Doğu ve Merkezi Asya'da cinsiyetler açısından gömü geleneklerinde görülen farklılaşmanın ortaya koyulduğu çalışma sonucunda, M.Ö. 7 bin gömüleri, mezar buluntuları açısından daha eşit özelliklere sahip olarak değerlendirilmişlerdir. Bu duruma uygun bir şekilde, Hodder (2006, s. 213) de Çatalhöyük'ün erken tabakalarında yer alan kadın ve erkek gömüleri arasında belirgin bir zenginlik farkının bulunmadığını belirtmektedir. Alekshin ve diğerlerinin yaptığı çalışmanın devamında M. Ö. 3. binin başlarına doğru ise kadın gömülerinde bir fakirleşmenin, erkek gömülerinde ise giderek artan bir zenginliğin belirlendiği ortaya konmuştur. Araştırmacılar bu durumu, erken tarım toplulukları arasında gelişen ataerkil kültürün bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir (Alekshin ve diğ., 1983, s. 140).

Kadın ve çocuk mezarlarında ele geçen zengin buluntu gruplarının her zaman statü göstergesi olarak algılanmaması gerektiği, bunun duygusal bağ sonucu da

gerçekleşmiş olabileceği öne sürülmüştür (Aleksin ve ark., 1983, s. 141; McHugh, 1999, s. 28). Aleksin ve diğerlerine (1983, s. 141) göre, ataerkil bir yapı sergileyen bir topluluğun sosyal tabakalaşması, öncelikle erkek gömülerindeki zenginliğe göre yapılmalıdır. Çünkü onlara göre, ancak üretimde ve geçimde başlıca rolü üstlenen erkek bireylerden standart gömü buluntularının daha fazlasına sahip olanlar, sosyal farklılaşmanın işareti olarak algılanabilir.

Örneğin McHugh (1999, s. 39) da, erkeklerin ve kadınların göreceli statülerini mezar buluntularına göre belirlemenin; farklılaşan tavırlar, farklı bağlamların kullanımı, moda değişiklikleri ve farklılaşan ekonomik aktiviteler gibi, çok sayıdaki faktörle daha karmaşık hale gelebildiğini belirtmektedir. Ayrıca belli bir objenin değerinin kadınlar ve erkekler için değişebilir olması ve aynı sembolik ya da işlevsel öneme sahip olmama olasılığı, mezar buluntularının statü belirlemede yetersiz kalabileceği fikrini uyandırmaktadır (McHugh, 1999, s. 39).

Bu nedenle cinsiyetler arasındaki farklılıkların belirlenmesinde başka kriterlerin de dikkate alınması gerekmektedir. Bu kriterlerden birini gömü tipleri oluşturmaktadır. Cinsiyetler arasında görülen gömü tipi farklılığına uygun bir örnek, 1980'lerin başında Lefkandi'de bulunmuş olan Toumba Mezarlığı'nda ele geçmiştir. Yaklaşık olarak M.Ö. 10. yy'ın ortalarına tarihlendirilen ve içinde bir kadın, bir erkek ve dört atın bulunduğu mezar olarak tasarlanmış büyük yapıda, 30-45 yaşları arasındaki erkek ve 25-30 yaşlarındaki kadının birlikte gömülmüş oldukları belirlenmiştir. Erkeğin yakılmış olduğu ve kemik kalıntılarının da yaklaşık geç 13– erken 11. yy'a tarihlendirilen Kıbrıs tipi bronz bir krater içine konulduğu belirlenmiştir. Bu kraterin hemen yanında ayrıca demir bir kılıç, bir miğfer ve bir bilek taşı ele geçmiştir. Kadın ise yakılmadan bırakılmış ve elleri karnının üzerinde olmak üzere ayakları çapraz yapılarak uzatılmıştır. Kadının üzerinin de altın mücevheratla kaplanmış olduğu belirtilmiştir (Gates, 2003, s. 199). Burada mezar buluntuları göz önüne alındığında, sosyal statü açısından birbirine yakın iki bireyden söz etmek mümkündür. Fakat erkeğin yakılıp kadının yakılmadan gömülmesi, bu uygulamada cinsiyet farklılığının mevcut olabileceğini akla getirmektedir.

Bu örneğin biraz daha geç bir döneme tarihlendirilen benzeri, antik bir Troas kenti olan Antandros'ta ele geçmiştir. Yaklaşık M.Ö. 5. yy'a tarihlendirilen iki kremasyon gömü de, içinde uzanmış bir şekilde yerleştirilmiş kadın gömülerinin yer aldığı taş lahit içerisinde bulunmuştur (Yıldız, 2006, s. 88). Bu kremasyon gömülerin ikisinin de metal taklidi gri monokrom boyundan kulplu amphoralara konulmuş olması, Yunanistan'daki daha erken tarihli gömülerde erkek bireylerin kremasyon gömülerinin aynı tip amphoralara yapılmış olma durumuyla da yakın bir benzerlik göstermektedir (Houby ve Nielsen, 2000, s. 162). Bu benzerliğin, Yunanistan ve Anadolu'daki bölgeler arasındaki kültürel alışverişin ve kültürel sürekliliğin varlığına dair bir kanıt olarak gösterilebileceği ihtimali üzerinde durulmuştur (Yıldız ve Erdal, 2007, s. 48).

Atina'daki Kerameikos Mezarlığı'nda Geç Geometrik ve erken Arkaik dönemlerde urne olarak kullanılan boyundan kulplu amphoraların içine erişkin erkek kremasyon gömüleri yapılmış olduğu bilgisinden hareketle (Houby ve Nielsen, 2000, s. 162), bu tip amphoralara gömüsü yapılan bebek ve küçük çocukların cinsiyetlerinin de erkek olabileceği savunulmuştur. Yine Antandros'taki örneğe benzer şekilde, mezar hediyesi olarak boyundan kulplu amphoraların erkek gömülerinden çok kadınların gömülerinde karşılaşıldığı bilgisi de (Strömberg, 1993, s. 72'den aktaran Houby ve Nielsen, 2000, s. 162), Yunanistan'daki kremasyon geleneği ile Antandros'taki gelenek arasındaki benzerliğin bir başka yönünü ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, Yunanistan'da Klasik ve Hellenistik dönemlerdeki gömülerde, cinsiyete bağlı bir değişikliğin olduğu gözlenmiştir. Bu değişiklik, Atina'da Geç Geometrik ve erken Arkaik dönemlerde bebek ve çocuk gömülerinin erkek bireylerle birlikte gömülmesine karşın, Klasik ve Hellenistik dönemlerde erişkinlerin yakınında ya da erişkinlerle birlikte ele geçen bebek ve çocuk gömülerinde, erişkinlerin tümünün cinsiyetinin kadın olmasıdır. Diğer bir deyişle, bebek ya da küçük çocukla birlikte gömülen erişkinlerin cinsiyetleri, Yunanistan'da zaman içinde değişmiş gibi görünmektedir (Houby ve Nielsen, 2000, s. 162).

Cinsiyetler arasındaki farklılığın mezara yatırılış pozisyonu ile ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmış çalışmalar da söz konusudur. Örneğin Mizoguchi (1993, s. 225)'nin çalışmasında, İngiltere York Shire'daki Geç Neolitik ve Erken Bronz Çağ'a

tariflendirilen gömü uygulamaları incelenmiş; erişkin erkeklerin neredeyse bütün mezarlarda en alt seviyede bulunduğu, erişkin kadınların ve erişkin olmayan bireylerin ise, mezarın daha üst katmanlarında yer aldıkları belirlenmiştir. Araştırmacı bu durumu, sosyokültürel olarak farklı kategorilere dâhil olan bireylerin öte dünyaya gönderilmelerinde farklı bir zaman sıralamasının mevcut olduğuna dikkat çekerek açıklamayı uygun bulmuştur. Topluluk içinde her zaman öncelikle erkek bireylerin ölmüş olduğunu kabul etmenin mantıklı bir yaklaşım olmayacağını, gömülerde erişkin erkeklerin, kadınlar ve çocuklardan önce mezara yerleştirilmelerinin, doğal bir süreç sonucu değil, oluşturulan bir ortam olduğunu söylemenin daha anlamlı görüldüğünü ileri sürmektedir (Mizoguchi, 1993, s. 227).

Alekshin (1983) de, cinsiyetler arasında yatış pozisyonu açısından da belirli bir farklılığın söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Buna örnek olarak da Portekiz'deki Moita do Sebastião'da yapılan çalışmada kadınların kollar göğüslerinde ya da karınlarında çaprazlanmış, erkeklerin ise kolları iki yana uzatılmış şekilde gömüldüklerinin belirlendiğini aktarmıştır (Roche, 1972'den akt. Alekshin, 1983, s. 666).

Yalnız inhumasyon gömülerde değil, kremasyon gömülerde de erkekler ve kadınların yatış pozisyonunda farklılık görülebilmektedir. Hindu kültüründeki ölü yakma geleneği, bu duruma uygun bir örnek oluşturmaktadır. Hindu kültüründe kremasyon geleneği, insanların tanrılara kurban edilmesi olarak algılanmaktadır. Bu kültüre göre kurban edilmek iyi bir ölüm şekli olarak kabul edilmekte ve tanrılara kurban edilme olgusu da bir yenilenme, bir yeniden doğuş eylemi olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle kremasyon ile ilişkili inanç ve uygulamalar, embriyoloji sembolizmi ile ilişki içindedir. Bu duruma uygun olarak vücudun kurban edilişı, yani yakılışı sırasında vücudundan ayrılan ruhun/kurbanın, embriyonik durumuna geri döndüğü ve yeniden doğduğu inancı hâkimdir. Bu inanca göre vücudun kremasyon alanına götürülürken başının önde olması gerekmektedir. Çünkü bu pozisyonun bebeğin doğuş şekli olduğuna inanılmaktadır. Bedenin odun yığını üzerine konulması, bireyin cinsiyetine göre değişmektedir. Ölen kişi erkekse cesedi yüzüstü, kadınsa cesedi sırt üstü yatırılmaktadır (Parry, 1994, ss. 80-81).

Vernon (1970, s. 232)'a göre genel olarak kadının ve erkeğin sahip olduğu statülerin yüzeysel ve derindeki temel farklılıkları, mezarlık alanlarında yansımaları bulabilmektedir. Modern Amerikan toplumları içinde yaptığı çalışmada; araştırmacı, erişkin erkeklerin, mezarlık alanındaki konum, mezar taşının tipi ve gömü sırasındaki davranış örüntüleri gibi bazı sembolik göstergelerle birlikte, mezarlıkta en merkezi konumda yer aldıklarını belirlemiştir. Bunu, erkeklerin ailenin başı olma, baba ve eş olarak koruyucu olma ve en nihayetinde de eve yiyecek getirerek ailenin tüm üyelerinin sorumluluğunu taşımaları adına, sahip oldukları statülerine bağlamaktadır. Kadınların ise mezarlıkta daha az belirgin olan yerlere gömüldükleri belirlenmiştir. Vernon (1970, s. 232) da, kadınların mezar taşlarındaki betimlemelerin erkeklere oranla daha sade, güven ve sorumluluk duygularını vurgulayan ve daha duygusal anlamlar içeren öğelerden oluştuğunu belirtmiştir.

Anadolu'daki mevcut ölü gömme uygulamalarında cinsiyet açısından karşılaşılan farklılıklar da pek çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Albayrak (2006, s. 89) Keçiören Caferileri'nin gömü geleneklerini incelediği çalışmada; bu topluluğun gömülerinin derinliğinin, ölen kişilerin cinsiyetlerine göre belirlendiğinden bahsetmektedir. Buna göre, eğer ölen kişi kadınsa gömüleceği toprağın derinliği göğüs hizasında, erkekse göbek hizasında olmaktadır. Bu uygulamanın mevcudiyeti hakkında başka araştırmalar da bilgi vermektedir (Kalaycı-Durdu, 2002, s. 85; Yıldız, 2004, s. 9; Selçuk, 2004, s. 273).

Örneğin Kalaycı Durdu (2002, s. 85), Afyon'daki ölü gömme uygulamaları ve inançları üzerine yaptığı çalışmada, kadınların mezarının göğüs, erkeklerin mezarının ise göbek hizasına kadar kazılmasının, farklı yerleşim yerlerinde farklı nedenlere bağlandığını belirtmektedir. Buna göre bu uygulama, Haydarlı ve Alanyurt'ta kadın eksik etekli olduğu; Alanyurt'ta kadın çocuk doğurduğu, daha şişman ya da daha kirli olduğu; Reşadiye, Karacaören ve Davılgı'da kadın daha günahkâr olduğu; Haydarlı, Karacalar ve Yenikarabağ'da ise namaz kılarken kadın ellerini göğüs hizasında tuttuğu için, böyle gerçekleştirilmektedir. Davılgı'daki bir başka anlatıya göre ise, mahşer gününde topraktan çıkmak için kadın erkekten daha önce davranacaktır. Bu nedenle kadının mezarı daha derine kazılmaktadır.

Gömmü uygulamaları içinde cinsiyet farklılığının belirlendiği örnekler, yukarıda da bir kısmı aracılığıyla gösterilmeye çalışıldığı üzere, oldukça fazladır. Bununla birlikte bazı çalışmalarda gömmü uygulamalarında cinsiyetler arasında herhangi bir farklılığın görülmediği örneklerle de karşılaşmak mümkündür (Mathews, 1909, s. 315; Saxe, 1971, s. 43; Gruber, 1971, ss. 73-74; İlan, 2002, s. 95; Yıldız, 2006, s. 107). Ancak bu örnekler de, cinsiyetler arasında gömmülerde herhangi bir farklılığın olmayabileceğini de göstererek, aslında gömmü uygulamalarında görülen çeşitliliği sergilemektedirler.

1.4. Ölü Gömmü Ritüellerinde Statü Faktörü

Ölümünden sonraki hayata dair inanış ve ölümle ilişkili ritlerin, sembolik olarak sosyal tabakalarla ilişkili olduklarına dair genel bir kanı da bulunmaktadır. Nitekim kültürler arasında ölünün ortadan kaldırılış biçiminin ölen kişinin sosyal sınıfına göre değiştiğine dair, pek çok yorumla karşılaşılmiştir (Wallis, 1917, s. 46; Radcliffe-Brown, 1922, s. 148; Griffin, 1930, s. 44; Davidson, 1948, s. 75; van Gennep, 1960, s. 146; Binford, 1972, ss. 209-210; Bendann, 1974, s. 15; Peebles ve Kus, 1977, s. 431; Alekshin ve diğ., 1983, s. 140; Garland, 1985, s. 21; Mainfort, 1985, s. 555; Paynter, 1989, s. 370; Pandian, 1991, s. 176; Trinkaus, 1995, s. 54; Roux, 1999, s. 299; Riel-Salvatore ve Clark, 2001, s. 451).

Bununla birlikte gömmülerin sosyal farklılıkları yansıtmak zorunda olmadığı da, savunulan bir diğer görüştür (Kroeber, 1927, s. 311; Ucko, 1969, s. 273; Alekshin ve diğ., 1983, s. 141; Bendann, 1974, s. 15; Häusler, 1983, s. 405; Malinowski, 1983, s. 525). Örneğin Kroeber (1927, s. 311), gömmü geleneklerinin törensel aktiviteler olarak değişmeyen özelliklere sahip olduklarını, bu nedenle topluluğun sosyal yapısını yansıtamayacaklarını savunmuştur. Ona göre gömmü geleneklerindeki değişiklikler, yalnızca dönemin modasının ürünüdür (akt. Alekshin ve diğ., 1983, s. 140). Ucko (1969, s. 273) da arkeolojik materyaller olarak mezar yapılarının ve genel olarak gömmü geleneklerinin her zaman farklı inanışları ya da farklı etnik grupları işaret etmek zorunda olmadığını belirtmektedir (Alekshin ve diğ., 1983, s. 141). Bendann (1974, s. 15), Sibirya'da yaşayan Chukcheeler ve Koryaklar'ın sadece sosyal organizasyonun en basit şekli olan aileyi tanıdıkları ve topluluk içinde herhangi bir başka sosyal sınıf

gelişmediği için, bu topluluklarda ölü gömme geleneklerinde de sınıfsal bir farklılıkla karşılaşılmadığından bahseder.

Malinowski (1983, s. 525) ise gömülerin her zaman güvenilir arkeolojik kaynaklar olmadığını belirtmiştir. Bu görüşünü, çalışmış olduğu bir Orta Çağ Polonya mezarlığından, herhangi bir arkeolojik veri elde edemediği ve dolayısıyla da topluluk hakkında herhangi bir sosyolojik çözümleme yapamadığı gerçeği ile desteklemektedir. Bununla birlikte Alekshin ve diğerleri (1983, s. 141), gömülerde karşılaşılan farklılıkların statü ya da zenginlik ile ilişkilendirilebilmesi için belirli bazı koşulların mevcut olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Buna göre tüm gömülerin yaklaşık aynı dönem içinde yapıldığı gömü alanlarında görülen farklılaşmaların sosyal faktörlerle açıklanabilmelerinin, ancak kendi kültüründen başka herhangi bir kültürle etnik etkileşim yaşamadığı kesinleşmiş, tek bir kültürün üyeleri tarafından kullanılmaktaysa, gömülere yansiyabileceğini savunmaktadırlar.

Görüldüğü gibi gömü uygulamalarında ele alınan her konuda olduğu gibi, gömü uygulamalarının farklılaşmasında statü farklılıklarının etkisinin de topluluktan topluluğa değiştiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, hangi koşullar altında gömü uygulamalarında statü farklılığının var olabileceğine dair yorum yapabilmek ve gömü uygulamasının sınıfsal farklılıkları yansıttığının hangi temellere dayandırılarak savunulduğunu anlayabilmek için, öncelikle gömü uygulamalarının statü ve zenginlik göstergesi olduğu fikrini kabul eden görüşü ele almak gerekmektedir.

Ölü gömme uygulamaları hakkında yapmış olduğu çalışmalarla pek çok araştırmacıya farklı tartışma ortamı hazırlayan ve ölü gömme alanında çalışma yapan neredeyse tüm araştırmacılar tarafından kaynaklarına başvurulmuş olan Lewis R. Binford'un fikirleri önemlidir. Binford (1962), statüye dayalı sınıflandırmayı yapabilmek için, öncelikle, ele alınacak topluluğun eşitlikçi ya da eşitlikçi olmayan şeklinde tanımlanması gerektiği fikrini ortaya atmıştır (Binford, 1962, s. 222). Ona göre statülerin az olduğu görece eşitlikçi topluluklarda, statü sembolleri kişinin ölümüyle birlikte değişmekte ya da ortadan kalkmaktadır. Eşitlikçi topluluklarda statü kazanmada eşit şansa sahip olunduğu için, o toplulukta statü sembolleri kişiselleştirilmeli ve soyla devam ettirilmemelidir.

Binford (1962)'a göre eşitlikçi olmayan toplumlardaki statü sembolleri ise daha anlaşılması zor, gizli bir dizi özellik taşımaktadır. “Sahip olma” kavramının, topluluğun iç sınıf sisteminin karmaşıklaşmasıyla aynı oranda karmaşıklaşmaya ve belirli statü pozisyonları ile sıkı bir şekilde bağlantılı olmaya başladığını savunmuştur. Binford (1962: 222) sınıflaşmada karmaşıklığın artış göstermesiyle birlikte, gömülerde ölüye davranışın farklılaşmasının da aynı oranda gerçekleştiğini düşünmektedir.

Binford (1972, s. 230) sonraki çalışmalarında sosyal rollerin, içinde yaşanılan sosyal yapının aynaları olarak kabul edilebileceği fikri üzerine temellendirdiği düşüncesini, bu rollerin yalnızca yaşarken değil, kişilerin ölümlerinden sonra cenaze törenlerinde de devam ettiğini savunarak geliştirmiştir. Dolayısıyla sosyal kişilik bağlamında ölü gömme ritleri arasında farklılığın olduğu önermesi ışığında; yaşam sırasında sahip olunan sosyal kimliklerin sayıca çokluğu ve farklılaşmış ölü gömme uygulaması temelinde yer bulan öğelerin doğası ile statü farklılığının başlıca gösterge kriteri olarak algılanan farklılaşmış ölü gömme uygulamaları arasında güçlü bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir.

Bu görüşle ilişkili olarak, grup boyutunun küçük olduğu ve komşu gruplarla genel bir etkileşim eksikliği bulunan yerlerde, statü sembollerinin yoğunluğunun da az olduğu savunulmaktadır. Fakat grubun büyük ve/veya komşu gruplarla etkileşimin yoğun olduğu durumlarda ise, tam tersi bir gelişim izlenmiştir. Grup içi gizlilik ve benzerliğin ortadan kalktığı ve birbiriyle etkileşime giren topluluklarda farklı statülerin iletişime girmesiyle birlikte, daha fazla sayıda ve genelleşmiş anlama sahip olan sembollerin ortaya çıktığı belirlenmiştir (Binford, 1962, s. 222; Binford, 1972, s. 230; McHugh, 1999, s. 40).

Bununla birlikte bu görüşün bir kural olarak algılanmaması gerektiğini gösteren örnekler de mevcuttur. Örneğin farklı topluluklar tarafından taşınan kültür öğeleri ve geleneklerin takip edilmedikleri de görülebilir. Nitekim MacKenzie (1996, ss. 128-132), yaptığı çalışmada Çin ve Japonya'ya ulaşan Budistler gibi, dünyanın farklı yerlerine göç ederek dinini değiştirenler olabileceği gibi, atasal inanışlarını devam ettiren toplulukların da olabileceğini belirtmiştir. Aynı zamanda ilk önce ölümlerini hocker durumda gömmeye başlayıp daha sonra mumyalama tekniğini seçen, fakat

mumyaladıkları kişileri de hocker duruma getirip bağlayarak mumyalayan Sülaleler öncesi Mısır'da olduğu gibi, yeni gelen inanışın eski inanıştan etkilenebileceği ihtimalini de hatırlatmıştır.

Ölü gömme uygulamalarının sosyal statüye göre değiştiği görüşü, aslında ölü gömme geleneklerinin bilimsel olarak ele alınmaya başlandığı 19. yy'dan beri üzerinde yorum yapılan bir görüş olmuştur. 19. yy'ın sonlarından itibaren sıklığı artan ölü gömme uygulamaları üzerine çalışma yapmış olan araştırmacıların kullandıkları kriterlere genel olarak bakıldığında, statü belirlenmesinde kullanılmak üzere başlıca altı kıstas sıralanabilir. Bunlar gömü tipi, mezarın yapılma yeri, mezar yapısının niteliği, mezar içindeki maddi öğelerin özellikleri (mezar hediyeleri/buluntularının varlığı, niteliği ve sayısı), mezar yapımı için harcanan emek ve ölen kişinin mezara yatırılış pozisyonu şeklinde özetlenebilir. Bu sınıflandırmalar ile ilgili tartışmalar, konunun derinlemesine incelenmesi için ele alınması gerekli olan tartışmalardır.

1.5. Gömülerin Yorumlanmasında Arkeolojinin Yeri

Ölümden sonrası için düşünceler aşağı yukarı her kültür, inanış ya da din sisteminde benzerdir. Ölümden sonrası fikri, daha çok kozmolojik ve doğaüstü boyuttaki düşüncelerde yer alıyorsa da, bu duyguların insanlar tarafından anlaşılması ve dışa vurulması çoğu kez maddidir ya da maddi bileşenlerden oluşur (Fahlander ve Oestigaard, 2008, s. 3). Bu maddi bileşenlerin genellikle in-situ halleriyle, yani ilk bırakıldıkları şekilde ele geçtikleri yerler ise, toplulukların mezarlık alanlarıdır. Gömüler yapılırken ve yapıldıktan sonra nasıl davranılmış olabileceğine dair en fazla ve çoğu kez de en bozulmamış haliyle bilgi sağlanabilen alanlar olmaları nedeniyle, mezarlık alanları geçmiş uygarlıklar hakkında en güvenilir bilgi kaynaklarından biri olarak görülmektedirler. Hatta bu konuyla ilişkili olarak Fahlander ve Oestigaard (2008, s. 1), arkeolojik bilgilerimizin daha çok gömülerden elde edilen bilgilerden edinilmiş olduğu ve geçmiş yaşamla ilgili bildiklerimizin ölümle ilgili bildiklerimizden daha az olduğu yorumunu yapmışlardır.

Roux (1999, s. 11) da ortadan kalkmış bir uygarlığın ölüm hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için faydalanılabilecek en önemli bilim dalının, arkeoloji olduğunu belirtmektedir (Roux, 1999, s. 314). Ona göre mezarların mimarisi, çevresinde bu yapıyı koruma amacıyla yapılmış diğer yapıtlar, mezar içinde bulunan insan kalıntıları ve bu kalıntılar ile birlikte gömülen eşyalar yalnızca bu uygarlığın cenaze törenlerini aydınlatmaya yaramamakta, aynı uygarlığın öte dünya ile ilgili düşünce ve inançlarının gün ışığına çıkmasına da yardımcı olmaktadır.

Alekshin ve diğerleri (1983: 138) de yaptıkları çalışmada, Mousterian dönemde ilk ortaya çıkışlarından itibaren gömü geleneklerinin toplulukta ölmüş olan üyenin bir durumdan diğerine, varlıktan yokluğa ya da bir başka deyişle öte dünyaya geçişini nasıl yapacağına ilişkin önemli bilgiler verdiğini belirtmişlerdir.

Gerçekten de gömüler, içerikleriyle birlikte ailenin ekonomisi, aile bağları, sosyal sınıf, cinsiyet, sahiplik, yaş, etnik aidiyet, kişisel zevk ya da özellikler hakkında daha fazla yorum yapabilmeye olanak sağlar. Aynı zamanda gömü işlemi sırasında sergilenen ritüeller ve ölen kişinin ve aile üyelerinin dini inanışları hakkında da ipucu verebilmektedir (Iregren, 1995, s. 9).

Buna karşın Eliade (2003, s. 26), dinsel simgeselliğin çözümlenmesinde yalnızca arkeolojik verilerden yararlanıldığında bu simgeselliğin tam anlamıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Arkeolojik malzemelerin var oluş şekillerinin verebilecekleri bilgileri sınırlayıp yoksullaştırabildiğinin, asla gözden kaçırılmaması gereken bir olgu olduğunu belirtmektedir. Nitekim sosyal yapıyı ve tabakalaşmayı ortaya koyabilmek için “en güvenilir kaynak” olarak gömü uygulamalarını ele almak son zamanlarda oldukça sorgulanmaya başlamıştır (Fahlander ve Oestigaard, 2008, s. 10).

Bu konuda öncelikle dile getirilmesi gereken konu, bu çalışmayı oluştururken yukarıda bahsedilen iki görüşü de akılda tutarak ilerleme kaydedildiğidir. Bu tezin amacı, kesinlikle gömü uygulamalarının ve mezar kontekstlerinin arkeolojideki “en güvenilir kaynak” olduğunu savunmak değildir. Ancak diğer kontekstlerle karşılaştırıldığında, mezarlarda arkeolojik buluntuların kullanıldıkları dönemde

bırakıldıkları şekilde, yani in-situ halde bulunma durumları ile daha sık karşılaşıyor olduğu da bir gerçektir. Bu durumun sağlayacağı koşullardan faydalanılarak yapılacak disiplinler arası bir çalışma aracılığıyla, Anadolu kültürünün belli bir dönemi içinde kadının yaşam koşullarını ortaya koymak, bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Ayrıca günümüzde neredeyse her yönüyle çalışılmış olan Yunan, Mezopotamya, Mısır ya da Roma kültürlerindeki kadınlar ve dolayısıyla da yaşam biçimleri hakkında kolaylıkla bilgi sahibi olunabilmektedir. Aynı durum, ne yazık ki, Anadolu kadını için geçerli değildir. Bu nedenle bu çalışma, belli bir dönemin bütüncül olarak değerlendirilmesinde ciddi bir boşluk yaratan Anadolu kadını hakkındaki bilgi eksikliğinin ne derece büyük olduğunu göstermek için yapılmış olan, az sayıdaki çalışmaların bir devamı olarak görülebilir.

BÖLÜM 2: GÖMÜ UYGULAMALARININ KISA TARİHÇESİ VE ANADOLU'DAKİ YANSIMALARI

Kimilerine göre insanın sembolik düşünebilme kapasitesine ulaşması ile birlikte ortaya çıktığı kabul edilen ölü gömme ve öte dünya algılaması (Belfer-Cohen ve Hovers, 1992; Shea, 2003), zaman içinde farklı kültürlerde farklı şekiller alarak varlığını devam ettirmiştir. Genellikle yaşam alanı olarak kullanılan mağaraların ya da kaya sığınaklarının ağzına ölümlerin ana karnındaki cenin pozisyonuna benzeyen ve “*hocker*” olarak adlandırılan şekilde gömülmeye başlanmaları (Childe, 1945, s.16; Binford, 1968, ss. 144 ve 146; Dolukhanov, 1998, s.152; Özbek, 2004, s.19; Giacobini, 2007, s. 25), zaman içinde çeşitlenerek pek çok farklı şekillerde karşımıza çıkmıştır (Yıldız, 2006, s. 4).

Zilhão (2005, s.233), en erken gömüleri içeren Paleolitik Çağ gömü örneklerinin kronolojik olarak üçe ayrılabilceğini belirtmektedir. Stratigrafik ve radyometrik kanıtlara göre, en erken grup (Qafzeh ve Skhul Mağaraları gibi) yaklaşık 120-90.000 yıllık Shanidar gömüleridir. Orta döneme ait grubu yaklaşık 70-35.000 yıl önceye tarihlendirilen erken Üst Pleistosen gömüleri oluşturmaktadır. Bunlar hem Avrupa’da hem de Batı Asya’da ele geçmiş olan (La Ferrassie, Le Moustier, Amud, Dederiyeh ve Kebara gibi) klasik Neanderthal gömüleridir. Yaklaşık 27.000-20.000 yıl önceye tarihlenen geç grup örneklerini ise, Çek Cumhuriyeti’nin doğu kısmındaki Moldova gömüleri ile İtalya, Batı Avrupa, Rusya ve Sibirya gömülerinin dâhil edilebileceği grup oluşturmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Paleolitik dönemde Doğu Akdeniz kıyılarında oldukça erken dönemlerde insanların, belirli bir geleneğe dayandığı yapılaş tarzındaki inceliklerden anlaşılan, bilinçli gömülere sahip oldukları belirlenmiştir (Grant, 1988, s. 6). Bu uygulamanın ilk olarak karşılaşıldığı yerlerden biri olan Levant Bölgesi’nde, günümüzden yaklaşık 120.000 yıl öncesine tarihlendirilen iskeletler günışığına çıkarılmıştır. İklimin bölgede görece daha ılıman olduğu yaklaşık 120-80.000 yıl önce burada erken modern insanların yer aldığı; arkaik insanların, yani *Homo neanderthalensis*’in ise, günümüzden yaklaşık 100.000-50.000 yıl önce bölgenin görece daha serin olduğu süreçte bulunmuş oldukları düşünülmektedir (Bar-Josef, 1980, s.106; Lieberman ve Shea, 1994, s. 312).

Yapılan alışmalar da, burada insan evrimini belirleyen süreçte oldukça nadir karşılaşılan şekilde, en yakın iki insan türü olan *Homo sapiens* ve *Homo neanderthalensis*'in birlikte varlık sürdürdüklerini, görece zengin buluntularla ortaya koymuştur. Bir başka deyişle, ele geçen Neanderthal ve erken modern insan fosilleri, Orta Paleolitik dönemde bu iki farklı insan türünün bir arada ve aynı fiziksel evre koşullarında yaşadıklarını göstermektedir (Belfer-Cohen ve Hovers, 1992, s. 465; Dolukhanov, 1998, s. 145; Shea, 2003, s. 343).

Orta Paleolitik kontekstlerinde görülen gömülerle ilgili olarak, iki farklı görüş tartışılmaktadır. Bunlardan Gargett (1989, s. 177) tarafından da savunulan ilki, Orta Paleolitik gömülerinin çeşitli doğal olayların sonucunda gerçekleştiği ve bilinçli gömü olarak değerlendirilmemeleri gerektiğidir. Ayrıca bu süre için oldukça az sayıda iskelet buluntusu ele geçmiş olması dolayısıyla, gömülerin bilinçli yapıldığını söylemek için yeterli kanıt yoktur, dşncesi de savunulan görüşler arasındadır (Belfer-Cohen ve Hovers, 1992, s. 463).

Bazı araştırmacılara göre ise Orta Paleolitik gömüleri, insanın tinselliğinin doğuşu olarak kabul edilmiştir (Harrold, 1980, s. 195). Mousterian döneme tarihlendirilen ve bilinçli gömü olarak kabul edilen 20 örnekten 18'inin vücudunun büzülmüş pozisyonunda, bunların 4' dışındaki tümünün ise fetal pozisyonunda, yani sıkı bir şekilde büzülmüş olarak ele geçtiği belirlenmiştir. Bu durumu Maringer (1960) lnn ruhunu mezara hapsetmek için, Jelinek (1978) ise mümkün olan en küçük çukuru açmak için yapılmış davranışlar olarak yorumlamışlardır (akt. Harrold, 1980, s. 199).

McClenon (1997) ise bilinçli olarak yapılmış olan Orta Paleolitik gömülerinin gömü pozisyonu, mezar objeleri ve mezarın yönelimi açısından bazı özelliklerin varlığı ve yokluğu açısından (vücudun saklanması-açıkta bırakılması, eklemlerin bozulması-bozulmaması, vücudunun tamamının-bir kısmının gmlmesi gibi) ikili özellikler gösterdiğini savunmaktadır. Kendi ifadesine göre bu ikili durum, tam gelişmemiş ya da basit bir dini ritüel ya da ideolojiyle ilişkilendirilebilir bir olgudur (McClenon, 1997, s. 349).

Materyal kültürlerine bakıldığında ise *Neanderthallerin* Orta Paleolitik dönemde *Homo sapiens*ler kadar karmaşık geçim stratejilerine sahip oldukları belirlenmiştir. Gömüler ve sembolik malzemelerin de, Neanderthal düşünce kapasitesinin, çağdaşı anatomik olarak modern *Homo* türü ile oldukça benzer olduğunu gösterdiği, ileri sürülmektedir (Shea, 2003, s. 321). Nitekim Kebara Mağarası'nda da hem *Homo sapiens* hem de *neanderthalensis* özellikleri gösteren birey, iki tür arasında yakın ilişkiler bulunduğunu belirgin bir kanıt olarak değerlendirilmiştir (Bar-Josef ve diğ., 1992, s.515; Lewin, 1993, s. 233).

Dolayısıyla en erken örnekleri şimdilik Orta Paleolitik döneme tarihlendirilebilecek olan bu pratikler, insanın biyo-kültürel evrimi ile birlikte, daha önce de belirtildiği gibi, en erken örneklerden itibaren farklı zaman dilimlerinde ve farklı kültürlerde çeşitlilik göstermiştir. Farklı kültürlere ev sahipliği yapmış olan Anadolu da, ortaya çıktığı en erken örneklerinden itibaren ölü gömme uygulamalarının kronolojik olarak takip edilebildiği, önemli bir merkez olarak karşımıza çıkmaktadır.

Paleolitik çağda yerleşime ait bulguların İstanbul'da Yarımburgaz, Antalya'da Karain, Beldibi ya da Öküzini gibi mağaralarda ele geçmiş oldukları bilinmesine rağmen (Sevin, 2003, ss. 8-17), ancak Karain ve Yarımburgaz Mağaraları'nda ele geçen insan dişleri ve kemiklerinin, bir anlamda ilk gömü belgeleri olarak kabul edilebilecekleri ileri sürülmüştür (Soysal, 1997, s. 1214). Ancak bu kalıntılar arasında henüz bir gömüyü temsil ettiği kesin olarak kabul edilmiş örnek yoktur. Aynı durum Anadolu'daki Epi-Paleolitik dönem yerleşim alanları için de geçerlidir (Sevin, 2003, ss. 8-17).

Bununla birlikte Anadolu'da Neolitik döneme geçişle birlikte, gömüler de yoğun bir şekilde ele geçmeye başlar. Neolitik insanı, yaşadığı dönemde ölülerini köy yerleşmesi olarak tanımlanan yerleşimlerin taban altına sırt üstü yatırılmış birkaç istisna dışında (bknz. Esin ve Harmankaya, 2007, s. 265; Baird, 2007, s. 292), çoğunlukla çömelmiş konumda, yani *hocker* biçimindeki pozisyonda gömmüştür. Bu döneme ait kalıntıların gün ışığına çıkarıldığı arkeolojik kazılarda, ölülerin bu şekilde yatar biçimde ve yanında taş ya da kemikten yapılmış aletler ve boncuklar gibi malzemelerle birlikte ele geçmiş olduğuna yönelik bulgularla sıklıkla karşılaşmaktadır (Çambel ve diğ.,

1982, s. 17; Harmankaya, 1982, s. 28; Rosenberg, 2007, s. 19; Özkaya ve San, 2007, s. 24; Tekin, 2007, s. 53; Erim Özdoğan, 2007, s. 67; Caneva, 2007, s. 210; Öztan, 2007, s. 226; Baird, 2007, s. 296; Sağlamtimur, 2007, s. 376; Miyake, 2009, s. 438; Caneva ve Köroğlu, 2011, s. 218; Özbal, Gerritsen, Erdalkıran ve Özbal, 2014, ss. 616-630; Baird, Mustafaoğlu ve Fairbairn, 2016, ss. 91-93; Özkaya ve Şahin, 2017, s. 17).

Neolitik dönemde Anadolu’da gömülerin başlarının ayrılarak iskeletlerin başsız bir biçimde gömüldüğüne ilişkin uygulamanın, yerleşimler arasındaki varlığı da azımsanmayacak boyuttadır (Cauvin ve diğ., 2007, s. 100; Baird, 2007, s. 292; Hodder, 2007, s. 320; Özbek, 2009a ve b; Öztan, Açıkgöz ve Arbuckle, 2009, s. 258). Yakın Doğu’da da, şimdiye kadar sadece Anadolu’da ve Suriye’de uygulanmış olduğu bulgular ve 12 farklı Neolitik yerleşimde ortaya çıkan ölümlerin sadece yüz kısımlarının alçılanması geleneğinin de, bu dönemde görülen ilginç bir gömü geleneği olarak ortaya çıktığını da belirtmek gerekir (Dolukhanov, 1998, s. 230; Özbek, 2005, s. 127; Öztan, 2007, s. 226). Ayrıca bu dönemde tek tek ele geçen kafatası buluntularının İstanbul’daki Fikirtepe’de ve Burdur yakınlarındaki Hacılar yerleşmelerinde de görüldüğünden bahsedilmektedir (Soysal, 1997, s. 1214).

Her ne kadar son yıllarda sayısı artmış olsa da, diğer dönemlere oranla hakkında daha az bilgiye sahip olunan Kalkolitik dönemde de, ölü gömme geleneğinin çok fazla değişmediğini söylemek mümkündür. Ancak ev içlerine artık daha çok bebek ve çocukların gömüldüğü belirtilmektedir (Soysal, 1997, s. 1214). Bu dönemde ölmüş olan bireylerin de hocker biçiminde yatırıldığı, ancak yanlarına konan objeler arasında seramik kapların form ve bezeme açısından çeşitlendiği yorumunu yapmak, son yıllarda yapılan sistematik kazıların yardımıyla mümkün olabilmektedir (Esin ve Harmankaya, 1985, s. 59; Wickede ve Mısır, 1985, s. 105; Özgen, 1989, s. 204; Bıçakçı ve diğ., 2007: 239; Gülçur ve Çaylı, 2009, ss. 364-365; Bıçakçı, 2011, s. 74; Günel, 2014, ss. 292-293; Özgünel, Takaoğlu, Kaplan, Gürdal ve Özdemir, 2017, s. 324).

Anadolu’da Neolitik’ten beri kesintisiz olarak görülen pişmiş toprak kap mezarlar, Geç Kalkolitik Çağ’da da görülmektedir. Ayrıca bu dönemde sanduka mezarlar da karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan pişmiş toprak kap mezarlar, ölü veya ölüye ait kalıntıların yeteri kadar büyük bir kabın (pithos, çömlek, açık ya da kapalı kap

formları vb.) içine konulduktan sonra, kapların gömülerek korunma altına alınmasını tanımlar. Bunun yanında, ölülerin yeraltına çeşitli şekillerde gömüldüğü, gömme yapılacak mekânın çeşitli büyüklükteki taş ya da ahşap malzemeden örülmüş duvarlarla çevrildiği mezarlar da “sanduka mezarlar” olarak tanımlanır (Akyurt, 1998, s. 4). Tunç Çağı’nda da görülmeye devam eden basit toprak mezarlar da yoğundur (Soysal, 1997, s. 1214). Ayrıca iki kabın ağız ağza birleştirilerek mezar şeklinde kullanıldığı örnekler de rastlanmıştır (Seeher, 1991, s. 164). Bazı pithos gömülerde cesetlerin, toprak içine yerleştirilmiş küplerin içine, ayakları önde olacak şekilde sokularak hocker pozisyonunda yerleştirildikleri belirlenmiştir (Erkanal ve Özkan, 1997, s. 407). Küp mezarlar tek kişilik mezarlar olarak kullanılmış olsa da, çiftli ve üçlü gömülere de, örneğin Antalya’nın Elmalı ilçesine bağlı Bozhüyük köyündeki Karataş-Semayük’te (Mellink, 1993, s. 458) ve Isparta’nın Atabey ilçesine bağlı Harmanören’de (Özsait, 1994, s. 158) rastlanmıştır. Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde görülen pithos gömme geleneğine karşı, Anadolu’da taş sanduka mezarlara daha az rastlanmaktadır. Bu tür örnekler, Eskişehir bölgesinde Bozüyük yakınlarındaki Küçükhöyük ve Milas yakınlarındaki Iasos’ta açığa çıkarılmıştır (akt. Soysal, 1997, s. 1214). Bu mezarların az sayıda olmasının nedeni olarak, mezarın yapımı için gerekli olan iri kireçtaşı blokların çıkartılabileceği ocakların, yerleşim yeri yakınlarında bulunmaması gösterilmiştir (Soysal, 1997, s. 1214). Seeher’in (1993, s. 13) de ifade ettiği gibi, “...kurulmaları daha çok iş gücü gerektiren bu mezarlara topluluk içindeki ayrıcalıklı kişilerin gömüldüğü savı akla yakın gelmektedir” (Şahin, 2006, s.10). Örneğin, Alacahöyük’teki kral ve kraliçeye ait mezarlar, bu türe girer. Kral ve kraliçeye ait olduğu düşünülen bu mezarların, höyüğün köşesindeki kalabalık bir mezarlığın içinde yer aldığı belirlenmiştir. Burada ölülerin, mezara sol tarafı güneye bakacak şekilde ve hocker pozisyonunda yatırılmış olduğu ortaya çıkarılmıştır (akt. Dolukhanov, 1998, s. 436). Mezarların içinden ele geçen buluntular (altın ve gümüşten eşyalar, bronzdan boğa ve erkek geyik heykelleri ve hayvan heykelcikleri, silahlar, kozmetik süs eşyaları), ölenlerin sıradan insanlar değil, birer kral ve kraliçe olduklarını göstermektedir, yorumu yapılmıştır (Şahin, 2006, s. 11).

Bu döneme kadar ölmüş olan kişiler, mezarlara hocker pozisyonunda gömülmekle birlikte, Tunç çağlarında farklı gömme gelenekleri de karşımıza

çıkılmaktadır. Örneğin Erken Tunç III evresine tarihlenen Bafra yakınındaki İkiztepe yerleşmesinde ölümler, hocker pozisyonunda değil, sırt üstü (dorsal) düz yatırılmıştır (Bilgi, 1987, s. 173). Muğla Kumyer mevkiinde Erken Tunç II evresine tarihlenen bazı gömülerde ise sırt üstü yatırılıp dizlerin yukarı çekildiği örneklerin varlığından bahsedilmektedir (Tırpan ve Gider, 2010, s. 386). Bu farklı uygulamanın, Oylum Höyük'teki bazı Orta Tunç gömülerinde de tekrarlanmış olduğu görülür (Özgen, Engin, Uysal ve Ay Şafak, 2010, s. 58).

Erken Tunç Çağı'nın sona ermesi (M.Ö. 3. binden 2. bine geçişte), Anadolu'da yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilir. Bu dönemde, Mezopotamya'da oluşan siyasal ve etnik süreçler, sayısı hala artmakta olan yazılı belgelerin yorumlanmasıyla, büyük ölçüde ortaya çıkarılmıştır. Bu yazılı belgelerden Mezopotamya'da ekonomik ve siyasal üstünlüğün giderek kuzeye, Yukarı Mezopotamya'ya kaydığı gözlenmektedir. Bu sırada, biri Mari ve diğeri Assur olmak üzere, güçleri ticaretten gelen iki büyük devletin Fırat ve Dicle'nin orta kesimlerinde belirlediği görülür. Özellikle Assur, güneydeki kentlerle Suriye ve Anadolu'daki ham madde ve mamul madde kaynakları arasında ilişki kuran önemli bir ticaret merkezidir (Dolukhanov, 1998, s. 430). Bu merkezin dönem içindeki politik öneminden ötürü "Assur Ticaret Kolonileri Çağı" olarak da bilinen dönemde küp, taş sanduka ve basit mezar türleri bir arada görülmekle birlikte, sunu olarak verilen kapların, bir yenilik olarak mezar dışına da yerleştirilmeye başlandığı görülmektedir. Ayrıca, Assur Ticaret Kolonileri Çağı'na tarihlenen Yozgat Alishar Höyük yerleşmesinde, yerleşme içi gömülerin yeniden ve sık rastlanır şekilde ortaya çıktığı görülmektedir (Seeher 1993, s. 14; Şahin, 2006, s. 11).

Anadolu'da M.Ö. 2. bindeki en çarpıcı değişiklik, yaygınlaşan ölümlerin yakılması geleneğidir. Ele geçen tabletlerden de anlaşıldığı kadarıyla Hitit kültüründe özel bir yeri olduğu anlaşılan kremasyon gömülerle, en yoğun şekilde Hitit etkilerinin görüldüğü Orta Anadolu'da karşılaşılmaktadır. Hititlerde krali figürlerin yakıldıkları bilinmektedir. Son yıllarda ortaya çıkan bulgular nedeniyle ölü yakma geleneğinin Orta Tunç Çağı gibi oldukça erken bir tarihte Yunanistan'da uygulandığı ve Hitit Çağı'nın en başından beri İç Anadolu'da yaygın olarak görüldüğü artık bilinmektedir (Macqueen, 2009, s. 148).

Assur Ticaret Kolonileri Çağı ile Hitit İmparatorluk dönemine ait yanmış iskelet kalıntılarının Orta Anadolu’da ele geçtiği merkezler arasında Acemhöyük (Öztan, 1994), M.Ö. 18 ile 17. yy’lara tarihlendirilen Karahöyük ile M.Ö. 2. binin ikinci yarısına tarihlendirilen Eskişehir yakınlarındaki Demircihöyük-Sarıket, Osmankayası, Bağlarbaşıkayası ve Ilıca gibi Hitit yerleşimleri sayılabilir (Alkım ve Alkım, 1966; Snodgrass, 1971; Melas, 1984; Musgrave, 1990; Derin, 1993; Soysal, 1997; Derin ve Özkan, 1999; Macqueen, 2009).

Anadolu’da, yukarıda anlatılan mezar türlerinin yanı sıra, bilimsel literatürde “oda ve kaya mezarlar” olarak tanımlanan gömme geleneği de Erken Tunç Çağı’ndan itibaren görülmektedir. Çeşitli planlarda (oval, dörtgen vb.) yapılan oda mezarlarda önemli olan özelliklerden biri, mezarların taşlarla örülerek yapılması, bir diğeri ise gömme yapılan bu odalara girişi sağlayan kapıların bulunmasıdır. Mezarlara girişi sağlayan kapılar, oda mezarları sanduka mezarlardan ayıran en önemli unsurdur (Akyurt, 1998, s. 5; Çevik, 2000, s. 15). Oda mezarların bu biçimi, mezarların kim ya da kimler için yapıldığının da bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Ensert’in (1995, ss. 256-259) ifadesiyle oda mezarlar; “uzun süreli ve birden çok ölü gömmek için yapılmış olduklarından, önceden planlanıp hazırlanmış olmalıdırlar.... (Bunlar) belli bir sınıfın veya ailenin kullanmış olduğu birer mezarlık gibidir...” (akt. Şahin, 2006, s. 12).

M.Ö. 1. Bin Doğu-Batı ilişkilerinin, Bronz çağ Ege’sinden daha yoğun olduğu, güvenle söylenebilir. Çünkü bu süreçte Babil ülkesinden Kilikya ve Kıbrıs’a, Yunan tüccarları, paralı askerleri ve şehirleri içeren askeri yayılmalar söz konusudur. Kıbrıs ve Batı’da Fenike yerleşimleri; Suriye’de ve sonraları yine Batı’da Yunan yerleşimleri vardı. Yunan dünyasına yoğun bir şekilde ticari mal ihraç edildiği, özellikle de metal işçiliği ve el sanatlarının aktarıldığı görülmektedir. Bronz rölyefler, tekstil ürünleri, mühürler ve diğer ürünler, Doğu imge dünyasını Yunanlara tanıtmıştır. Yunanlar’ın da bu ürünleri ve imgeleri, “Doğu etkisinin yarattığı devrim” süresince büyük bir istekle almış ve kendilerine uyarlamış oldukları görülür (Burkert, 2012, s. 145).

Erken Tunç Çağı’ndan itibaren görülmeye başlanan kayalara oyulmuş oda mezarlar, M.Ö 1. bine tarihlenen ve başkentleri Van (Tuşpa) olan Urartular’da da yaygın olarak görülmektedir. Bu mezarlar, genellikle anıtsal mezar görünümündedir. İki

ya da üç odalı mezarların duvarlarında mezar buluntularının konulacağı küçük nişler de bulunmaktadır. Odaların içinde lahitler vardır ve bunlar ana kayadan oyularak elde edilmiştir. Tavanlar tıpkı ev tapınak mimarileri örnek alınarak düz, semerdam ya da kubbe biçiminde olabilmektedir (Soysal, 1997, s. 1215; Çevik, 2000, s. 12).

Van Dilkaya’da yapılmış olan kazılar sonucunda, burada da Demir Çağ’dan başlamak üzere farklı dönemlere tarihlenen farklı türde mezarların varlığı saptanmıştır. Mezarlık alanında yakarak ve yakmadan olmak üzere iki farklı ölü gömme geleneği belirlenmiştir. Bu iki tip geleneğin de kum içine yapılan gömülerde, oda mezarlarda, sandık mezarlarda ve urne tipi gömülerde belirlenebildiğinden bahsedilmiştir (Çilingiroğlu, 2012, s. 91).

Anadolu’nun doğusundan ele geçmiş olan oda mezarların ve bir grup taş sanduka mezarların Erken Demir Çağ’a, bir kısım sandık mezarların ve urnelerin ise Urartu Krallık Dönemi’ne ait olması gerektiği belirlenmiştir (Çilingiroğlu, 2012, s. 93).

Yunanistan için, Doğu ile ticari ilişkilerin varlığını gösteren M.Ö. 10. ve 9. yüzyıllardan kalma, ithal edilen malların kalıntıları mevcuttur. M.Ö. 8. yüzyılda bunların sayılarının önemli oranda arttığı görülür. M.Ö. 8. yüzyılın ilk yarısında da bu artış devam eder. Değerli taşların ve mühürlerin kullanımı ve yaygınlaşması, Doğu ile bağlantılara işaret eden daha da kuvvetli delillerdir (Burkert, 2012, s. 24).

Örneğin Lefkandi’deki mezarlarda, Suriye ve Mısır stilinde amulet tipi süslemeler gün ışığına çıkartılmıştır; Eretria’daki Heroon’da gömülü prensin mezarında, altın çerçeveli bir Fenike skarabı bulunmuştur. Olympia, Samos ve Delos’ta, tipik Mezopotamya mühür formu olan silindir mühürler gün yüzüne çıkartılmıştır (Burkert, 2012, s. 25).

Yapılan arkeolojik araştırmalar “karanlık çağlar”ı giderek daha fazla aydınlatmış; özellikle de M.Ö. 8. yüzyılı daha görünür kılmıştır. Bunda, Euboea adasında yer alan Lefkandi ve Eretria’daki kazılarla bağlantılı olarak, Suriye ve Iskhia’daki Yunan yerleşimlerinin keşfi, oldukça etkili olmuştur. Assurluların Akdeniz’e kadar yayılması ve maden ticaretinin bütün bölgede yayılması; Doğulu zanaatkârların Batı’ya göç etmesi ve Fenike-Yunan alfabesinin yayılması için, gayet

ikna edici bir tarihi çerçeve hazırlamıştır. Bu dönemde özellikle Semitik Doğu'nun etkisiyle, Yunan kültürü emsalsiz gelişimine başlamış ve kısa süre içinde Akdeniz'de kültürel bir egemenlik kurmuştur (Burkert, 2012, s. 13).

Burkert (2012, s. 14) M.Ö. 8. yüzyılın ortalarında, Yunanlarla Assurlular arasında doğrudan ilişkiler çoktan başladığında, Yunan kültürünün kendi kimliğinin çok daha az farkında olduğunu ve bu yüzden sonraki dönemlere kıyasla, bahsi geçen süreçte şekillendirilmeye ve dış etkilere çok daha müsait ve açık bir durumda bulunduğunu savunmuştur. Ona göre Yunan uygarlığı Doğu etkisini, tam da şekillenmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır.

M.Ö. 8. yüzyılda ve 7. yüzyılın başlarında Yunanistan'da Doğu'nun kültürel etkilerinin takip edileceği ve bunların anlamlarının değerlendirileceği sağlam zemini, Yunan yazılı metinlerinden ziyade, arkeolojik buluntular sağlar (Burkert, 2012, s. 24). Ele geçen mühürlerden, Urartu'da Asurlu zanaatkârlar bulunduğu kabul edilmektedir. Metal işçiliği, aynı yolla İskitlere, oradan da Asya içlerine yayılmıştır (Burkert, 2012, s. 30).

Daha eski olan Hitit aslan motifinin yerini, M.Ö. 7. yüzyılda Assur aslan motifi almıştır. Daha yabancı kökenli bir görünüm arz eden grifinler, sfenksler ve sirenler gibi melez yaratıkların da, köken olarak Bronz Çağı'na kadar gitmekle birlikte, yeniden canlandırılmış ve günün modasına uyarlanmış oldukları görülür. Örneğin *Khimaira* tasviri, Hitit tasvirleriyle açık bir şekilde bağlantılıdır. Öte yandan Triton figürü (balık kuyruklu adam), doğrudan Mezopotamya'dan gelmiş gibi görünmektedir. “Hayat Ağacı” motifini ve genel olarak hayvan, lotus ve yaprak desenli frizleri de bu durumla ilişkilendirmek mümkündür. Prothesis sahneleri ve katılımcıların kanepelerde uzandığı symposion [şölen] sahneleri de, yine köken olarak Doğu'ya dayanmaktadır. Bu symposion geleneği, görüldüğü kadarıyla doğuda ortaya çıkarak gelişmiştir (Burkert, 2012, s. 26).

Doğu ile batı arasındaki etkileşimdeki rolü göz ardı edilmemesi gereken diğer bir seyyar grup da, imparatorlukların doğuşu ve çöküşünden nemalanan paralı askerlerdir. Örneğin Psammetikhos'un, İonya ve Karia'dan gelen paralı askerleri olduğu

bilinmektedir. Alkaios' un kardeşi Antimenidas Babil ordusunda, Sappho'nun kardeşi Kharaksos ise Mısır ordusunda paralı asker olarak hizmet etmiştir. Davud'un korumaları arasında bulunan Keretlilerin ve Peletlilerin, beraber hizmet eden Giritliler ile Filistinliler olup olmadığı hususu kesin değildir (Burkert, 2012, s. 26).

Benzer şekilde M.Ö. 9. yüzyılda Kudüs'te faal halde oldukları anlaşılan *Karim* de, çok büyük bir olasılıkla Küçük Asya'dan gelen Kariyalılar için kullanılmış olan bir addır. Her durumda, Kariyalı askerler daha sonraki dönemlerde, M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllarda, Mısır'da önemli rol oynamışlardır. Ashdod'taki İamani'nin durumu belli değilse de, Doğu'da şansını denemek isteyen Yunanların sayısı da düşük olmamalıdır. M.Ö. 8. yüzyıl sonunda kullanılmaya başlanan hoplit silahları, Assur ve Urartu silahları ile yakından ilişkilidir. Bu duruma örnek olarak, *İliada*'da betimlendiği gibi, bir Gorgon kalkanını gözümüzde canlandırmak için, Olympia'da bulunan bir kalkanla Fırat kıyısındaki Kargamış'ta bulunan bir kalkanı örnek olarak yan yana koymak, bu ilişkinin görünürlüğünü arttırabilecek bir hamle olabilecektir (Burkert, 2012, s. 26).

Aynı dönemde, kuzeyden (Balkanlar'dan) gelip Orta ve İç Batı Anadolu'da merkezi bir devlet kuran Phryigler de, krallarını tümülüslerle ya da kayaya oyulmuş mezarlara gömmüşlerdir (Mellink, 1983, s. 171; Dörtlük, 1988, ss. 172-174; Gunter, 1991; Buluç, 1993; Sevin, 2003). Tümülüslerde (yığma tepe) toprağın içine açılan çukurlara ahşap mezar odaları inşa edilmiş ve bu mezar odasının içinde ölümler, sedirlerin üzerine yatırılmıştır. Örneğin, Gordion'daki Büyük Tümülüs'te yer alan ölümlün, üstü çok renkli keten ve yün dokumalarla kaplı ahşap sedirin üzerine sırt üstü yatırıldığı ve ölüye de etek uçları tunç süslerle bezeli deri bir giysi ve bir çeşit gömlek giydirildiği belirtilmiştir. Mezarda buluntu olarak da, masalar, sehpalara, tunç kazanlar, kaseler ve fibulalar ele geçmiştir (Uçankuş, 2002, s. 38). M.Ö. 6. ve 4. yüzyılda Anadolu'nun güneybatı kıyısında yaşayan Lykialılar da, büyük olasılıkla içinde bulundukları coğrafi koşullar nedeniyle, ölümlerini kaya mezarlara gömmüşlerdir. Bu mezarların cephe biçimleri, tapınak mimarisine benzetilerek yapılmıştır. Ayrıca Lykialılar, ev mimarilerinin örnek alındığı bağımsız lahitler de kullanmışlardır. M.Ö. 5. yüzyılın başlarına tarihlenen Karaburun II mezarında ölü yalnızca lahitte gömülmemiş, aynı zamanda oda mezara, ölümlün yaşamını ve ölümünün ardından yapılan törenleri de

anlatan çok renkli resimler de yapılmıştır (Mellink, 1988, ss. 271-273; Soysal 1997; Akurgal 1998; Şahin, 2006).

Hellenistik döneme (M.Ö. 3.-1. yüzyıllar) gelindiğinde ise gömü için kullanılan malzemeler iyice artmış; taş ve pişmiş toprak lahitlerin yanı sıra steller, tümülüsler, yeraltına oyulmuş mezar odaları (hipoje) ve kaya mezarları da yaygın olarak kullanılmıştır. Roma döneminde ise Hellenistik döneme benzer şekilde, kentlerin hemen dışında yer alan, nekropolis denen geniş mezarlık alanlarında, çeşitli tiplerde lahitler, mezar anıtları, sunaklar ve steller kullanılmıştır. Lahit mezarlarda dikkati çeken nokta, yüzeyinin dinsel ve dünyevi sahnelerle bezenmiş olmasıdır. Bu lahitlerde, mitolojik kahramanların betimlenmesinin yanı sıra, bazı örneklerde ölünün mezarın üstüne uzanmış olarak betimlenebildiği de görülmektedir. Bizans döneminde ise, taş ya da pişmiş toprak levhalardan yapılmış lahitlerde Hıristiyanlık'ın temel öğeleri olan haç, melek ve aziz betimleri, hayvan ve bitki bezekleri göze çarpar (Soysal, 1997, s. 1216; Şahin, 2006, s. 13).

Yukarıda ve bir önceki bölümde oldukça genel özellikleri ile kısaca anlatılmaya çalışılan ölü gömme geleneklerinin, bir bütün olarak ele alındıklarında toplum hayatı içinde özel bir konuma sahip oldukları ve toplum hayatını yansıtmaya potansiyellerinin olduğu açıktır. Hem mezarlar hem de bunlarla ilişkili bir biçimde gerek seramik, taş, metal gerekse mimari olarak ele geçen buluntuların tamamı, kuşkusuz toplumun yaşadığı ortamı yeniden “canlandırmak” için kullanılabilecek önemli veri kaynaklarıdır. Ancak insan iskelet kalıntılarının değerlendirilmesi yoluyla elde edilecek bilgiler olmaksızın, geçmişte yaşamış olan toplulukların sosyal yapısının bütünüyle anlaşılması mümkün değildir (Brothwell, 1981). Bu nedenle özellikle de ölü gömme gelenekleri ile ilgili yapılan çalışmalarda, iskelet kalıntılarının çalışılması ayrı bir önem kazanmaktadır.

2.1. Konu, Sorun ve Amaç

Ölüm hem genel ve toplumsal anlamda nesnel, hem de bireye özgü olduğu ve bireysel bir tepki doğurduğu için oldukça öznel olabilen; çift yönlü bir konu olarak değerlendirilebilir. Ölümle ilişkili tepkiler insandan insana değişebilmekteyse ve

topluluğu oluşturan en küçük birim de insansa, toplum ya da topluluklar için ölüme karşı verilen tepkilerin değişiklik göstermesi, mantıksal olarak da çıkartılabilecek bir sonuçtur.

Ölüme karşı verilen tepkilerin ortaya koyulduğu alanlar, genel olarak “ölü gömme uygulamaları” olarak tanımlanan pratiklerin düzenlendikleri yerlerdir. Ölü gömme uygulamaları, bu nedenle toplumların ölüm ve dolayısıyla da inançları ile ilişkili kültürel özelliklerini yansıtan önemli uygulamalardır. İşlevsel anlamda sadece ölüyü ortadan kaldırmaya yönelik olarak yapıldıkları da söylenebilecek olan bu pratiklerin, topluluklar içinde hem kuşaktan kuşağa, yani dikey olarak; hem de toplum içindeki bir gruptan diğerine, yani yatay olarak değişikliklerin yansımalarını üzerlerinde taşıdıkları söylenebilir.

Bu yansımalar bilim dünyası içinde tıp, biyoloji, psikoloji, felsefe, sosyoloji ya da antropoloji gibi pek çok farklı bilim dalı tarafından ilgi çekici bulunmuş ve bu nedenle de pek çok farklı araştırma konusunun öznesi haline gelmiştir. Ancak özellikle eski insan toplulukları ele alınacak olduğunda arkeoloji, bu bilim dallarının arasında ayrı bir önem kazanmaktadır. Nitekim Roux (1999, ss. 313-314) da, Altay toplumları özelinde, eski ve ortaçağ toplumları içinde ölüm konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için dilbilimciler, sosyologlar, din tarihçileri ve etnologların kaynak sağlamadaki önemlerini belirtmiş, ancak bunlar arasında en önemli bilgi kaynağının arkeolojik bulgular olduğunu vurgulamıştır.

Arkeolojik materyaller, daha önce de belirtildiği gibi, ele geçirilebilen maddi kalıntılar aracılığıyla bazı toplumsal problemlerin çözümüne yönelik olarak ya da kimi zaman doğrudan çözümünde kullanılabilecek yorumlar yapılmasını sağlayabilmektedir. Bu yorumlar, toplumun sosyal yapısını kısmen de olsa değerlendirmeyi mümkün kılar. Ancak inanç sistemleri ve manevi değerler gibi, daha kültürel bağlamda yer bulan ve fazla maddi kalıntı içermeyen konularda kullanılabilecek güvenilir kaynakların temini, anket ya da katılarak gözlem gibi bazı araştırma tekniklerinin kullanılabildiği etnografik ya da sosyolojik araştırmalarla kıyaslandığında, bu tekniklerin kullanılamadığı arkeolojik topluluklarda daha da kısıtlı olmaktadır.

Bu bakımdan yaklaşıldığında, çoğu arkeolojik yerleşmede ortaya çıkarılan ve ölü gömme geleneklerinin inceliklerini sergileyen mezarlar, bu eksikliği giderebilecek potansiyeli ile ilk akla gelen bilgi kaynağı konumundadırlar. Dikkat çekici görüntüleri ile kaya mezarları ya da tümülüsler gibi anıtsal görünüşlü olanlar dışında çoğunlukla bozulmamış ve kimi zaman maddi kimi zaman da sembolik açıdan zengin içerikleri ile inanç ve ölüm ile sıkı ilişki içindeki mezarlar, kültürel öğeleri aydınlatmada, faydalanılması zorunlu bilgi kaynakları olarak değerlendirilmelidirler.

Nitekim gömü tipi, ölünün yanına bırakılan buluntuların niteliği, niceliği ve mezarın yönelimi ya da alan içindeki konumu, gömü uygulaması sırasında harcanan emek ya da mezar içinde bireyin yatırılış pozisyonu gibi çeşitli konular, diğer gömülerle karşılaştırma yapma yoluyla ölen kişi hakkında yapılabilecek yorumları zenginleştiren etkenler olarak sıklıkla kullanılmıştır (Binford, 1962; Saxe, 1971; Alekshin ve diğ., 1983; Mainfort, 1985; Creel, 1989; Crown ve Fish, 1996; Hills, 1999; McHugh, 1999; Hohmann, 2001; Giacobini, 2007). Ölü gömme gelenekleri ile ilgili çok sayıdaki araştırmada ele alınarak yorumlanan bu konular üzerinde yapılan çalışmaları, aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

2.1.1. Gömü Tipi

Kremasyon, inhumasyon, mumyalama ya da vücudun bir parçasının ayrılarak gömülmesi gibi ölü vücuda gösterilen farklı uygulamaların etnografik ve arkeolojik olarak statü farklılığı ile ilişkilendirilmeleri, oldukça sık karşılaşılan bir durumdur (McHugh, 1999: 54). Son zamanlarda bir “modernlik” göstergesi olarak algılanmaya başlandığı üzerine yorumlar yapılan kremasyon uygulaması ile inhumasyon gömü ayrımının, statü ya da zenginlik farklılığını belirtmesi açısından oldukça sıklıkla ele alındığı, yalnızca arkeolojik değil etnografik örneklerde de görülebilmektedir (Newall, 1985, s. 140; Dennie, 2003, s. 183). Yapılan çalışmalarda kremasyon geleneği, çoğunlukla yüksek statüye sahip bireyler tarafından uygulanan ve itibar göstergesi bir gelenek olarak görülmektedir (Erichsen, 1887; Vernon, 1970; Morris, 1996; MacKenzie, 1996; McHugh, 1999; Pearson, 1999; Davies ve Mates, 2005).

Örneğin antik Yunanistan’da kremasyon uygulamasının yüksek statü sembolü olduğuna dair bazı örneklerin ele geçtiği belirtilmiştir (Davies ve Mates, 2005, s. 6). Yazılı kaynakları günümüze kadar ulaşmış olan Cicero (M.Ö. 50) ve Plinius (M.S. 77) da, M.Ö. 78’de Sulla’nın ölümüyle, Corneliuslar gibi oldukça tutucu imparatorluk ailelerinde bile inhumasyon geleneğinin bırakıldığından ve ölülerin bir zenginlik göstergesi olarak yakıldığından söz eder (akt. Morris, 1996, ss. 42-43).

Davies ve Mates (2005, s. 6), M.Ö. 2 binin sonlarında yaygınlaşmış olan kremasyonun bir zenginlik ve statü göstergesi olduğunu, özellikle de Doğu Attika’da bulunan Perati’den ele geçen kremasyon gömülerin erişkin erkeklere ait olmasına ve bu kişilerin daha zengin mezarlara sahip olmalarına bağlamışlardır.

Kephart (1950) da antik dönemde olduğu gibi, 20. yy ortalarında da, Amerika’daki kremasyon uygulamasının daha çok üst sınıf arasında görülen bir olgu olduğundan bahsetmektedir (akt. Vernon, 1970, s. 238).

Kremasyon uygulaması ile birlikte inhumasyon gömülerin yan yana görüldüğü topluluklarda kremasyon uygulamasının, daha pahalıya mal olması nedeniyle, daha prestijli olan kişilere ayrılmış olduğu yorumu da söz konusudur (McHugh, 1999, s. 54). Nitekim Erichsen (1887, s. 27) de Birmanyalılar’ın zengin ölülerini yaktıklarını, fakirlerini ise gömdüklerini ya da nehre attıklarını belirtmiştir.

MacKenzie (1996, s. 158) İngiltere’de de kremasyon ve inhumasyon gömülerin bazı alanlarda eş zamanlı olarak takip edilebildiğinden bahsetmektedir. Burada bir ailenin yalnızca tek bir üyesinin, olasılıkla şefinin, yakılabildiğini, diğer ölülerin ise eski yöntemle gömüldükleri belirlenmiştir. Merkezi Avrupa’daki kanıtlar da buna benzer bir durum sergiler. Yukarı Avusturya’da bulunan Salzburg yakınındaki kremasyon gömüler, daha zengin sınıfa ya da baskın olan ırka ait olarak değerlendirilmiştir. Hallstatt’ta ise zengin sınıfın vücutlarının küle dönüştürüldüğü belirlenmişken; Watsch ve Carniola’daki St. Margeret’te yanmamış olan gömülerin, daha zengin ve daha çok sayıda olduğu görülmüştür.

Bu iki uygulamanın yan yana görülebildiği başka koşullar da belirlenmiştir. Örneğin Tibet’teki Sa-skya’da çiçek, cüzzam ve “glo-nad” adı verilen ve olasılıkla

verem olan bir çeşit akciğer hastalığına yakalananlar dışındaki tüm bireylerin, ayırım yapılmaksızın yakılarak gömüldüğü aktarılmıştır (Wylie, 1964-65, ss. 235). Aynı durumla Hindistan’da da karşılaşılmakta, Hindistan’ın bazı bölgelerde kremasyon yalnızca önemli kişilere uygulanmakta iken, bir başka yerde bütün bireyler yakılabilmektedir (Erichsen, 1887, s. 7).

Kuzey Amerika yerlileri arasında da kremasyon uygulamasının belirli sınıflara dâhil olan bireyler için yapıldığı görülmektedir. Örneğin Miamiler’de cadılıkla suçlanan kişiler yakılmaktadır. Potawatomi ve Ottawalar arasında ise yalnızca Rabbit ve Great Hare soyundan olanlar ölümlerini yakmaktadır. Ojibwayler savaşta esir düşmüş askerlerini, Menominiler “sıraca hastalığı”ndan ölenleri yakma işlemine tabi tutmuşlardır. Choctawlar ise evinden uzakta ölüp cesedinin getirilmesinin mümkün olmadığı durumlarda, ölümlerini yakıp urne içinde eve göndermektedir (Vernon, 1970, s. 236).

Macleod (1929, s. 775), Kaliforniya’nın kuzeybatısına kadar olan alanda yaşayan yerli kabilelerin ölümlerini savaşta esir düşmek, evinden uzakta ölmek gibi belli koşullar nedeniyle, ya da yalnızca daha kolay olduğu için, yaktıklarını belirlemiştir. Buradan da ölen herkesin yakılmadığı ve dolayısıyla yakılabilmek için belli bir sınıfa dâhil olmasının gerektiği sonucunu çıkarmıştır.

Bir gömü uygulamasının belirlenmesinde, yönetici bir sınıfın gücünün sembolik bir yansıması da bazı örneklerde görülebilmektedir (McHugh, 1999, s. 54). Örneğin Gualtieri ve Becker (1982, s. 477), çalışmalarında kremasyon gömülerinde karşılaştırdıkları belirli bazı özellikleri topluluktaki bazı sınıflarla bağlantıyla özdeşleştirmişlerdir. Buna göre Güney İtalya’nın Lucania Bölgesi’nde yaşamış ve özellikle M.Ö. 4. yy’da yönetimde etkili olmuş yerel elitlerin, kremasyon uygulamasını toplum içindeki konumlarını daha “kahramanvari” bir düzeye ulaştırmak için kullandıklarını savunmuşlardır.

Kremasyon uygulamasının herhangi bir statü göstermesinden ziyade, çevresel etkenlerin, uygulamanın gerçekleştirilmesinde rol oynadığının düşünüldüğü çalışmalar da söz konusudur. Örneğin Dunbabin (1948, s. 117), Yunanistan’ın batısındaki Gela’da

yaklaşık M.Ö. 600-500'lere tarihlendirilen ve fakir çiftçilere ait oldukları düşünülen bir yerleşimde, yüksek oranda kremasyon gömüyle karşılaşılmasını dini sebeplere değil de odun sağlama imkânının fazla olmasına bağlamıştır.

Yıldız (2006, s. 119) tarafından yapılmış olan çalışmada ise eski bir tersane kenti olarak ün yapmış Antandros'ta uygulamanın gerekli ihtiyaçların karşılanmasını sağlayacak maddi imkânlara sahip bireyler tarafından, tercihe bağlı olarak uygulanmış olabileceği savunulmuştur.

Kremasyon uygulamasının yalnız yüksek statü göstergesi olarak değil, düşük statü göstergesi olarak değerlendirildiği çalışmalarla da, az da olsa karşılaşmıştır. Bu çalışmalardan biri, Ebrey (1990, s. 410) tarafından ortaya koyulmuştur. Bu çalışmaya göre Çin'deki M. S. 12. yy'a ait hükümet yazışmalarında, toprağa gömü için yer bulmanın zor ve pahalı olduğu durumlarda, fakir ve alt sınıfa dâhil olan bireylerin kremasyon uygulamasını daha ucuz ve dolayısıyla da daha elverişli olduğu için tercih ettiklerinden bahsedilmektedir.

2.1.2. Mezarın Konumu

Uzamsal farklılaşma da statü farklılığının oldukça güçlü bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Yapılan bazı çalışmalar, gömülerin yapıldığı yerlerin mezar buluntularında görülen zenginlik farklılığından çok daha belirgin bir şekilde topluluk içindeki sosyal farklılaşmayı gösterdiğini ortaya koymuştur (Mainfort, 1985, s. 555). Örneğin McHugh (1999, ss. 60-61) gömü için belirli bir alanın kullanılmasının, insanlar arasındaki statü terimleri ile kurulan ilişkiler hakkındaki yorumların ve mezar buluntularının yapabileceğinden çok daha etkili bir şekilde statü göstergesi olabileceğinden bahsetmektedir. Bunun nedeni olarak da, mezar doldurulduktan sonra mezar buluntularının statü göstergesi olarak işlevleri kaybolurken, uzamsal ayrımın yani mezarın bulunduğu yerin hala görülebilir halde olmasını göstermektedir.

Creel (1989, ss 325-326) de yaptığı çalışmada, gömülerin yapıldığı yerin bir çeşit statü göstergesi olarak değerlendirilebileceğinden bahsetmiştir. Buna göre M. S. 1. binin başlarında Mimbres alanında yerleşim göstermiş olan yerlilerin mezarlık alanlarında bulunan kremasyon gömülerin zengin mezar buluntularına sahip olduklarını

ve topluluk için önemli görülen alanlarda yer aldığını belirlemiştir. Bu durum kendisi tarafından gömülerin sahiplerinin topluluk içinde taşıdığı özel önemin yansıması olarak değerlendirilmiştir.

Bunun karşıtı bir uygulama, Moğol Türkleri'nden Yuanlarda görölmektedir. Moğol Türkleri'nde özellikle yüksek statüye sahip bireylerin gömülerinin topluluk tarafından bilinen bir yere yapılması özellikle yasaklanmıştır. Bir gezgin olan Plan Carpin'in (1838) bir inceleme yazısından anlaşıldığına göre, kağanların cenaze törenleri sırasında en çok dikkat edilen konu, insanların mezar yerini öğrenmelerini engellemektir. Bunun için kazılacak yerdeki otların kökleriyle çıkarılıp mezarın üstü kapatıldıktan sonra aynı yere dikilmeleri (Barthold, 1948, s. 528) ya da büyük bir at sürüsünün gömünün üzerinde koşturularak alanın düzleştirilmesi gibi farklı tekniklerin uygulandığını belirtmiştir. Ancak daha sonra kağana kurban yapılması gerektiği zaman, mezarın bulunmasının çaresini de anlatmaktadır: "Ölen Kağan'ın mezarı üzerinde bir genç deve, annesinin gözleri önünde öldürölmektedir. Daha sonra kurban anı geldiğinde, öldürölen devenin annesi serbest bırakılır ve bu deve yavrusunun öldüröldüğü yerde dolaşmaya gelir. Mezarın yeri bu şekilde yeniden bulunuyordu ve bu şekilde mezarın üzerinde anma kurbanlarının gerçekleştirilmesi mümkün olabiliyordu" (Jean Du Plan Carpin, 1838, s. 13'ten akt. Roux, 1999, s. 299).

Kişinin yalnızca mezar yapısının ya da mezar buluntularının değil, nereye gömüleceğinin de statü göstergesi olarak değerlendirilebileceğine dair bir diğör örnek ile Vatin ve Veinstein'in çalışmaları karşılaşılmaktadır. Buna göre tüm sultanlar, imparatorluk politikasının yüceltilmesi adına İstanbul'da defnediliyorken, şehzadelerin ölüleri Bursa'ya götürölerek burada defnedilmiştir (Vatin ve Veinstein, 2007, s. 293).

Gömülerin yapılma yerleri yalnızca statüye göre değil yaş ya da cinsiyet gruplarına göre de farklılaşabilmektedir. Örneğın yaklaşık M.S. 1150- 1400 yılları arasına tarihlendirilen Klasik dönem Hohokam topluluğunda, yaş ve mezar konumu arasında güçlü bir korelasyon olduğı ortaya konmuştur. Toplulukta bebek gömülerinin çoğunlukla evin tabanına yapıldığı, buna karşın erişkinlerin gömülerinin tören alanları ya da ortak kullanılan açık alanlar gibi daha çok genel kullanıma açık olan yerlerde yapıldığı belirlenmiştir (Crown ve Fish, 1996, s. 807). Daha önce de belirtildiğı gibi

Wylie (1964-65, s. 235) de Tibet'te bulunan Sa-sky'a'da iki farklı gömü alanı bulunduğundan ve bunlardan birine sekiz yaşından küçüklerin, diğerine ise sekiz yaşından büyüklerin gömüldüğünden bahsetmiştir.

Farklı kökenlere sahip bireylerin mezarlıkta farklı yerlere gömüldükleri de, elde edilen bilgiler arasındadır. Mainfort (1985, s. 570), Amerikan yerlilerinin gömülerinin yapılmış olduğu Fletcher Site adlı alanda mezarların sıralı bir şekilde grup oluşturduklarını belirlemiş; mezarların içindeki malzeme dağılımındaki farklılıklarla da bağlantılı olarak, bu sıralı grupların olasılıkla farklı kökene sahip gruplar olduğunu savunmuştur.

Vernon (1970, s. 227) da mezarın konumunun yalnızca ölen kişinin bir gruba dâhil olmasını değil, bir bütün olarak o gruba aidiyetin ve grup özgünlüğünün bir göstergesi olarak hizmet edebileceğini ileri sürmüştür.

2.1.3. Mezar Yapısının Niteliği

Gömü için kullanılan farklı yapısal öğelerin bireylerin statülerinin belirlenmesinde kullanılması, farklı açılardan ele alınabilir. Fakat genel olarak diğer mezarlarla karşılaştırıldıklarında, mezarların boyutları ve ne kadar enerji harcanarak yapılmış oldukları, içinde gömülü olan bireylerin sosyal önemleri hakkında açık bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Örneğin Roux (1999, ss. 299-300) değişik gruplardaki ölü gömme yöntemlerinin ölünün zenginliği ve sosyal öneminin bir ölçütü olarak alındığından bahsetmektedir. Örneğin Heftalitlerde ölmüş olan kişi fakirse, yalnızca çukurunun kapatıldığı, eğer zenginse mezar kapatıldıktan sonra üzerine bir nevi anıt olarak değerlendirilebilecek taş piramit ya da kurgan şeklinde taşların yığıldığından bahsetmektedir.

Levy (1989, ss. 156-157) ise Kuzeybatı Avrupa'nın Neolitik döneminde birlikte kullanılan dev mezarlar ile tekli zengin mezarların topluluk içindeki baskınlık ve bağımlılık prensibi ile açıklanabileceğini savunarak, daha sembolik bir yorum sergilemiştir. Araştırmacı, önceleri doğudan gelen İndo-Aryan kökenli yeni yerleşimcilere atfedilen Kuzeybatı Avrupa'daki Neolitik döneme tarihlendirilen devasa monolitik mezarların, tarıma geçişle birlikte önem kazanan toprağa sahip olma kavramı

ile beraber, alanın bir gruba ya da topluluğa aidiyetinin göstergesi “alan işaretleri” olarak değerlendirildiklerini ileri sürmüştür.

Altay Türkleri’nin tabutlarının yapımında kullandıkları materyal de, statü ile ilişkilendirilmiştir. Kalın ahşap malzemeden yapılan örnekleri de olmakla birlikte, bütün tabutların görkemli olduğu, ancak değerli metallere yapılmış tabutların istisnai nitelikte olduğu aktarılmıştır. Bu bilgileri aktaran De Guignes (1756), tabutlarda görülen bu şatafat ve süsleme farklılığını ölen kişinin gücü ve zenginliği ile ilişkilendirmiştir (De Guignes, 1756, s. 26’dan akt. Roux, 1999, s. 242).

Diğer yandan çoğunlukla arkeolojik örneklerde görüldüğü gibi, bazı farklılıklar statü belirtisi olarak değerlendirilemeyecek kadar sıradan görünebilmekteyken, belli bir sosyal sınıfa işaret de edebilirler. Örneğin mezarın derinliği, kimi alanlarda bir sosyal gruba aidiyetin göstergesi olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak Ucko (1969)’nun da dile getirmiş olduğu, bir mezarın derinleştikçe daha yüksek statü göstergesi olduğu (Ucko, 1969, ss. 262-280; McHugh 1999, s. 56) yorumu, ataerkil bir yapı sergileyen Anadolu kültüründe, kadınların erkeklerden derine gömüldükleri bilgisiyle (Kalaycı-Durdu, 2002, s. 85; Yıldız, 2004, s. 9; Selçuk, 2004, s. 273; Albayrak, 2006, s. 89) örtüşmemektedir.

Konuya bir başka açıdan yaklaşan McHugh (1999, s. 61) bazı anıtların da kişi öldükten sonra, gömüldüğü yerle ilişkili olmaksızın dikilebileceğini, mezar yapılarındaki görkemin yalnızca sembolik bir anlamı olması ve hatta genel toplum kullanımı için yapılabileceğini belirtmiştir. Dubisch (1989, ss. 197-198) de bu konuya bir Yunan köyünden çağdaş bir örnek yorum katmıştır. Buna göre köyde yaşamakta olan bir kadının cenazesi, çocuğu Atina’da yaşadığı ve bu yüzden köyün ne düşündüğü ile ilgilenmediği için köyün *ossuary*sinde (yani “kemik evi” olarak adlandırılan ve ölen kişilerin kemiklerinin saklandığı yerde) basit bir teneke içine konmuştur. Buna karşın şehirde yer alan “Bilinmeyen Asker” mezarı, kent uğruna canını feda eden askerlerin anısı üzerine odaklandığı için, özellikle çok emek harcanarak yapılmıştır. Araştırmacı bu durumu adı sanı bilinmeyen bir kişiye/kişilere yapılmış bir gömüden çok, ölen kişinin taşıdığı ortak kimliği üzerinden davranış gördüğü şeklinde açıklamıştır.

2.1.4. Mezar İçindeki Maddi Öğelerin Niteliği

Mezara bırakılan eşyaların ölmüş olan kişinin topluluk içinde sahip olduğu statüsünü yani sosyal konumunu ve zenginliğini yansıtabileceği, pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmiştir (Binford, 1962, s. 220; Garland, 1985, s. 21; Hills, 1999, ss. 15-26; Roux, 1999, s. 300; Mitchell ve Brunson-Hadley, 2001, s. 47; Hohmann, 2001, s. 98; Giacobini, 2007, s. 37).

Bununla birlikte Hausler (1983, s. 405), ölü gömme gelenekleri ile ilgili çalışmasında, mezarların sosyal farklılıkları yansıtmayabileceğini, mezar buluntularının sayısının da ölmüş bireyin sosyal pozisyonunu doğrudan göstermeyebileceğini belirtmiştir.

Alekshin ve ark. (1983, s. 141) da standart buluntuları bulunan gömüler arasında hiç buluntu içermeyen örneklerin göstermeyeceği gibi, diğer mezarlardan daha az buluntu içeren mezarların da sınıf farklılığını göstermeyebileceği düşüncesini savunmaktadırlar. Bununla ilişkili olarak, çalışmalarında bu durumun mezar buluntularının korunma durumu ya da ölüm nedeni gibi başka etkenlere bağlı olarak da değişebileceğini akılda tutmak gerektiğini belirtmişlerdir.

Crown ve Fish (1996, s. 808) konuya bir başka açıdan yaklaşmış, mezar buluntularının sadece statü belirlemek amacıyla değil, topluluğun sosyal dokusunu ortaya çıkarmak amacıyla da incelenmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Güneybatı Amerikan yerlileri olan Hohokamlarla ilgili çalışmalarında, mezar buluntularının dağılımının yaşamdaki görev ayrımının ölümde yansımaları bulması şeklinde gerçekleşmiş olduğunu savunmuşlardır. Ölümde erkeklere daha fazla takı ve ritüel eşya verilmesini, bu objelere erkeklerin yaşarken daha fazla ulaşım imkanına sahip olduklarını çağrıştırdığını, kadınların ise bundan farklı olarak yaşarken kullandıkları eşyalarla birlikte gömüldüklerini ortaya koymuşlardır. Araştırmacılar bu durumu, kadın ve erkeklerin sosyal kimliklerinin, yaşarken olduğu gibi, ölümde de farklı çevrelerden kaynaklanmasına bağlamışlardır.

McHugh (1999, s. 60) gömü uygulamalarına topluluğun ekonomisinin de etki edebileceğini belirtmektedir. Araştırmacı, ekonomik baskıların da ayinsel gösterilerde

değişim yaratabileceğini, zamanla maddi kaybı en aza indirmek için ayinlerin daha vurgulu hale gelebileceğini, ya da sosyal sistemin durağan yapısının, gömünün maddi yanının daha az vurgulu olmasına neden olabileceğini öne sürmüştür.

Örneğin Sahlins (1958) tarafından sosyal tabakalaşmalarının çalışıldığı bazı Polinezya topluluklarında, sınıf farklılıklarının maddi farklılıklardan çok, zenginleştirilmiş ritler yoluyla belirlendiği ortaya çıkmıştır. Bu veri, gömü seremonisi sırasında ritüel gösterimin zenginliğinin, kimi zaman mezar içine konan maddi zenginliğin yerini alabildiği fikrini desteklemektedir (Sahlins 1958'den akt. McHugh, 1999, s. 58).

Mezar buluntularının sosyal açıdan değerlendirilmesinin çeşitli zorluklar taşımasının yanı sıra, mümkün olan en fazla bilgi alanından yararlanmak gerekliliğinden yola çıkarak, mezar içinden ele geçen hayvan kemikleri de ele alınmıştır. Örneğin kremasyon gömülerdeki hayvan kemiklerinin varlığı, Iregren (1995, s. 9) tarafından ölünün dâhil olduğu sosyal sınıfla, topluluğun üreticiliğiyle, fakat en çok da dini inanışlarla ilişkili görülmüştür.

Williams (2001, s. 199) da M.S. 5-7. yy arasındaki gömü geleneklerini incelediği çalışmasında, tıpkı Richards (1992, s. 140) ve Bond (1996, s. 77) gibi, kremasyon gömülerde hayvan kurbanını, ölmüş kişinin sosyal kimliğini yansıtan bir zenginlik ve statü göstergesi olarak değerlendirmiştir. Fakat Williams (2001, s. 200) hayvan kurbanının yalnızca ölünün sosyal kimliğini ortaya koymayıp, onun dönüşümüne ve tekrar kurgulanmasına ön ayak olduğunu savunmakta; ölü ve kurban edilme aracılığıyla ölüyle yakın fiziksel bir bağlantı kurması sağlanan hayvan arasında, ruhun yolculuğu metaforu ve şamanistik dönüşümle ilgili de bir ilişki kurmaktadır.

2.1.5. Gömü Uygulaması Sırasında Harcanan Emek

Tainter (1978)'in teorisine göre bir kişinin gömüsü için ne kadar enerji sarf ediliyorsa, kişi o kadar yüksek sınıfa dâhildir. Çünkü bir kişi ne kadar yüksek bir sınıfa dâhilse, o kadar çok kişi, onun mezarının inşası için çalışmıştır (akt. McHugh, 1999, ss. 8-9). Bu görüşü savunan başka araştırmalar da mevcuttur (Peebles ve Kus, 1977).

Örneğin McHugh (1999: 8-9), ölü gömme uygulamalarından sağlanan bilgilerle, topluluktaki sınıflaşmayı belirlemek için, bu metodun oldukça avantajlı olduğundan bahsetmektedir. Bunun nedenini; çoğu kez dikkat edilen tek unsur olan ve kimi zaman yanıltıcı da olabilen mezar buluntuları üzerine odaklanmak yerine, ölünün gömüldüğü alanın ve mezarın yapısı, ritüel kanıtlar ve ölüye nasıl davranıldığı gibi çeşitli açılardan değerlendirilmesinin yapılabilmesine ve mezar düzenlemesinin olmayabildiği mezarlık alanlarında analiz yapmaya imkân vermesine bağlamıştır.

Crown ve Fish (1996, s. 803) de topluluk içinde sahip olunan prestij ilişkilerinin, mesleki özelleşmeleri içeren sosyal rollerdeki farklılıklar ve saygı görmenin içine gizlendiğini savunmuş; saygı görmenin göstergesi olarak da gömülerin yeri ve mezar buluntularının yanı sıra, gömü için harcanan enerjinin farklılaşmasını da dahil etmiştir. Buna göre araştırmacılar, Hohokam topluluğundaki gömü tiplerini incelemişler ve bunlardan taş sanduka mezarların ve etrafı taşla çevrelenmiş çukur mezarların yapımında daha fazla çaba sarf edilmesi nedeniyle, bu mezarlara gömülmüş kişilerin daha yüksek statüye sahip olabileceğini öne sürmüşlerdir (Crown ve Fish, 1996, s. 808).

Ancak yapılan diğer çalışmalarda, gömü için güç harcama durumunun sosyal statü belirtisi olarak kullanılamayacağı durumlar da ortaya koyulmuştur. Örneğin McHugh (1999, s.10) gömüye harcanan zaman ve emeğin ölen kişinin arındırılmasıyla da ilgili olabileceğini, en fazla enerjinin, en fazla ihtiyacı olana harcanabileceğini ya da yalnızca demografik özelliklere bağlı olarak, gömü ile uğraşabilecek kişi sayısının bir klandan diğerine değişebilmesi olasılıklarının da akılda tutulması gerektiğini belirtmektedir.

2.1.6. Mezar İçinde Bireyin Yatırılış Pozisyonu

Mezar içinde yatan bireyin bırakıldığı gibi bulunması, yani bireyin yatış pozisyonu, pek çok araştırmacı tarafından öte dünya algılayışına ilişkin ipuçları barındıran önemli bir unsur olarak görülmüştür (Steele, 1931; Murray, 1956; Stanislawski, 1963; Wylie, 1964-65; Levy, 1989; McHugh, 1999). Örneğin mezarlara tekli ya da çoklu gömülerin yapılması, topluluğun sosyal yapısı hakkında yorum

yapılabilmesi için yardımcı olabilecek unsurlardan biri olarak değerlendirilmiştir (Levy, 1989, s. 158).

Mezara tekli ya da çoklu gömü yapılmasından başka, mezara yatırılış pozisyonlarının da farklı anlamlar içerebileceği ortaya çıkmıştır. Nitekim Wylie (1964-65, s. 235), Tibet'teki Sa-skye'da kremasyon uygulamasını incelediği çalışmasında, bireylerin yakılma pozisyonlarının, statülerine ve dâhil oldukları sınıflara göre değişiklik gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre, halktan biri kremasyona hazırlanırken öncelikle omurdan kırılarak kişinin ikiye katlanması sağlanmaktadır. Bu şekilde kalın iplerle bağlanan kişi, demir bir ızgaraya konarak yakılır. Yerel yönetimde olanlar ya da başrahipler gibi yüksek dini ya da sosyal sınıfa dâhil olanlar ise, *heruka* denen pozisyonda yakılmaktadır. Bu duruşta eller göğüs hizasında çaprazlanır ve sağ elde yıldırım, sol elde ise zil imgeleri bulunur. Kişi oturur durumda, bacaklar ise “lotus” pozisyonundadır.

Mezara yatırılış pozisyonunun topluluk içinde yaşamış olan farklı kökene sahip kişilerin ayırt edilmesinde kullanılabileceği de belirlenmiştir. Örneğin Murray (1956, s. 90), Erken Sülaleler dönemine tarihlendirilen mezarlara ölen kişilerin vücutlarının ve yüzlerinin genellikle batıya dönük olarak gömüldüğünü, ancak doğuya bakan bazı istisnaların da bulunduğunu belirtmiştir. Yazar bu istisnaların ya yabancılara ya da güneşe tapanlar gibi özel bir kültün üyelerine ait mezarlar olduğunu savunmuştur. Ayrıca Erken Sülaleler döneminin sonlarında başlayan Amrat kültüründe görülen çoklu gömülerinin, ölümden de yaşamdaki gibi birlikte olma isteğine bağlı olarak, güçlü aile bağlarının göstergesi oldukları yorumunda bulunmuştur.

Mezarlarda karşılaşılan çeşitli özelliklere dayanılarak, bireyin topluluğun içerisinde sahip olduğu roller hakkında yorum yapmak, yukarıda da maddeler halinde bir kısmı gösterilmeye çalışılan çok sayıdaki olası etkenlerden dolayı, oldukça temkinli yaklaşılması gereken bir konudur. Günümüze görece daha yakın olan etnografik örneklerde dahi ölü gömme gelenekleri değerlendirilirken karmaşıklığa neden olabilecek bu etmenlerin, geçerli oldukları örnekler kadar geçerli olmadıkları örnekler için aynı oranda inandırıcılığa sahip mantıksal açıklamaların yapılabileceği görülmüştür. Yine de ortadan kalkmış olan toplulukların geçmişlerine ve sosyal

yaşamlarına dair en zengin kanıtları ihtiva etmesi olasılığı nedeniyle, özellikle arkeolojik alanlarda dikkatle ele alınması, gömülerin sahip oldukları potansiyellerinden en yüksek seviyede faydalanılabilmesi için gereklidir.

2.2. Gömülerin Yorumlanmasında Antropolojinin Yeri

Bu çalışmada, her ne kadar maddi materyallerin yorumlanmasının kısmen bilgilendirici olduğu düşünülüyor ve bilgilendirme kısmının da çoğu kez araştırmacının istediği gibi yorumlamasından hareketle, oldukça öznel bir nitelik taşıdığına inanılıyorsa da, bu altı niteliğe de dikkat edilerek tezin malzemesi üzerinde durulmuş olduğu da burada belirtilmelidir. Neticede bir konu üzerinde ne kadar fazla olasılık ortaya atılırsa, gerçeğe ulaşmaya o kadar yaklaşılabileceği da, kuşku götürmez bir gerçektir.

Bütün bu unsurların değerlendirilmesinde öncelikle standart bir uygulamanın olup olmadığına karar vermek, eğer belli bir düzen göstermiyorsa bu çeşitliliğin neyi ifade ediyor olabileceği üzerine yorumlar yapmak, arkeolojik olarak çok sık kullanılan yöntemler arasındadır.

Mezarlık alanlarında yalnızca maddi kalıntılar değil aynı zamanda insan kalıntıları ve mezarla ilişkisi kuşku götürmeyen hayvan iskelet kalıntıları da, önemli veri kaynakları olarak değerlendirilebilmektedir. Dünyanın farklı yerlerinde bu konu üzerinde yapılmış olan çalışmaların bir kısmında, hayvan iskeletlerinin sosyal statü ve sosyo-ekonomik duruma ilişkin konular açısından değerlendirildiklerini; yapılan pek çok arkeolojik çalışmada da mezar içerisinde yatmakta olan bireylerin yaş ve cinsiyet özellikleri üzerinden topluluğun yaşadığı dönem sırasında sahip olduğu etnik, kültürel ve sosyo-ekonomik yapı hakkında yorumların yapıldığını izlemek mümkündür (Binford, 1972; Bendann, 1974; Alekshin, Bartel, Dolitsky, Gilman, Liversage ve Masset, 1983; O'Shea, 1984; Garland, 1985; Golden, 1990; Belfer-Cohen ve Hovers, 1992; Jamieson, 1995; Iregren, 1995; Bond, 1996; Crown ve Fish, 1996; Förslag, 1998; Dolukhanov, 1998; Hills, 1999; McHugh, 1999; Houby ve Nielsen, 2000; Mitchell ve Brunson-Hadley, 2001; Ilan, 2002; Zilhão, 2005; Hodder, 2006; Fahlander ve Oestigaard, 2008).

Aslında ölen kişinin gömülmesine ilişkin tartışmalı analizlerin, arkeolojide uzun ve belirsiz bir geçmişi vardır. Levy (1989, s. 155), genel olarak arkeolojinin, özelde ise mezar ve içeriğinin buluntular olarak sistematik şekilde çalışılmaya başlanmasının, 19. yy'ın ortalarını bulduğunu ifade etmiştir. Yine aynı araştırmacı, 19. yy'dan beri arkeologların, arkeolojik buluntuları kronolojik problemleri, toplum içindeki akrabalık ilişkilerini, bunların sosyal ve ideolojik düzenlerini ve etnik kimliklerini belirlemek üzere değerlendirilmiş olduklarından bahseder.

20. yy'ın ikinci yarısından itibaren ise arkeologlar, gömü kalıntılarını tarih öncesi sosyal düzenlenmesinin belirleyici unsurları olarak görmeye başlamışlardır. Bu çalışmaların temel varsayımları, gömü uygulamasının maddi kalıntıları olarak mezar içi düzenlenmesi, morfolojisi, içindekiler ve mezarın alandaki yeri ile bireyin sosyal sınıfının ya da sosyal ilişkilerinin arasında bir ilişkinin olup olmadığı üzerine kurulu olmuştur (Levy, 1989, s. 155).

1970'lerde yapılmış olan çalışmalarda, Saxe (1971) ve Binford (1972)'da olduğu gibi, gömüler sosyal organizasyonun belirgin göstergeleri olarak görülerek, kültürler arası “kanunlarla” açıklanmaya çalışılmışlardır. 1980'lerdeki çalışmalarda ise, cevaplar tarihsel koşullara ve özellikle de gömülerdeki ideolojik sürecin önemi üzerine odaklanılarak aranmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımları, Hodder'in gömü pratiklerinin “çarpıtılmaya uygun, belirsiz, belirli sosyal ilişkileri saklayan ya da bu ilişkileri yanlış yansıtan” özelliklere sahip olabileceği ve bunların genel kültürler arası kanunlarla açıklamaya çalışmak yerine, kendi kültürel yapısı içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan görüşü izlemiştir (Levy, 1989, s. 156; McHugh, 1999, s. 1).

Son zamanlarda ortaya çıkmış ve daha kullanışlı olabileceği savunulan diğer bir yaklaşım da, ölü gömme gelenekleri için bölgesel açıklamaların yapılması gerektiğine vurgu yapan ve ritin nasıl yapıldığı gibi forma yönelik bir bakış açısından çok, nasıl yapılandırıldığı üzerine yapılan çalışmalara odaklanan yaklaşımdır. Bu şekildeki bir yaklaşımın, gömü uygulamalarının önemi ve farklı anlamları üzerinde artan bir algılayış seviyesiyle durmayı sağlayabileceği savunulmaktadır (McHugh, 1999, s. 2).

2.3. Türkiye’de Kadına Yönelik Yapılmış Arkeolojik Çalışmalar

Ölü gömme üzerine yapılan tüm bu çalışmaların kısaca değerlendirilmesinden sonra, tezin oluşturulmasında izlenecek yolun belirlenebilmesi için, son olarak Türkiye’de antik dönemdeki kadın figürüne ilişkin geçmişte yapılan çalışmaları da ele almak gereklidir. Bu çalışmanın da konusunu oluşturan kadını ele alan ve odak noktasına yerleştiren çalışmalar, Türkiye’de 20. yy’ın başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk yapıt olarak, Muhibbe Darga tarafından yazılmış ve ilk baskısı 1972 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları’na yapılmış olan, *Anadolu’da Kadın* adlı kitap sayılabilir (Şahin, 2013, ss. 1-2; Darga, 2013).

Bu kitapta, tarih öncesi çağlardan başlayıp Erken Bizans dönemine kadar farklı dönemler farklı araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Tarih öncesi için elbette yalnızca arkeolojik görsel malzemeler, M.Ö. 2. Binden sonraki süreç için ise Hitit çivi yazılı tabletler ile Assurca belgelerin aktardıklarına göre, yazılı eserler değerlendirilmiştir. Kadının ele alınmış olduğu dört bölüm bulunmaktadır. Kitabın ana rotası içinde, araştırmacının da belirttiği üzere, Hattuşa ve Ugarit arşivlerini oluşturan yazılı belgeler ve Anadolu’daki Hitit kültürü içinde özellikle Hitit kadını irdelenmiştir (Darga, 2013, ss. 11-12). Ancak daha önce de belirtildiği gibi Geç Hitit Döneminden (M.Ö. 1190) Erken Bizans dönemine (M.S. 726) kadar geçen süreç içinde Anadolu’da varlık göstermiş kültürler içinde kadın hem vazo ve kabartmalardaki betimlemeleri hem de kült oluşumları içindeki konumlarıyla ayrıntılı olarak ele alınmışlardır.

Bu eserde, aynı yazarın bir sergi için kaleme aldığı makaleden ve bu makalenin yer aldığı bir katalogdan bahsedilmektedir (Darga, 2013, s. 16). T.C. Kültür Bakanlığı ve Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından 1993 yılında düzenlenen “*Çağlar Boyu Anadolu’da Kadın. Anadolu Kadınının 9000 Yılı*” konulu sergi kapsamında yayınlanmış olan bir katalog olan bu yayın, Türkiye’deki kadın çalışmaları bakımından Şahin (2013) tarafından da bahsedilmeye değer görülmüştür (Şahin, 2013, ss. 1-2).

Sergi kuratörlüğünü Prof. Dr. Günsel Renda’nın yapmış olduğu serginin amacı, adından da anlaşılacağı gibi, kadının tarihsel süreçte aldığı rollerin pek araştırılmamış

olan serüvenini bilimsel bir yöntemle, görsel ve yazılı belgeler aracılığıyla arkeolojik bulgular yoluyla sergilemek olarak aktarılmıştır (Renda, 1994, s. 10).

Serginin, Anadolu kadınına 9000 yıllık bir süre içinde bakarken; onun inanç dünyasında, günlük hayatta, üretimde bulunduğu her ortamda ve elbette aile içinde konumunu, yani aslında inanç, gelenek ve yasalar karşısındaki sosyal statüsünü ve sorunlarını ortaya koymak amacına hizmet ettiği aktarılmıştır (Renda, 1994, s. 6). Bu amaçla tarih öncesinden Demir Çağı'na; Yunan, Roma ve Bizans dönemlerinden Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini de içine alan süreç içindeki kadına ilişkin buluntular derlenmiştir. Farklı müzelerden toplanarak bir araya getirilmiş her türlü figüratif ve etnografik betimlemenin bulunduğu bu katalog, içerdiği malzemelere ilişkin kısa bilgiler ve değerli görsel içeriğiyle, oluşturulma amacının hakkını vermektedir.

Son olarak da Şahin (2013) tarafından yapılmış olan çalışma, bu konuda yapılmış araştırmalar arasında sayılması gereken son kaynaktır. *Antik Dönemde Anadolu'da Kadın* adlı bu çalışmada araştırmacının kendi tabiriyle: "...Anadolu kadınının doğumu ile başlayan yazgısından ölümüne kadar süren uzun soluklu yaşam serüvenindeki sosyo-kültürel, ekonomik ve politik statüsünün irdelenmesi amaçlanmıştır...".

Bu yapıtta kadının içinde bulunduğu hayattan bazı karelerde; yani yönetici, sanatçı, sadık eş, aldatan kadın veya günah keçisi olduğu her seferinde, sağlık konusu da dâhil olmak üzere, ölü gömme gelenekleri dışında neredeyse her açıdan değerlendirilmiştir. Bu sırada arkeolojik malzemenin yanı sıra, epigrafik ve nümizmatik eserlerden de faydalandığı belirtilmiştir. Aynı zamanda okuyucuya Arkaik ve Klasik döneme ait bilgilerin az olması sebebiyle, ağırlıklı olarak Hellenistik ve Roma verileri kullanıldığı bilgisi de aktarılmıştır. Antik yazarların Anadolu kadını konusunda verdiği bilgilerin yetersiz olması nedeniyle, sıklıkla Atina ve Sparta toplumlarında kadınla ilişkili verilmiş edebi kaynaklardan faydalanılmak sureti ile "Ege'nin iki yakasındaki kadınların bir tür karşılaştırması" yapılmıştır (Şahin, 2013, s. xv).

Türkiye'de yaklaşık son elli yılda yapılmış ve Anadolu'daki kültürlerin içinde kadının toplumsal ve kültürel konumunun arkeolojik açıdan değerlendirilmiş olduğu

tüm çalışmaların özetlenmesi, sayıca oldukça az oldukları için, görüldüğü gibi çok da zor olmamıştır. Ancak Yakın Doğu'daki kültürel doku içinde özellikle kadının aldığı rolü irdeleyen kitaplarla (Seibert, 1974; Ide, 1982; Lesko, 1989; Reese, 1999; Dean Jones, 2001; Tetlov, 2005; Chavalas, 2014), Yunan ya da Roma kültürleri içindeki kadınların sosyal pozisyonları ve dinsel kimliklerini konu almış olan kitaplar göz önüne alındığında (Cantarella, 1987; Just, 1991; Pomeroy, 1995; Lightman ve Lightman, 2008; Goff, 2004; Tetlov, 2005; Lefkowitz, 2007), söz konusu kültürlerde yaşamış kadınların oldukça kapsamlı bir biçimde araştırılmış oldukları görülür. Hatta Just (1991, s. 1), daha 20. Yy'ın başlarında A. W. Gomme (1925, s. 4) adlı araştırmacının: "...Herhangi bir kentteki hiçbir edebi ya da sanatsal alanda, tragedyalarda, heykeltıraşlık ya da resim sanatı içinde, kadının M.Ö. 5. Yy Atina'sında yaşamış olan kısmından daha baskın bir biçimde, daha istekli ve daha dikkatli araştırılmamış olduğu..." yorumunu aktarmıştır.

Burada kısıtlı sayıdaki örneklerden bahsedilebilen kitapların yanı sıra, bunların sayısını aşan makaleler de, kuşkusuz Yakındoğu, Yunan ve Roma gibi kültürlerde kadını her yönüyle ortaya koymaya hizmet eden kaynaklar olmuşlardır (Bknz. Clews Parsons, 1906, ss. 610-622; Pembroke, 1967, ss. 1-35; Kilbourne Matossian, 1973, ss. 325-343; Gould, 1980, ss. 38-59; Walcot, 1984, ss. 37-47; Meier, 1991, ss. 540-547; Osborne, 1993, ss. 392-405; Scheidel, 1995, ss. 202-217; Donnelly-Carney, 1996, ss. 563-583; Pratt, 2000, ss. 41-65; Roccas, 2000, ss. 235-265; Katz, 2000, ss. 505-531; Kosmopoulou, 2001, ss. 281-319; Liston ve Papadopoulos, 2004, ss. 7-38; Clark, 2009, ss. 6-20; Callister ve Khalaf, 2010, ss. 16-24).

Bu çalışmaların yanında Lightman ve Lightman (2008) tarafından hazırlanmış olan, M.Ö. 7. yy'dan Erken Hristiyanlık dönemi olarak adlandırılan M.S. 5. yy arasındaki tarihsel süreçte, antik yazılı kaynaklarda ve modern kaynaklarda bahsi geçen kadınları anlatan biyografik sözlük de burada anmaya değerdir. Burada bahsedilmesi gereken en önemli bulgunun, kadınların neredeyse her zaman ya eş, ya anne, ya da evlat olarak erkek yöneticilerle ilişkisi aracılığı ile bu biyografik sözlükte yer almış olmalarıdır. Anadolu ile ilişkili olan ve M.Ö. 6. Yy'dan M.S. 1. Yy'a kadar olan süreçte yaşayarak yazılı kaynaklarda adı geçen kadınların neredeyse tamamı, ister Persli, Yunan

ya da Romalı olsun, ya yönetici ya da yönetici eşi olarak, bir erkekle gösterdikleri yakınlık bağlamında yer almaktadırlar.

Bu araştırmaların yanında, Margariti (2010), tarafından hazırlanan ve *The Death of The Maiden In Classical Athens*, adlı doktora tezi de, burada anılmaya değer bir diğer çalışmadır. Bu çalışmanın konusunun, yapılan bu doktora çalışmasıyla olan benzerliği, dikkat çekicidir. Margariti (2010)'nin çalışması, Klasik dönem Attikası'nda, bakire kızların ölümünün Attik cenaze ikonografisinin kullanıldığı mezar kabartmaları ve cenaze vazolarının çalışılması ile birlikte ele alınmasını içermektedir. Bunun yanında Atinalı bakire gömüleri, cenaze yazıtları, tragedya oyunları ve ilişkili mitler de çalışmanın içinde bulunmaktadır. Yazar, çalışmasının diğer çalışmalardan ayrılan tarafının, cenaze sanatı içinde, özellikle bakire kızların ele alınmış olduğu şeklinde ifade etmiştir (Margariti, 2010, s. i).

Çalışmada tezin zamansal çerçevesini oluşturan Klasik döneme tarihlendirilen Attik vazolar ve cenaze kabartmaları, kabaca benzer şekillerde ele alınmışlardır. Buna göre öncelikle her iki malzeme türü, konu belirleme kriterleri ve içerdikleri ikonografik problemler açısından irdelenmiştir. Sonra her iki tür üzerinde betimlenen bakirelerin plastik özellikleri üzerinde durularak; bu özellikler yaş, boyut, ölçek, duruş, kıyafet, saç tipi ve gösterdikleri jestler olmak üzere yedi kriter üzerinden ele alınmıştır. Daha sonra da bakirelerin ellerinde tuttukları objeler ve evcil hayvanlara göre sınıflandırmaları yapılmıştır. Bunu takiben yine bu iki malzeme grubunda betimlenmiş olan yas tutan yakınların ve ikincil figürlerin analizlerine geçilmiş, bunlar da ellerindeki objeler ve üzüntü gösterme ve/veya yas tutma betimlemeleri açısından değerlendirilmişlerdir (Margariti, 2010, ss. 18-256).

Tezin yazarı, daha önce de belirtildiği gibi özellikle evlilik yaşına gelmiş bakire kızları üzerine odaklanmış; Yunan kültürü içinde ayrı bir isimle tanımlanacak kadar önem taşıyan ve *parthenos* adı verilen yaş grubu (Dowden, 1989, s. 2; Sissa, 1990; Loraux, 1994, 243'den akt. Margariti, 2010, s. ii) üzerinde durmuştur. Attik dönem Atina'sında genç kızların ergenlik dönemine girmelerinin ardından evlenebilecek yaşa geldiklerine inanıldığı ve çoğunlukla da 12-15 yaşlarında evlendirildiklerine ilişkin (Xenophon *Oeconomicus* 3.13, 7.5; Sophocles *Fragmenta*

583.6-10; [Aristotle] *Ath. Pol.* 56.7.4-6; Lacey, 1968, ss. 107, 162; Pomeroy, 1995, s. 64; Humphreys, 1983, s. 7; Beaumont, 1994, ss. 87, 93; Blundell, 1995, s.119; Beaumont, 2000, 45, 48; Brulé, 2003, s. 130'dan akt. Margariti, 2010, s. ii) kaynaklar sıralanmıştır.

Tezin sonraki bölümünde, Yunanistan'daki Klasik dönem bakire mezarları ele alınmıştır. Bakire mezarlarında, çoğunlukla mezar malzemeleri üzerine düştüğü için, hangi mezarların bakire genç kızlara ait olduğunun kesin olarak belirlenmesinin neredeyse imkânsız olduğu belirtilmiştir. Ancak *–buluntuları aracılığıyla*³ bazı koşullarda belirlenebilmiş M.Ö. 5. yy. *parthenos* mezarlarının M.Ö. 4. yy. mezarlarıyla karşılaştırıldığında mezar buluntuları açısından daha zengin olduklarını göstermeye yettiği ileri sürülmüştür. Klasik dönem içinde bakire genç kız mezarlarında en fazla karşılaşılan mezar buluntularının, özellikle lekythoslar ve alabastronlar olmak üzere, bazı kaplar ve pişmiş toprak kadın figürleri ile oyuncaklar olduğu aktarılmaktadır (Margariti, 2010, ss. xii-xiii).

Yazar Attik bakire genç kızların mezarlarına yönelik oluşan genel kanının, bu kızların yetişkinliğe ulaşmadan öldükleri için, bir çocuk gibi gömülmüş oldukları olmasından bahseder. Bu nedenle de bakire genç kız mezarlarının çocuklarınkilerden ayrılabilmesinin neredeyse imkânsız olduğunu belirtir (Margariti, 2010, s. xiii).

Buna karşın Margariti (2010), M.Ö. 5. yy'a tarihlendirilen ve kazıcısı tarafından yalnızca buluntularına dayanılarak bir bakire mezarı olarak yorumlanan bir mezarın, özellikle de iki adet pişmiş toprak minyatür *kanistra* yani sepet ve bir de *kanephoroi* figürünü barındırması nedeniyle, bir bakireye ait olmasının yüksek ihtimal olduğunu öne sürmektedir. Buna gerekçe olarak da, antik döneme tarihlendirilen yazılı kaynaklarda Atinalı ve Sicilyalı bakirelerin, bakire tanrıça Artemis onuruna tören sepetlerini taşıdıklarından bahsedildiğini göstermektedir.

Tezin yazarı, Klasik dönem Attika bakire mezarlarını karşılaştırmak için komşu olan nekropoller (Korinth ve Boiotia) ve osteolojik çalışmaların yapıldığı nekropoller (Samothrake, Metapontum ve Epizephyrian Locri) ele aldığından

³ Burada italik kısım bu tezin yazarına aittir. Çalışmada antropolojik verilerden değil de buluntulardan yola çıkılması, ironiktir.

bahsetmektedir. Ancak bu nekropollerden tezine ilişkin hiçbir veriyle karşılaşmamış olduğunu aktarmaktadır (Margariti, 2010, ss. xiii-xiv).

Aslında araştırmacı, sonucu zaten belli olan bir araştırmaya girişmiş ve tezine ilişkin herhangi bir veriye ulaşamayarak da gayet tutarlı bir sonuç almıştır. Çünkü cinsiyet tahmininin güvenilirliği, ancak ikincil cinsiyet karakterlerinin kazanılmasından sonra, yani bir başka deyişle ergenlik döneminden sonra mümkün olabilmektedir (Gejvall, 1963, s. 385; Ubelaker, 1989, s. 53; White ve Folkens, 2005, s. 385; Fairgrieve, 2008, s. 109). Bu yaşta ve bundan önceki yaş gruplarında, yani bebeklik ve çocukluk aşamasında, henüz kemikler ve epifizlerin kaynaşması tamamlanmadığı, dolayısıyla da kemikler nihai formlarını kazanmamış oldukları için, kural olarak kemikler üzerinden cinsiyet tayini yapılamamaktadır.

Bu nedenle aslında tezde bahsedilen ve mezar buluntuları göz önüne alındığında, çocuklarla bakire kızların birbirlerinden ayırt edilememe durumu, özellikle de fizik antropoloji konusunda bilgisi olanları şaşırtmayacaktır. Araştırmacı, kadın çalışmaları içerisinde iskeletlerin cinsiyetinin belirlenmesi konusunda en problemli grubu seçerek, aslında bu değerlendirme ölçütünü kendi kendine elemiştir. Böylesi durumlarla karşılaşmamak amacıyla arkeolojide fizik antropoloji biliminin sağlayacağı verilerin öğrenilmesi ve kullanılması, yukarıda bahsi geçen bu çalışma gibi yapılan bazı çalışmalarda harcanan emeklerin tam karşılığını alabilmek için gerçekten de büyük bir öneme sahiptir.

Bu nedenle yapılan toplumun demografik özelliklerinin belirlenmesine yönelik iskelet gruplarının çalışmaları, oldukça önemli bir konumda yer almaktadır. Arkeolojide iskelet gruplarının çalışılması, özellikle genetik yakınlık ve toplulukların hareketliliğini ortaya çıkartmak için gerekli olan bilgileri vermesi sebebiyle ortaya çıkmış ve hız kazanmıştır. Nitekim Trinkaus (1995, s. 53) 19. yy başlarında yapılan ilk kazılarda çalışmaların, daha çok anıtsal yapılar ve şehir planlarıyla birlikte, yoğun bir şekilde ele geçen gömü buluntularına odaklandığını belirtmiştir. Araştırmacı, önce arkeolojik merakın mimari yapılardan genetik yapılandırmaya yönelmesiyle, sonra da insanların yaşayışları ve kullandıkları malzemelerle birlikte insanın toplumsal faaliyetlerinin çalışmaya başlanmasıyla, sınıf farklılıklarını ortaya koyan bilgilere

ulaşılmaya başlandığından bahsetmiştir. Levy (1989, s. 155) ise arkeologların gömülerdeki çeşitliliği yorumlayabilmek için kronoloji, köken, sosyal yapı ve düşünce sistemini ele almaya başladığını ve son zamanlarda baskın olarak dikkatlerin yoğunlaştığı kısmın sosyal sistemlerin analizleri olduğunu ifade etmiştir.

Belirli bir tarihsel süreç boyunca bir topluluğun belirli bir davranış biçimini hangi gerekçe ve dürtülerle şekillendirdiğini ortaya koyabilmek için, o toplumu oluşturan bireylerin maruz kaldığı ya da layık görüldüğü gömü şekillerinin kişi olarak değil, toplumun tümü üzerinden ele alınması uygun olacaktır. Çünkü ancak böylesi bir yaklaşım tarzı, üzerinde durulan ölüm olgusunun, içerdiği yoğun bireysellikten sıyrılarak toplumlar içinde ve toplumlar arasında değerlendirme ve karşılaştırma yapmaya uygun biçimde ele alınmasını sağlayacaktır.

2.4. Tez Bulgularının Değerlendirilmesi

Yapılan bu çalışmada amaç, öncelikle Anadolu'daki ölü gömme uygulamalarında görülen değişimi/dönüşümü ortaya koymaktır. Bu değişimi/dönüşümü daha net anlaşılır hale getirebilmek için de, toplumun demografik yapısını oluşturan ve gömü ritüellerinin temsilinde etkin rol oynayarak bu ritüellerindevamlılığını sağlayan erişkin bireylerin cinsiyetlerine yüklenen rol farklılıklarının kullanılması, tercih edilen yol olmuştur.

Toplumun geneli içinde, özel olarak kadının ölüm olgusu açısından nasıl bir yerde durduğunun araştırılması, ancak erkeğin bu konuda üstlendiği rol ile karşılaştırma yapılması ve yaşamda, hem anne hem eş olarak, kadına yüklenen özelliklerin ortaya koyulması aracılığıyla mümkün olabilecektir. Bu koşullar altında kadını temel alan bir çalışma, aslında toplumun belirli bir kesimini değil, genelini ortaya koyacağı benzermektedir. Bu nedenle ölüm olgusunun M.Ö. 1. bin yıl içinde kadının üzerinden ele alınması ve bu çalışmanın ikonografik, epigrafik, mitolojik, arkeolojik ve antropolojik veriler kullanılarak yapılması denemesinin, Anadolu kültürünü anlamada farklı bir bakış açısı kazandırma potansiyeline sahip olduğu düşünülmüştür.

Bunun için söz konusu dönem içinde Anadolu'daki gömülerden kronolojik tanımlamaya sahip olan ve içerdiği bireyin cinsiyeti antropolojik ölçümlere göre

belirlenmiş gömüler tespit edilmiş; bu gömüler mezar buluntusuna sahip olup olmamalarına göre bir tablo içerisinde sahip oldukları özelliklere göre listelenmiştir (Bknz. Ek A).

Mezarlar değerlendirilirken karşılaştırma yapabilmek için gereken en önemli ölçütlerden biri, mezarların tarihsel bir çerçeve içinde değerlendirilmiş olmalarıdır. Bu nedenle tarihi/dönemi hakkında bilgi verilmemiş olan mezarlar, bu çalışma kapsamı içinde değerlendirilememiştir. Ayrıca henüz ikincil cinsiyet özelliklerini kazanmamış olan ve cinsiyeti belirlenemeyen bebek ve çocuk yaş grubu içinde olan bireylerin mezar ve mezar buluntuları da, yine bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Tezin bulgular kısmının temelini oluşturan ve tezin ilk ek kısmını oluşturan tablo haline getirilmiş bu liste, T. C. Kültür Bakanlığı izniyle yapılan ve böylelikle bugüne kadar yapılmış kazılarının, gerçek anlamda, kaydının tutulduğu yayınlanmış çalışmaların sonuçlarının taranmasıyla oluşturulmuştur. 1980'den bu yana yayınlanan Arkeometri Sonuçları, Araştırma Sonuçları ve Kazı Sonuçları Toplantıları'nın yayınlanmış bölümlerinin taranarak ham verilerin alındığı sözü edilen listede, öncelikle yerleşimin günümüz Türkiye sınırları içinde hangi yerleşim yerine bağlı bulunduğunu gösteren sütuna yer verilmiştir. Bunu, mezarları içeren nekropollerin dâhil olduğu antik yerleşimin adının bulunduğu sütun takip eder. Mezarın hangi yüzyıllar içerisinde kullanım gördüğünü gösteren bölümden sonra, mezar türü hakkında bilgi veren kısım gelir. Daha sonra mezarın sahibinin/sahiplerinin dâhil oldukları yaş ve cinsiyet gruplarına yer verilmiş, mezara ilişkin veriler o kazının sorumluluğunu alan araştırmacının aktardığı ölçüde tabloya alınmıştır. En son sütunda kaynakça bilgilerine yer verilerek, bu bölümün ele alınmasında takip edilecek temel iskeleti oluşturan tabloya, son şekli verilmiştir.

Bu liste ile Anadolu'daki başlıca ölü gömme biçimlerinin bölgelere ve dönemlere göre aldıkları/dönüştükleri biçimler, kabaca anlaşılır bir hal almıştır. Mezarların ele alınış şekillerindeki kısıtlılık ve mezar sayılarının istatistiksel olarak anlamlı bir analiz yapma imkânı sağlayamayacak kadar az olması bile, ölü gömme geleneklerinin değerlendirilebileceği belli bir alt yapıya sahip olmamızı sağlayabilecek nitelikteki bilgileri ortaya çıkartmaya engel olamamıştır. Ancak burada özellikle dile

getirilmesi gereken nokta, M.Ö. 1. Bin'e ilişkin antropolojik veriler içeren arkeolojik yerleşimlere ilişkin bilgilerin, genel olarak Neolitik, Kalkolitik ya da Tunç Çağ yerleşimlerinde ortaya çıkarılan gömüler ile karşılaştırılamayacak kadar sınırlı olmasıdır.

Kazı ve araştırması yapılan Demir çağ yerleşimlerinin sayısal üstünlüğüne karşın oldukça kısıtlı sayıda örneğine ulaşılabilen ve bu çalışmanın materyalini oluşturulan tablonun verilerinin bir kısmı (toplam 49 mezar); yukarıda da belirtildiği üzere, Kültür Bakanlığı tarafından bir arşiv oluşturma işlevini de yerine getiren ve 1980'den bu yana yayınlanan Arkeometri Sonuçları, Araştırma Sonuçları ve Kazı Sonuçları Toplantıları'nda sunulmuş olan bildirilerin yayınlanmış bölümlerinden elde edilmiştir.

Görece daha kapsamlı olan kalan kısmı ise (toplam 65 mezar), daha önce bu tezin yazarı tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanmış olan ve "M.Ö. I. Binde Antandros Antik Kentinde Kremasyon: Ölü Gömme Geleneği Açısından İncelenmesi" (2006) adını taşıyan araştırmadaki 2001-2005 kazı dönemleri süresince açığa çıkarılan mezarlardan elde edilen verilerden sağlanmıştır (Yıldız, 2006, s. 30).

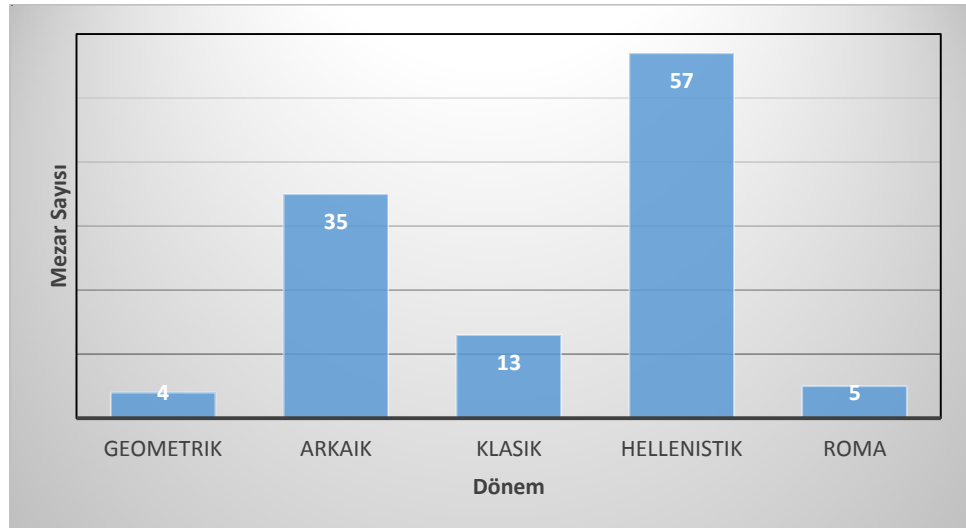
Tezin işleyişi içinde bilgi verebilecek toplam 19 yerleşimde ortaya çıkarılmış ve dönemi belirlenmiş olan yayınlanmış toplam 114 tekil mezar, araştırmaya dâhil edilmiştir (Bknz. Grafik 1). Bu 19 yerleşimden biri olan ve Ek A tablosunda Şaşal Nekropolisi olarak geçen alandan elde edilen bilgiler, buradaki antropolojik verilerin bir bütün olarak değerlendirilmiş olması nedeniyle, araştırmacılar tarafından sunulan bu toplam veriler üzerinden yorumlanmıştır.

Yukarıda bahsi geçen ve Antandros antik kenti dışında ele geçmiş olan 49 mezarın yanında, Şaşal Nekropolü kazısında toplu olarak değerlendirilen mezarların 22'si taş sanduka, 38'i stroter, 8'i ise basit toprak gömü olarak aktarılmıştır (Erdal, Eroğlu, Erdal, Büyükkarakaya, 2002, ss. 1-10). Bu mezarlar kronolojik olarak hem Hellenistik hem de Roma dönemlerine tarihlendirildikleri ve araştırmacıları tarafından toplu olarak değerlendirildikleri için, bu çalışmada tek tek ele alınan mezarlardan ayrı olarak, genel yorumlar sırasında yalnızca yorumları zenginleştirmek için kullanılmışlardır.

Bu çalışmada en fazla mezarla temsil edilen dönem Hellenistik dönem olmuş, bunu Arkaik ve Klasik dönemler takip etmiştir. Az sayıda mezarla temsil edilen Geometrik ve Roma Dönemi mezarlarının sayıları ise neredeyse aynıdır (Bknz. Grafik 1)

İncelenmiş olan mezarların bazıları çoklu gömü içerdiği için, ele alınan birey sayısı 154'ü bulmuştur. Toplu gömülerin yapıldığı mezarlardan kimi örneklerde bazı bireylerin cinsiyetleri belirlenememiş; kimi örneklerde yine çoklu kullanım nedeniyle mezar buluntularının kime ait olduğu netleştirilememiştir. Erişkin gömüleri ile birlikte çocuk veya bebek gömüleriyle karşılaşıldığı durumlarda ise, daha önce de belirtildiği gibi, ikincil cinsiyet özelliklerinin kazanılmamış olduğu bu yaş grubuna dâhil olan bireyler, örneklem grubundan çıkarılmıştır. Böylelikle toplam 137 birey, bu çalışmanın konusu içinde değerlendirmeye alınmıştır. Nihayetinde Grafik 1'de görülen farklı dönemlere ait toplam 114 mezardan ele geçen toplam 69 kadın ve 68 erkek birey, bu çalışmanın bulgularını ortaya koymak için değerlendirilen materyalin tamamını oluşturmuştur.

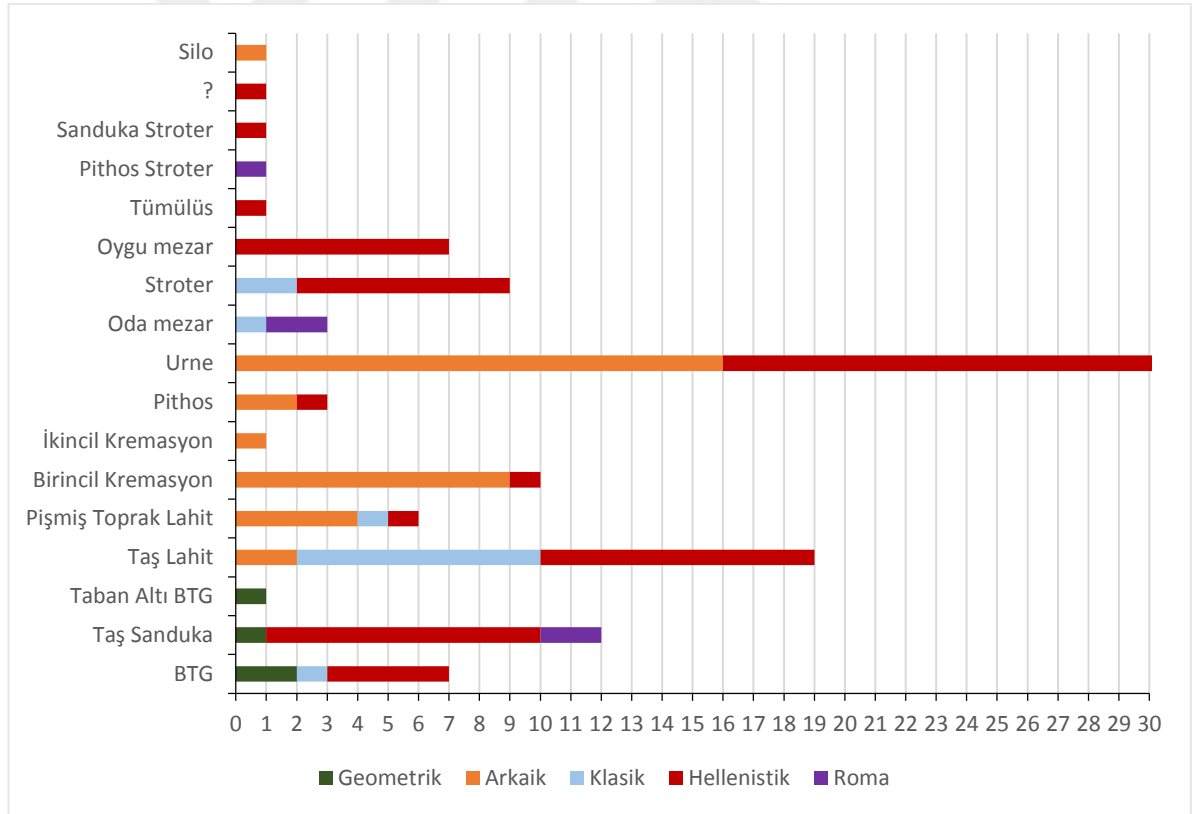
Grafik 1: Dönemlere Göre İncelenen Toplam Mezar Sayısı



Bu bireyler öncelikle mezarların kronolojik özelliklerine göre bir gruptandırmaya tabi tutulmuş ve böylelikle mezar tipleri açısından herhangi bir değişim olup olmadığı, öncelikle dönemsel olarak belirlenmiştir. Bu sınıflandırmadan sonra da mezarların tipleri cinsiyetlere göre ayrılarak ele alınmış; en son aşamada da buluntular üzerinden cinsiyetler arasındaki ortaklık ve farklılıklar irdelenmiştir.

Bu çalışmada değerlendirmeye tabi tutulan süreç içinde yapılmış oldukları belirlenmiş olan mezarların tamamı, öncelikle ele geçtikleri bölge ve yerleşimler dikkate alınmadan, bir bütün halinde dönemlere göre incelenmiştir. Yaklaşık bin yıl boyunca kullanılmış olan mezar tiplerinin tamamı, Grafik 2’de verilmiştir:

Grafik 2: İncelenen Mezar Tiplerinin Dönemlere Göre Dağılımı



Tüm dönemler için görülen mezar tiplerinin dağılımından başka, mezar tiplerindeki değişimin daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için, mezarların dönem

dönem ele alınmaları gerekmiştir. Bu nedenle bu tezde kullanılan her mezar tipi, bahsi geçen dönemde yer alsın ya da almasın, her dönem için grafikte gösterilmiştir. Bu şekilde, o dönem içinde uygulanmış olan mezar tipleri ile uygulanmamış örneklerin bir bütün olarak bir arada görülebilmeleri sağlanmıştır.

Yukarıda yer alan grafik değerlendirildiğinde, en yüksek sıklıkla karşılaşılan gömü tipinin urneler olduğu açıkça örülmektedir. Yalnızca Arkaik ve Hellenistik dönemde ele geçmiş oldukları anlaşılan urneleri, görülme sıklığı açısından, en uzun süre kullanım görmüş olduğu anlaşılan, ve arka arkaya üç dönem boyunca kullanılmış olan taş lahit ve taş sanduka mezarlar takip etmektedir.

Yine Grafik 2’de görüldüğü gibi aynı başlık altında toplanarak toplam 17 ana farklı tipi olduğu anlaşılan mezar tiplerinin en fazla sayıyla temsil edildiği, yani mezar tipi açısından en fazla sayıda çeşidi barındıran dönemin, Hellenistik dönem olduğu anlaşılmaktadır. Bu tez kapsamı içinde incelenen ve yalnızca Hellenistik dönemde görülen 4 mezar tipi bulunurken; taban altına yapılan basit toprak gömülerle yalnız Geometrik dönem içindeki süreçte, ikincil kremasyon ve silo mezarlarla yalnızca Arkaik dönem içinde, pithos/stroter gibi farklı öğelerin birlikte kullanıldığı mezarların ise yalnızca Roma döneminde kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür.

2.4.1. Geometrik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri

Çalışmaya dâhil edilen en erken mezar örnekleri, Geometrik Dönem’in sonundan, yani Anadolu’da yaklaşık M.Ö. 9 - 8. yy’lar arasındaki sürece denk gelen örneklerdir. Üç farklı gömü alanında bulunmuş olan toplam 6 mezardan 3’ü, Diyarbakır’ın Bismil ilçesi sınırları içinde bulunan Giricano Tepe (M.Ö. 9. yy) ile Ziyarettepe’deki (M.Ö. 8. yy) gömü alanlarından ele geçmiştir (Schachner ve Schachner, 2002, ss. 449-450; Matney, Macginnis, Wiche, 2011, ss. 239-240; Matney, Macginnis, Wiche, Köroğlu, 2013, ss. 329-331).

Orta ve Geç Assur dönemlerine ait olan ve bu kültür içinde doğrudan toprağa yapılmış iki gömüde de iskeletlerin *hocker* pozisyonunda olduğu dikkat çeker. Giricano Tepe’deki gömü bir kadına aitken, Ziyarettepe örneğindeki gömü ise bir erkeğe aittir. Yine Ziyarettepe’de ele geçen ve yaklaşık 1 m. duvar kalınlığıyla diğer ev

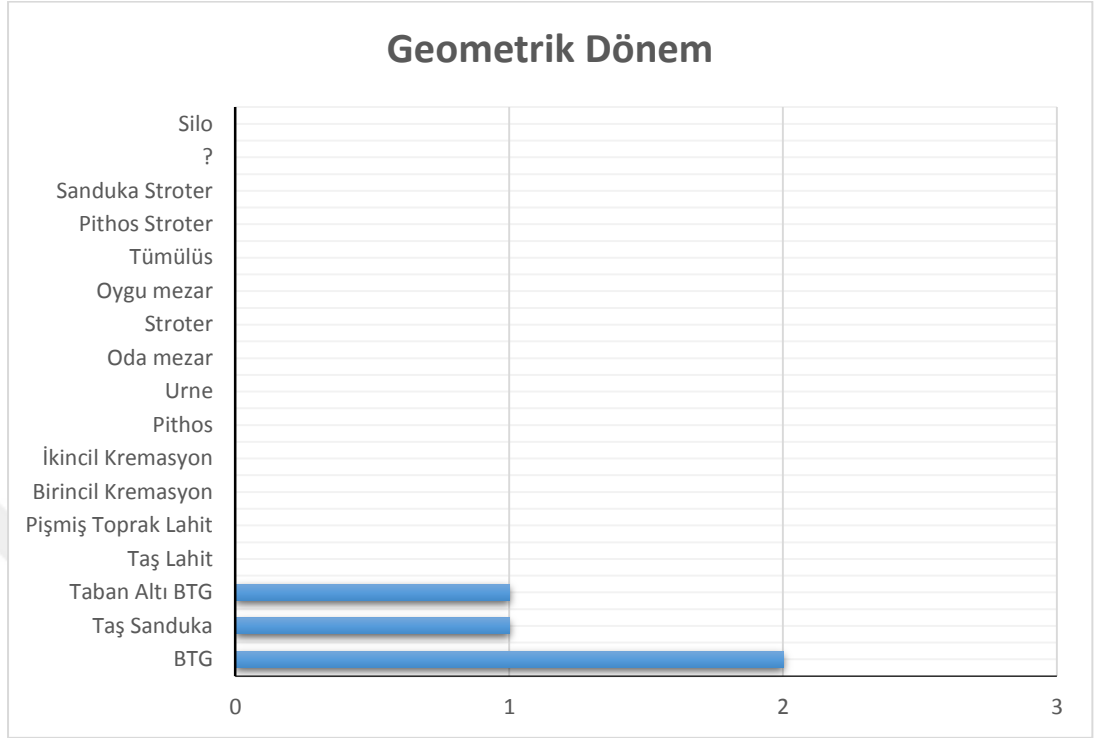
yerleşimlerinden oldukça farklı olduğu belirtilen bir yapının erken evresinin tabanı altında gömülmüş olan bir diğer erkek birey, yüzüstü gömülmüş olması nedeniyle dikkat çekici olarak değerlendirilmiştir. Bu alanda çalışma yapan araştırmacılar, bu tipte yüzüstü yapılmış olan bu gömünün, bir Geç Assur yerleşimi için ünik olduğunu belirtmişlerdir (Matney ve diğ., 2013, s. 331).

Yaklaşık aynı süreçte, fakat bu kez Muğla'nın Milas ilçesine bağlı Euromos'ta, Geç Geometrik döneme tarihlendirilmiş bir taş sandukanın ele geçtiğinden bahsedilmiştir. Bu mezarda birer genç erişkin kadın ve erkek gömüsünün yanında, bir de erişkin erkeğe ait kalıntıların varlığı saptanmıştır. Mezar içindeki dağılım durumuna bakıldığında, mezarın ilk sahibinin kemiklerinin mezarın güneybatı köşesine toplandığı, kalan kemik ve buluntuların ise dağınık durumda ele geçtiği aktarılmıştır (Kızıl ve Doğan, 2014, ss. 403-404).

Bu dönemde görülen mezar tipleri, özellikle de dönemin sayı olarak en az sayıda mezarın incelendiği dönem olması nedeniyle, en az sayıda çeşitliliğin izlenebildiği örneklerdir. Toplam üç mezar tipinin izlendiği bu dönem içinde cinsiyeti belirlenmiş birey içeren mezarların tamamında bireylerin yakılmadan, yani inhumasyon gömü olarak mezarlara konuldukları belirlenmiştir. Bunlar Grafik 3'te gösterilmiştir (Bknz. s. 103).

Bu dönem açısından bakıldığında, bölgesel olarak gömülerdeki pozisyon farklılığı dikkat çekicidir. Anadolu'nun bu sürecinde kadın ve erkek, doğuda tekil bir şekilde ve hocker pozisyonda gömülmüşken, batıda çoklu gömüden bahsedilmektedir. Toplam 6 gömüden 4'ünü oluşturan erkekler ile ikisini oluşturan kadınlar değerlendirildiğinde, (Bknz. Grafik 9, s. 345) mezarların ele geçtikleri bölgeler için cinsiyetler arasında mezar tipi ve yatış pozisyonları arasında bir farklılık olmadığını söylemek mümkündür.

Grafik 3: Geometrik Dönemde Görülen Mezar Tipleri



2.4.2. Arkaik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri

M.Ö. 7. ve 6. yy sürecini içine alan Arkaik dönem gömülerinin cinsiyetlerine ilişkin veriler, Anadolu'nun kuzeybatısı ve batısındaki yerleşimlerden edinilmiştir (Bknz. Grafik 10, s. 346). İzmir'deki Klazomenai, Çanakkale'deki Parion ve Troia ile Balıkesir Antandros'taki mezarlık alanlarından ilk ikisinde, cinsiyeti belirlenmiş toplam üç gömü, bu döneme tarihlendirilmiştir. Klazomenai'deki Akpınar Nekropolü'nden ele geçmiş olan ve M.Ö. 630'lara tarihlendirilen iki pişmiş toprak lahdin, erişkin erkekler için kullanıldığı saptanmıştır (Bakır ve Ersoy, 1998, s. 70; Bakır, Ersoy, Hürmüzlü, Aytaçlar ve Hasdağlı, 1999, s. 49). Yine aynı tarihe verilen bir pithos gömünün de, yine erişkin bir erkek için kullanıldığı ortaya konmuştur (Bakır ve Ersoy, 1998, s. 70). Mezarda bulunan bireylerin yatış pozisyonları hakkında bilgi verilmemiştir.

Çanakkale'de bulunan Parion'un Güney Nekropolis'inden ele geçmiş olup ikisi de taş lahit tipinde olan mezarların ikisi de tekil gömü içermektedir. Bu mezarlar, malzemelerine göre M.Ö.6. yy'a tarihlendirilmişlerdir. Bu mezarlardan birinin bir kadın, diğerinin ise bir erkek için kullanıldığı anlaşılmıştır (Başaran, Keleş, Kasapoğlu

ve Ergürer, 2011, s. 20). Lahit gömülerin ikisinde de bireylerin başları kuzeyde olup elleri iki yana bırakılmış dorsal (sırt üstü) şekilde yatırıldıkları aktarılmıştır. Ayrıca bunlarda ele geçen iskeletlerin üzerinde bulunan tekstil parçaları ve özellikle omuz kısımlarında yer alan iğnelerin üzerinde tespit edilen aynı türden tekstil parçaları, ölülerin burada bir tür kumaşa sarılarak gömüldüklerini gösteren bulgular olarak değerlendirilmişlerdir (Başaran, Keleş, Kasapoğlu ve Ergürer, 2011, s. 23).

Antandros'taki Arkaik dönem mezar sayısı ise 28'dir. Bu dönemin başlarında yani M.Ö. 7. yy'ın ikinci yarısında ve son çeyreğinde, hem kadınların hem de erkeklerin ya birincil kremasyon tekniğiyle ya da ikincil kremasyon uygulamasından sonra, yani bir başka yerde yakıldıktan sonra amphora, hydria, khytra ya da olpe gibi formların kullanıldığı urnelere konularak gömüldükleri belirlenmiştir (Polat, Polat ve Yağız, 2006, s. 51). Yani Antandros'taki en erken gömülerde, her iki cinsiyet de yakılarak gömülmüştür. M.Ö. 6. yy'da ise urnelerle birlikte iki adet Klazomenai lahdı ki, bunlardan biri bir erkek için diğeri ise bir kadın ve bir erkek için kullanılmıştır, bir de iki adet kadın için kullanılmış bir pithos gömünün varlığı belirlenmiştir. Bu üç mezar da inhumasyon gömü içermektedir (Polat ve Polat, 2003, ss. 456-457; Polat ve Polat, 2005, ss. 94-98; Polat, Polat ve Yağız, 2006, s. 50-52; Yıldız, 2006, ss. 153-156; Antanros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi).

Dolayısıyla Arkaik dönemde Antandros sakinlerinin ölülerini yakarak da yakmadan da gömdüklerini, bunun ya farklı bir köken göstergesi olarak, çünkü inhumasyon gömüler içeren iki Klazomenai lahdinin Klazomenaili kişilerce kullanılmış olma ihtimali vardır, ya da bir başka nedene dayanan bir tercihle ilişkili olduğu söylenebilir.

Parion'da ve Klazomenai'de de, bu dönemde Antandros'ta görülene benzer bir durum söz konusudur. Parion'da erişkinler için basit toprak gömü tercihindan (Başaran, Keleş, Ful, Kasapoğlu ve Ergürer, 2013, s. 399), taş lahit tipinden (Başaran, Keleş, Kasapoğlu ve Ergürer, 2011, s. 23) ve birincil kremasyon gömülerden (Başaran, Keleş, Kasapoğlu ve Ergürer, 2012, s. 349) bahsedilmiştir.

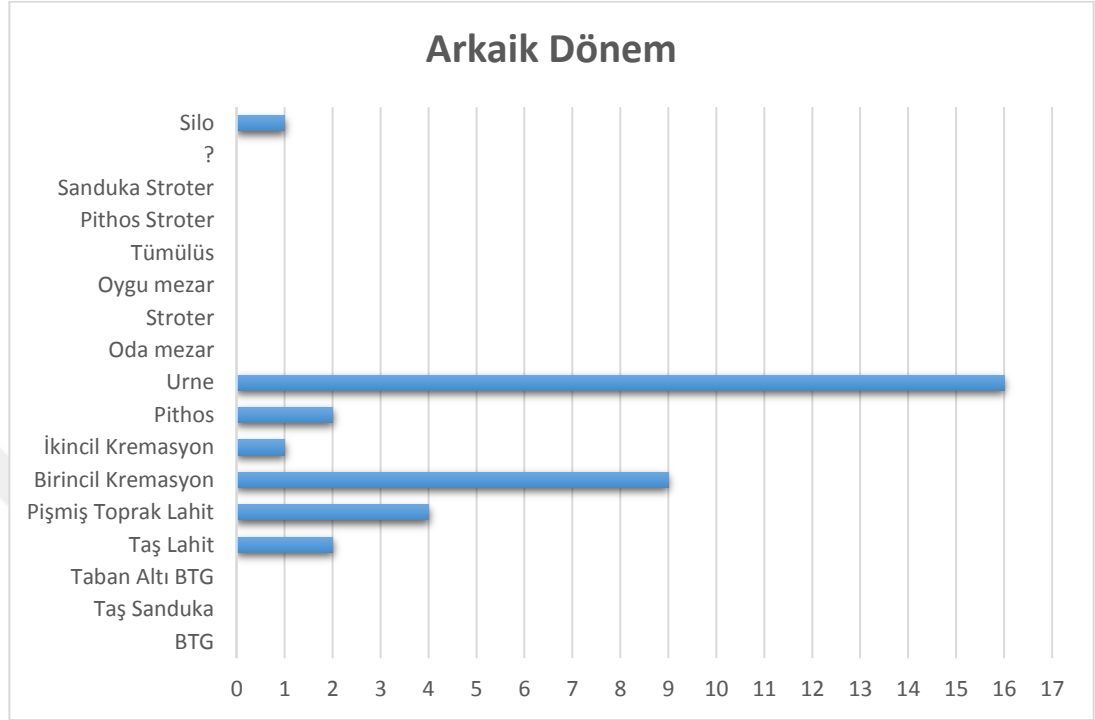
Klazomenai’de de bebek, çocuk ve erişkinlerin M.Ö. 7. yy ortasından itibaren yerleşim yerinden bağımsız alanlarda gömüldükleri aktarılmış (Bakır, Ersoy, Özer, Uzun ve Zeren, 2004, s. 3), Akpınar Nekropolis’inin M.Ö. 7. yy başından itibaren kullanılmaya başlandığını ve ilk erişkin gömülerinin kremasyon olduğu belirtilmiştir. Burada inhumasyon geleneğine geçişin M.Ö. 640-630 yıllarında gerçekleşmiş olduğu ve ilk Klazomenai lahitlerinin de bu yıllarda üretildiği belirtilmiştir (Bakır, Ersoy, Zeren, Özbay ve Hürmüzlü, 2003, s. 106). Ancak M.Ö. 620-600 yıllarına tarihlendirilen bir Erken Korinth dönemi alabastronun ele geçirilmiş olduğu bir kremasyon gömüden bahsedilmesi (Bakır ve diğ., 2001, s. 49), bu dönemde Klazomenai’de de hem kremasyon hem de inhumasyon gömülerin birlikte yer aldığını göstermektedir.

Aynı süreçte yer alan, Anadolu’nun doğusundaki Post Assur dönemi (M.Ö. 7. yy-4. yy) gömülerinden cinsiyet tayini yapılmış iki örnek, Diyarbakır’ın Bismil ilçesindeki Kavuşan Höyük’te ele geçmiştir. Bu gömülerden biri bir urne iken diğeri bir silo içine yapılmış inhumasyon gömülerdir (Kozbe, 2009, s. 177). Urne, orta erişkin yaşta ölmüş olan bir erkeğe aittir. Silo içine yapılmış olan gömüde ise yaşlı (45-55 yaş) bir kadınla 7 yaşlarında bir çocuğun bir arada bulunduğu belirtilmiştir (Kozbe, 2009, s. 178; Kozbe, 2012, s. 120).

Kavuşan Höyük’teki bu bulgular, bu döneme ait cinsiyeti belirlenmiş iskelet sayısı az olduğu için, kapsamlı olmasa da bazı yorumlar yapılmasına imkân vermektedir. Buna göre en azından iki farklı gömü türünün, yani kremasyon ve inhumasyon uygulamalarının eş zamanlı olarak yerleşimde görüldüğü söylenebilmektedir.

Bu çalışmada değerlendirilmiş ve toplam sayısı 35 olan Arkaik dönem mezar örneklerinin 28’i kadar büyük bir çoğunluğu, Antandros antik kenti nekropolünden ele geçmiştir. Bu nedenle bu döneme ilişkin verilerin Anadolu’nun genelinden çok bu kentin dönem özelliklerini yansıtmakta olduğu belirtilmelidir. Bu dönemde en fazla karşılaşılan mezar tipi urneler ve birincil kremasyonlar olmuştur (Bknz. Grafik 4, s. 106). Bu döneme ilişkin mezar tipi cinsiyet dağılımı ilişkisi Grafik 10’da gösterilmiştir (Bknz Ek B, s. 346).

Grafik 4: Arkaik Dönemde Görülen Mezar Tipleri



2.4.3. Klasik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri

Bu çalışma kapsamında değerlendirilen, Anadolu’da M.Ö. 5. yy’a tarihlendirilen ve cinsiyeti belirlenmiş bireyleri içeren toplam mezar sayısı 13’tür (Bknz. Ek B, Grafik 11, s. 347). Bu mezarlardan biri, bugünkü Manisa ili sınırları içinde bulunan Sardes antik kentindeki Paktalos Vadisi’nde tespit edilmiş olan bir oda mezardır. M.Ö.5 yy sonu- 4. yy başına tarihlendirilen bu oda mezarın 3 klineli olduğu belirlenmiş, her klinede birer bireyin yatmakta olduğu saptanmıştır. İskeletlerin çok parçalı ve tahrip olmuş olmaları nedeniyle, mezar odasını kullanan üç bireyden yalnızca birinin cinsiyeti belirlenebilmiştir ki, bu birey bir kadındır (Greenewalt, 2004, s. 83).

Bugünkü Edirne’de bulunan Ainos kentinde ise M.Ö. 5.yy’a tarihlenen ve içindeki bireyin cinsiyetinin belirlendiği toplam 4 mezardan bahsedilmektedir. Bunlardan biri olan pişmiş toprak bir lahit içinde, bir erişkin (25-30 yaş) erkek

iskeletine ulaşılmıştır. Ainos'ta Klasik döneme tarihlendirilen diğeri üç gömüden ikisi stroter mezarken, diğeri basit toprak gömü olarak aktarılmıştır. Ancak buluntu içermeyen bu son üç gömünün, hangi ölçüte göre tarihlendirildiğı belirtilmemiştir. Bu mezarların tamamının da erişkin erkek gömüsü içerdiği aktarılmıştır (Başaran ve diğ., 2017, ss. 34-41). Bununla birlikte Ainos'ta, cinsiyeti belirlenmemiş de olsa, erişkin kremasyon gömünün varlığından da bahsedilmektedir (Başaran ve diğ., 2017, ss. 34-35, 40).

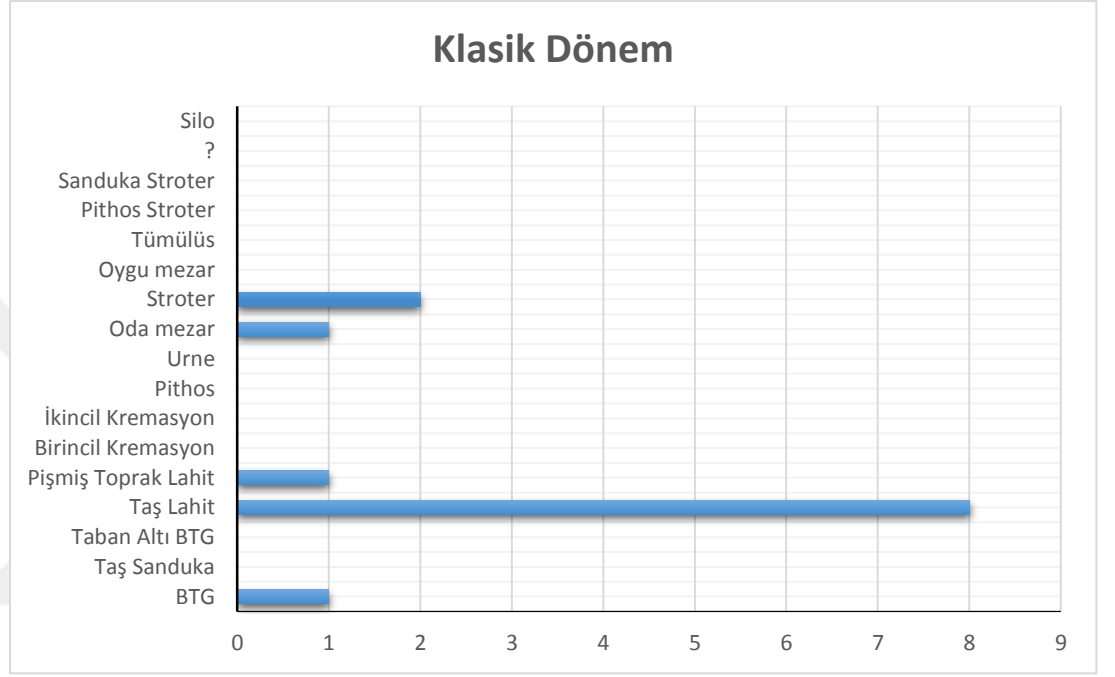
Klasik döneme tarihlendirilen ve cinsiyet tayini yapılmış bireyler içeren mezarların ele geçirildiğı son nekropol alanı, Balıkesir'deki Antandros antik kentindedir. Toplam 8 mezardan, birinin cinsiyetinin belirlenemediğı toplam 15 erişkin birey, bu dönem içinde değerlendirilmiştir (Polat, 2002, ss. 25-26; Polat ve Polat, 2003, ss. 456-457; Polat, Polat ve Yağız, 2006, s. 52; Yıldız, 2006, ss. 153-156, Antandros Kazısı Mezar Kataloğı Arşivi).

Buna göre Antandros'tan ele geçen ve kimi tekli kimi çoklu gömü içeren mezarların tamamı, taş lahit mezarlardır. Her iki cinsiyetten bireyin de gömülebildiğı bu mezarların tamamı, inhumasyon gömüler için kullanılmıştır. Bunlar içinden gelen ve bu döneme ait tek kremasyon örnekleri olan iki urnanın da erişkin erkek iskeleti içeriyor olduğı belirlenmiştir. Bu lahitlerin içinde bulunan kremasyon gömüler, neredeyse aynı formdaki boyundan kulplu gri monokrom metal taklidi amphoralara konulmuş ve bu kremasyonlar inhumasyon kadın gömüleriyle birlikte ele geçirilmişlerdir (Yıldız, 2006, s. 95).

Bu noktada Antandros'taki verilerin, Yunanistan'da Geç Geometrik ve erken Arkaik dönemlerde urne olarak kullanılan boyundan kulplu amphoraların içine erişkin erkek kremasyon gömülerin yapılmış olduğı ve mezar buluntusu olarak boyundan kulplu amphoraların erkek gömülerinden çok kadın gömülerinde karşılaşıldığı verisiyle (Houby ve Nielsen, 2000, s.162) büyük benzerlik gösterdiği ortaya çıkmıştır. Bu durum, Yunanistan'da geçerliliğı olan bir uygulamanın, yaklaşık yüzyıl aradan sonra da olsa Antandros'ta kendini göstermesi olgusunun, bu bölgeler arasındaki kültürel alışverişin ve kültürel sürekliliğinin varlığının bir kanıtı olarak görülebileceğı şeklinde yorumlanmıştır (Yıldız, 2006, s. 95).

Klasik dönem yerleşimlerdeki cinsiyeti belirlenmiş olan birey içeren toplam beş farklı mezar tipi dağılımı, Grafik 5’te, mezar tiplerinin cinsiyetlere göre dağılımı ise Grafik 11’de (Bknz. Ek B, s. 347) gösterilmiştir:

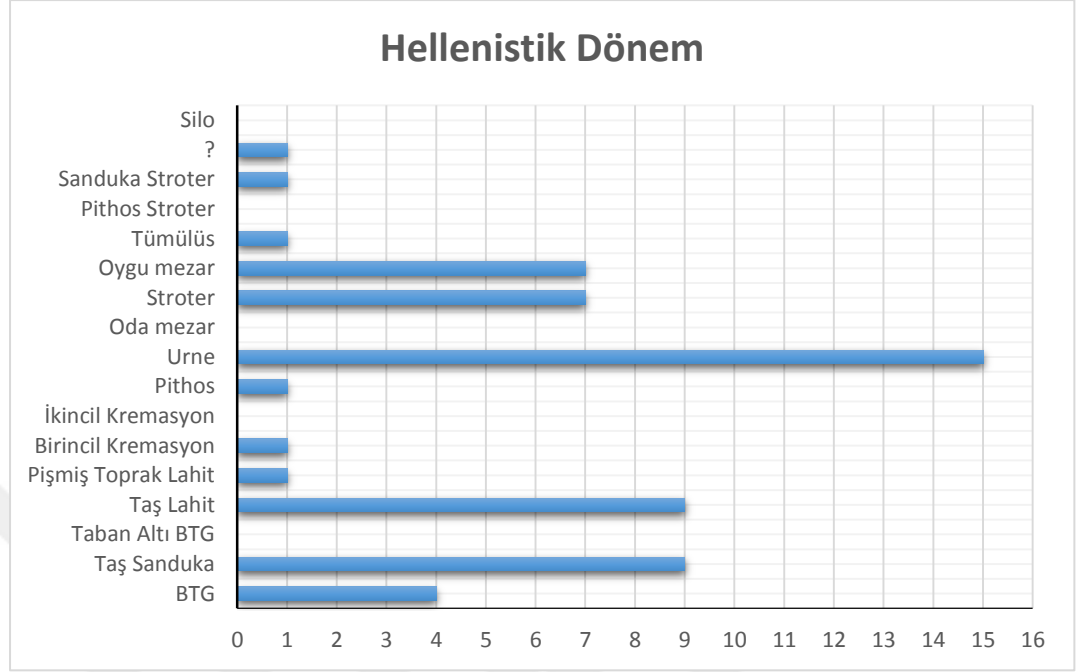
Grafik 5: Klasik Dönemde Görülen Mezar Tipleri



2.4.4. Hellenistik Dönemde Karşılaşılan Mezar Tipleri

En fazla yerleşim yerinde temsil edilmiş olan ve en fazla sayıda cinsiyeti belirlenmiş birey içeren mezarın bulunduğu süreç olan Hellenistik dönemde (Bknz. Ek B, Grafik 12, s. 348), toplu bir şekilde değerlendirilmiş olan Şaşal Nekropolü kazısı da dâhil olmak üzere, çalışmada değerlendirmeye alınan toplam nekropol alanı sayısı 12’dir. Farklı coğrafi bölgeleri temsil etmeleri nedeniyle daha yaygın bir yorumlama imkânına sahip olursa da, mezarların ele geçtiği gömü alanlarından 5’inde sahibinin cinsiyeti bilinen birer mezar olması, bunların gömü gelenekleri açısından geneli yansıtmaya potansiyellerini şüphesiz azaltmaktadır. Ancak o alandaki verileri sergileyen biricik kaynak olmaları da, bu mezarların ele alınmasını kaçınılmaz hale getirmektedir.

Grafik 6: Hellenistik Dönemde Görülen Mezar Tipleri



Grafik 6’da da görüldüğü gibi, farklı 12 mezar tipinin görüldüğü Hellenistik dönemde, 6 mezar tipinin tek mezarla temsil edildiği anlaşılmıştır. Tek mezarda tekli gömüyle değerlendirilen alanlardan biri olan ve Kütahya’daki Aizanoi antik kentinde bulunan basit toprak gömü, erişkin bir kadına aittir. Buluntu içermeyen bu gömüde, bireyin yatış pozisyonu “yarı-hocker” olarak tanımlanmış ve bireyin sanki özensiz bir şekilde mezara yerleştirilmiş gibi görüldüğü belirtilmiştir. Diğer bireylerle aynı kotta, ancak farklı bir şekilde mezara yerleştirilmiş olması, bu bireyin dışarıdan ve farklı bir gömü kültüründen olduğunu da gösterebileceği şeklinde yorumlanmıştır (Özer, 2017, s 212).

Tekli gömü içeren tek mezarın değerlendirilmiş olduğu bir diğer yerleşim, İzmir il sınırları içindeki Metropolis’tir. M.Ö. 150 yıllarına tarihlendirilmiş olan taş sanduka mezarın, genç erişkin bir kadın bireye ait olduğu belirlenmiştir. Genç kadının iskelet incelemesi sonucunda dişlerde izlenen belli tipteki aşınmanın, bu kadının dokumacılık mesleği ile ilişkili olduğunu gösterdiği aktarılmıştır (Aybek, Öz ve Ekin Meriç, 2010, ss. 167, 173).

Hellenistik dönemde tek mezarla temsil edilen diğer bir yerleşim de Ankara'daki Gordion'dur. Hellenistik dönem boyunca mezarlık alanı olarak kullanılmış olan Aşağı Şehir'de, Geç Hellenistik dönemde yapılmış olduğu saptanan, ancak hangi tip mezar olduğu belirtilmemiş olan gömünün, genç erişkin bir kadın ait olduğu belirtilmiştir (Sams ve Voight, 1996, s. 481).

Tekirdağ Harekettepe'de açılmış ve Erken Hellenistik döneme tarihlendirilmiş bir tümülüsün içinde bulunan oyma sanduka mezarda, yaklaşık 39 yaşlarında bir erkek bireyin kalıntılarının ele geçtiği belirtilmiştir. Tümülüsün büyüklüğü ve konumu göz önüne alındığında, ki tümülüs Heraion kentine 1 km uzaklıkta yer almaktadır, buluntularının da işaret ettiği üzere, mezarın bu dönemde oranın yöneticisi olan Odyris kralı Kersopleptes (M.Ö. 360-341) olabileceği öne sürülmüştür (Işın ve Özdoğan, 1999, ss. 336-338).

Erzurum sınırları içerisinde bulunan Sos Höyük'te de, Hellenistik döneme tarihlenen ve cinsiyeti belirlenmiş olan bireylere ait bir mezardan bahsedilmektedir. Bu taş sanduka mezarın bir erkek ve bir kadın tarafından kullanılmış olduğu belirlenmiştir (Sagona, Erkmen ve Sagona, 1996, ss. 138-139).

Burdur'daki Sagalassos antik kentinde ele geçmiş olan ve bu döneme ait gömülerden cinsiyeti belirlenmiş olan örneklerin tamamı kremasyondur. Urne içinde gömülen bireylerden dördü erişkin erkek, ikisi ise erişkin kadındır (Waelkens, Harmanakaya ve Wiaene, 1991, ss. 283-290).

Çanakkale'deki antik Parion kentinde ise Hellenistik-Roma dönemlerine tarihlendirilmiş 3 mezardan söz edilmiştir. İki taşı sanduka, biri stroter mezar tipine dâhil olan gömülerden stroter mezarda erişkin bir kadına ait iskelet kalıntıları ele geçirilmiştir. Taş sandukaların ise biri erişkin bir kadına diğeri erişkin bir erkeğe aittir (Başaran, 2010, ss. 283-285).

İzmir'deki Nif (Olympos) Dağı kazılarında üç farklı alanda Erken Hellenistik ve Hellenistik dönem mezarlarının varlığından bahsedilmiştir. Karamattepe, Dağkızılca ve Balıcaoluk mevkiğinde ele geçen mezarların sayısı sırasıyla 11, 2 ve 1'dir. Karamattepe'deki mezarların 7'si oygu tekne mezar, 1'i urne, 3'ü ise taş sanduka

mezardır. 7 oygu mezardan ikisine iki gömü yapılmış, diğerleri tek birey için kullanılmıştır. Erken Hellenistik dönem gömüleri içinde çoklu gömü içeren oygu mezarların birinde 60 yaş üzeri, yani yaşlı bir erkek ile yaklaşık 35 yaşlarında bir kadın, diğerinde ise yine orta erişkin bir kadınla bir bebeğin bulunduğu tespit edilmiştir (Tulunay, 2007, ss. 81-84; Tulunay, 2009, ss. 389-396). Diğer oygu mezarların tekli gömüler için kullanılmış olduğu ve bunlardan birinin yaşlı diğeri erişkin yaş grubundan 2 adet kadın ve 3 adet erişkin erkek gömü içerdiği belirlenmiştir (Tulunay, 2007, ss. 81-84; Tulunay, 2009, ss. 389-396, Tulunay, 2012, ss. 234-235).

Burada Hellenistik döneme (M.Ö. 325-275) tarihlendirilmiş olan tek urne; bir erkek, bir kadın ve iki çocuk olmak üzere toplam dört birey içermektedir. Urne olarak kullanılan amphoranın ağız profilinin, Erken Hellenistik dönemin hydria formlarıyla yakın benzerlik göstermesinin tarihlendirme kriteri olduğu belirtilmiştir (Tulunay, 2009, s. 390). Karamattepe’de bulunan ve Hellenistik döneme tarihlendirilen üç adet taş sanduka mezarın ise biri orta erişkin yaş grubuna dâhil olan bir kadına, ikisi ise aynı yaş grubundan erkek bireylere ait oldukları belirlenmiştir (Tulunay, 2011, ss. 150-151).

Nif (Olympos) Dağı kazısı kapsamı içinde bulunan diğer gömü alanı Dağkızılca Nekropolü’dür. Burada ele geçen iki mezardan biri, orta erişkin yaş grubuna dâhil olan bir kadın ve bir erkek için kullanılmış olan bir pişmiş toprak lahit, diğeri ise yine aynı yaş grubundan bir erkek için kullanılmış olan taş sanduka mezardır (Tulunay, 2010, ss. 410-411). Balıcaoluk mevkiinden ele geçen tek mezar olan taş sanduka tarzındaki örnekte ise erişkin bir erkek ve kadınla birlikte bir çocuğa ait kalıntılar ele geçirilmiştir (Tulunay, 2013, ss. 344, 348).

Hellenistik-Roma dönemine tarihlendirilen mezarların toplu olarak değerlendirildiği Şaşal Nekropolü de, üç farklı gömü tipinin bir arada görüldüğü bir örnektir. Burada toplam 68 mezardan 22 mezarın taş sanduka, 38’inin stroter, 8’inin ise basit toprak gömü olduğu belirlenmiştir. Taş sanduka mezar tipinde; tekli gömülerin buluntu açısından daha zengin olduğu ve buluntuların genellikle kadın iskeletlerinde görüldüğü belirlenmişken, erkek gömülerinde ise buluntunun ya az olduğu ya da hiç olmadığı saptaması yapılmıştır. Buradaki stroter mezarlardan 7 örnek dışındaki tüm mezarlarda, tekli gömü yapıldığı belirtilmiştir. Demografik verilerle gömü biçimi

arasındaki ilişkinin belirgin olduğu, kadınlar için daha çok basit toprak gömünün, bebek ve çocuklar için ise görece korunaklı olan taş sanduka ve çömlek mezarların kullanılmış olduğu saptaması aktarılmıştır (Erdal, Eroğlu, Erdal ve Büyükkarakaya, 2002, ss. 1-10).

Şaşal Nekropolü dışında, bundan önceki diğer dönemlerde olduğu gibi, Hellenistik dönem gömüleri için de Antandros, en fazla verinin elde edildiği nekropole sahip olan antik kent olmuştur. Yedi farklı gömü tipinin görüldüğü alandaki toplam mezar sayısı 29'dur. Beş farklı formda (dinoid kap, stamnos, khytra, pithos, amphora) kapların kullanılmış olduğu urneler (7 adet), basit toprak gömüler (3 adet), stroter mezarlar (6 adet), taş lahit mezarlar (10 adet), inhumasyon gömü içeren bir pithos, bir adet birincil kremasyon ve bir adet farklı elemanların bir arada kullanıldığı bir sanduka-stroter mezar, Hellenistik dönem içinde bu nekropol alanında belirlenen mezar tiplerini oluşturmaktadır.

Bu döneme ait en fazla sayıda çoklu gömünün, taş lahit türü mezarlarda yapılmış olduğu görülür. Buna göre, toplam 9 taş lahitten 4'ünde çoklu gömü yapılmıştır. Taş lahitlerden ikisi 3 gömü içermekteyken, diğer ikisinin 2 gömü içerdiği belirlenmiştir. 9 taş lahitten kalan 5 tekli gömünün ise tamamının kadın iskeleti içermesi, dikkat çekicidir. İkili gömülerden birinde iki gömü de kadınken, diğer ikili gömüden birinin yine kadın olduğu saptanmış, diğerinin cinsiyeti belirlenememiştir. Üçlü gömülere bakıldığında ise, her ikisinde de birer kadın, birer erkek ve birer cinsiyeti belirlenememiş erişkinle karşılaşılmaktadır. Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, taş lahitlerdeki çoklu gömülerde önce kadınların lahitleri kullandıkları, sonraki kullanımlar için ise cinsiyetlerine bakılmaksızın, çeşitli nedenlerle mezara koyulması uygun görülen gömülerin yapılabildiği olasılığı, akla gelmektedir.

Diğer çoklu gömü içeren mezar tipi ise pithostur. Hellenistik dönemde kullanılmış, ve içerdiği bireylerin cinsiyetlerinin belirlenmiş olduğu tek pithos, bir orta erişkin yaş grubuna dâhil olan erkek ile bir erişkin kadın iskeleti içermektedir.

Antandros antik kentinde ele geçmiş olan ve Hellenistik dönemde yapılmış oldukları belirlenmiş yukarıda bahsi geçen mezar tipleri dışındaki tüm mezar tipleri, tekil gömü içermektedir. En fazla sayıda tekil gömü içeren mezar tipi ise, urne mezarlardır. En fazla kullanılan urne formu olan stamnos (3/7), yalnızca erkekler tarafından kullanılmıştır.

Özellikle stamnos, yalnızca Antandros’da değil Atina, Samothrake, Laodikeia, Beçin ve Belentepe’de Hellenistik dönem için tercih edilen urne formudur (Yağız, 2012, s. 483). Bu form Atina Agorası’nda İ.Ö. 2. yüzyıla tarihlenmiştir (Bkz. Rotroff 2006, Pl. 22 no. 158-160, 162, Pl.23, 171); Samothrake Adası’nda genel olarak İ.Ö. 25-İ.S. 25 yıllarına tarihlenmiştir (Bkz. Dusenbery 1988, 268–269, S155A–1, S155B–1, S180–1, S183–1); Laodikeia örnekleri İ.Ö. 25-İ.S.14 yıllarına tarihlenmiştir (Bkz. Şimşek ve diğ. 2011, 654-655, Kat. No. 632-633); Beçin’de bir oda mezar içinde ele geçen iki örnek Hellenistik döneme tarihlenmiştir (Bkz. Kızıl 1996, 257, Res. 7–8); Belentepe’de ise Erken Hellenistik döneme tarihlenmiştir (Bkz. Durnagölü 2009, 61, Çizim 90’dan aktaran Yağız, 2012, s. 483). Ancak bunların içinde bulunan bireylerin cinsiyetlerine ilişkin bir veriye ulaşamamıştır.

Birer tane ele geçmiş olan pithos ve dinoid formlu urneler de yalnızca erkek bireyler tarafından kullanılmıştır. Birer kere kullanılmış olan khytra ve amphora formlarının ise, yalnızca kadınlar tarafından kullanılmış olduğu belirlenmiştir. Birer kez kullanılmış olan formlar genelleme yapabilecek veri içermeseler bile, khytra ve amphora gibi mutfak kaplarının kadınlar için daha çok tercih edilen formlar olabileceği yorumu, deneme niteliğinde önerilebilecek bir görüş olarak kabul edilebilir.

Daha sık kullanılan bir sonraki mezar tipi, stroter mezardır. Toplam altı stroter mezardan üçünün erişkin kadın, kalan üçünün ise erişkin erkek iskeleti içerdiği belirlenmiştir. Dolayısıyla bu mezar tipinin herhangi bir cinsiyet lehine bir tercihi yansıtmadığı söylenebilir. (Bknz. Ek B, Grafik 12, s. 348) Toplam üç gömünün yapıldığı basit toprak gömülerin tümünün ise erişkin erkek bireylere ait olduğu görülmüştür. Birer kez kullanılmış olan birincil kremasyon gömü ile iki tip mezarın birlikte kullanılmasından oluşturulmuş sanduka/stroter mezar ise, erişkin erkek bireyler için kullanılmışlardır (Bknz. Grafik 8, s. 344).

2.4.5. Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Karşılaşılan Mezar Tipleri

Bu tezin zamansal çerçevesi içinde yer alan en son dönem, Roma dönemidir. Arkeolojik literatürde genellikle “Erken İmparatorluk dönemi” olarak adlandırılan ve özellikle M.Ö. 1. ve M.S. 1. yy’ın dâhil edildiği bu dönem, Türkiye’de belki de en fazla sayıda anıtsal eserle temsil ediliyor olmasına karşın, mezarlar özelinde

değerlendirildiğinde, yeteri kadar kayda değer çalışmanın yapılmamış olduğu göze çarpmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, Hellenistik ve Roma gömülerinin bir arada yer aldığı ve tarihlemesinin de bu sınırlar içinde bırakıldığı, ayrıca da mezarların toplu olarak değerlendirilmiş olduğu İzmir'e bağlı Değirmendere Köyü'nde ortaya çıkarılan Şaşal Nekropolü dışında, içerdiği bireylerin cinsiyet belirlenmesi yapılmış yalnızca üç yerleşim ve beş mezarla karşılaşmıştır (Bknz. Grafik 7, s. 115, Grafik 13, s. 349).

İkisi İzmir'e bağlı olan Panaztepe ve Nif (Olympos) Dağı kazıları içinde değerlendirilmiş olan Dağkızılca Nekropolü ile Çanakkale'deki Troia kazısında ele geçen gömüler, bu döneme ilişkin, içerdikleri gömülerin cinsiyeti belirlenmiş nadir mezarlardır.

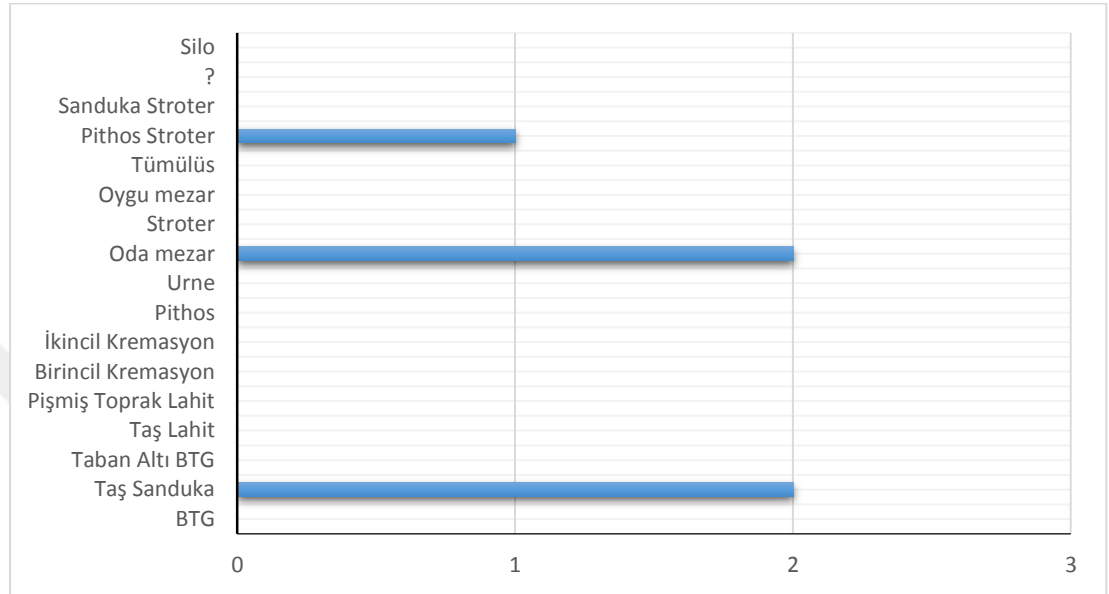
Panaztepe'de Roma dönemine tarihlendirilmiş olan ve pithos/stroter olarak adlandırılmış örneğin genç erişkin bir kadın tarafından kullanılmış olduğu belirlenmiştir (Erkanal, 1987, s. 347).

Dağkızılca Nekropolü'nde ele geçen ve bu döneme ait oldukları belirlenmiş olan iki oda mezarın da soyulmuş olduğu belirtilmiştir; buna karşın, her ikisinden de kayda değer bilgilere ulaşılabildiğinden bahsedilmiştir. Örneğin, DM 4 kodu verilmiş örnekten toplanabilen veriler doğrultusunda, mezarın bir kadın, bir erkek ve iki çocuk tarafından kullanılmış olduğu belirlenebilmiştir (Tulunay, 2009, s. 395). Dağkızılca'da belirlenmiş olan DM 11 kodlu diğer oda mezarın da yine benzer şekilde bir kadın, bir erkek ve bir çocuk tarafından kullanılmış olduğunun belirlenmesi (Tulunay, 2009, s. 396), bu tür mezarların burada aileler tarafından kullanılmış olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Ancak elbette, ileride yapılabilecek bir DNA ayrıştırma çalışmasına kadar, bu fikir yalnızca bir öneri niteliğindedir.

Troia antik kentinde ortaya çıkarılmış olan gömülerin ikisinin de taş sanduka mezar olduğu ve ikisinin de çoklu gömü içerdiği, araştırmacıları tarafından belirtilmektedir. Taş sanduka mezardan biri, içerdiği kadın bireyin göğsünde bir bebek iskeletinin bulunmuş olması nedeniyle, anne ve çocuğunu içeren bir aile mezarı olarak değerlendirilmişse de; diğer mezarda ele geçen genç erişkin bir kadınla, 40'lı yaşlarında hayatını kaybetmiş olan erkek için (Korfmann, 2005, s. 165) bunun gibi bir benzetme yapılmamıştır.

Roma dönemine ilişkin mezar tipleri Grafik 7’de, mezar tiplerindeki cinsiyet dağılımı ise Grafik 13’te (Bknz. Ek B, s. 349) gösterilmiştir:

Grafik 7: Roma Erken İmparatorluk Döneminde Görülen Mezar Tipleri



Yukarıda belirtilmeye çalışıldığı kadarıyla, dönemler için mezar tiplerinin hangi cinsiyetler için daha fazla tercih edildiğine yönelik yapılan araştırmanın daha kapsamlı ve net sonucunu ortaya koyabilmek için grafik kullanmak mümkündür. Her bir dönemde görülen mezar tiplerinin cinsiyetlere göre kullanımı, Ek B bölümünde verilmiştir (Bknz. Grafik 8, s. 344).

2.5. Cinsiyet Faktörüne Göre Mezar Buluntuları

Bu çalışmanın amaçlarından bir diğeri de, dönemlere göre değişen mezar buluntularının cinsiyetler arasında farklılık gösterip göstermediğinin belirlenmesidir. Çalışmanın ilerleyişi sırasında, bahsedilen değerlendirmenin daha sağlıklı yapılabilmesi için, mezar buluntularının ele alınmasında bazı koşullara dikkat edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Buna göre öncelikle çalışma devam ederken, mezar buluntularının aktarımı sırasında belirli kriterlerin göz önüne alınması gerektiği anlaşılmıştır. Örneğin

mezarların içinden gelen malzemelerin, araştırmaların çoğunda “mezar/gömü hediyesi” olarak (Polat ve diğ., 2017, ss. 486-487; Başaran ve diğ. 2017, s. 38; Matney, Macginnis, Wicke ve Köroğlu, 2012, s. 241; Diler, 2010, s. 332; Ersoy, Güngör ve Cevizoğlu, 2010, ss. 172-173; Çilingiroğlu ve Ümit Erdem, 2009, s. 7; Arslan, Dennert ve Böhlendorf Aslan, 2008, s. 108; Kozbe, Erdalkıran ve Ona, 2007, s. 390; Bakır, Ersoy, Cevizoğlu ve Hasdağlı, 2006, s. 192; Tırpan ve Söğüt, 2005, s. 259; Korfmann, 2005, s. 165; Bernbeck, Pollock ve Bucak, 2001, s. 145; Dörtlük, 1988, s. 172), bazı araştırmalarda “ölü hediyesi/armağanı” (Keleş ve diğ., 2017, s. 184; Kadioğlu ve diğ. 2016, s. 466; Başaran, 2010, s. 284; Şimşek, 2007, s. 111; Tulunay, 2007, s. 82; Zoroğlu ve Tekocak, 2007, ss. 529-530; Yağcı, 2003, s. 52; Sevin, Kavaklı ve Özfirat, 1997, s. 581; Erkanal, 1987, s. 347), bazılarında “mezar buluntusu” (Başaran ve Kurap, 2015, s. 445; Marchetti, 2013, s. 238; Karlsson, 2009, s. 360; Kozbe, Öğütle ve İşler, 2008, s. 205; Equini-Schneider, 2004, s. 182; Erzen, 1993, s. 458; Özyiğit, 1989, s. 131) ya da “mezar eşyası” (Tekin, 2009, s. 37; Çınaroğlu ve Genç, 2003, s. 280; Erkanal, 1990, s. 282) ve bir yayında da “adak eşyası” (Erzan ve Başaran, 1991, ss. 54-55) olarak adlandırıldığı belirlenmiş, dolayısıyla da bu konuda henüz belirgin bir terminolojinin yerleşmemiş olduğu anlaşılmıştır.

Mezarın içinden ele geçen malzemelerin mezar hediyesi, ölü hediyesi, mezar eşyası ya da adak eşyası olarak bırakılıp bırakılmadıklarına ilişkin, yazılı bir veri gibi, kesin bir bulgu henüz ortaya koyulamadığı için; bu çalışmada, mezar içinde bulunmuş olan malzemelerin, “mezar buluntusu” olarak isimlendirilmesine karar verilmiş ve bu çalışmada bu terminolojik kullanım tercih edilmiştir.

Bununla birlikte, her bir gömünün kendine özgü nitelikleri, azami ölçüde bütünüyle ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ancak yayını yapan araştırmacının formundan emin olmadığı objeler, bütünlüğünü yitirmiş kap parçaları ve amorf seramik ya da madeni cüruflar, mezar içinde bulundukları belirtilmiş olsa bile, mezarın içinde var oluş sebeplerinin akan toprakla karışma sonucu gerçekleşip gerçekleşmediği kesin olarak belirlenemeyeceği için, bu çalışmada buluntu olarak değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla bazı çalışmalarda yapılmış olan “mezar sahiplerinin ölmesi ile kullandıkları eşyaların da “öldürülmesi” amacıyla kırılarak mezara bırakıldıkları” yorumu (Jacobsen,

1976⁴, s.85'ten akt. Yalçinkaya ve ark. 1998, s. 42), bu çalışma için geçersiz sayılmalıdır. Belli bir standartlık oluşturmak için bütünlüğü bozulmamış ve formundan kuşku duyulmayan parçaların, tam bir bütünlük sergilemeseler bile, mezar buluntusu olarak kaydedilmiş oldukları tekrar belirtilmelidir.

Çoklu gömülerde ele geçen ve kafatası üzerinde ele geçen alınlıklar, bilekte bulunan bilezikler ya da kafatası veya çene içinde bulunan sikkeler gibi, mezar buluntularının iskeletle doğrudan ilişkisinin olduğu durumlar dışında, mezar buluntularının hangi bireye ait olduğunun yorumlanması sırasında güçlük yaşandığı durumlarla da karşılaşmıştır. Bu tip durumlarda, buluntular aynı mezar içinde bulunan hem erkek hem de kadın bireye ait olmak üzere iki kez kaydedilmiş; böylelikle buluntuların mezarda var olma durumlarına karşın, sayısal olarak değerlendirme dışı kalmaları önlenmiştir. Bu nedenle, buluntuların ele alındığı grafiklerde buluntuların iki kez sayılmış olmaları sebebiyle, bazı sayısal tutarsızlıkların oluştuğu belirtilmelidir.

Bununla birlikte, verilerle ilgili yorum yapma aşamasında istatistiksel açıdan anlamlılık durumuna bakılmayıp, yalnızca sayısal çokluğun göz önüne alınması nedeniyle, bu tutarsızlığın göz ardı edilebilir nitelikte olduğunu da hatırlatmak gerekir. Bir başka deyişle, burada sahibi belli olmayan buluntuların değerlendirilmemesi yerine, iki kez sayılmaları nedeniyle toplam buluntu sayısında tutarsızlık oluşması, yeğlenmiştir.

Ayrıca farklı isimlendirilmiş, ancak aynı işleve sahip olan formlarda, grafikleri sadeleştirmek amacıyla, kapsayıcı tek bir isim kullanılarak aynı işleve sahip formların aynı başlık altında toplanması uygun görülmüştür. Örneğin “kase” başlığı içine kase formunun yanına cup-skyphos, kyliks, kantharos, İonia bantlı kase, kuşlu kase, dinoid ağızlı çanak, içe çekik ağızlı kase gibi formlar dahil edilmiştir. “Lekythos” başlığı altına bodur lekythoslar da katılmış, “amphora” başlığına metal taklidi, beyaz astarlı ve gri hamurlu örneklerle masa amphorası ve Lesbos amphorası formları da eklenmiştir. “Tek kulplu testi” formu içine ise yonca ağızlı oinokhoe, oinokhoe ve olpe formları katılmıştır. Hem pişmiş toprak hem de alabaster taşından yapılmış olan alabastronlar da yalnızca “alabastron” başlığı altında toplanmış; bronz aynalar yuvarlak ya da diktörtgen

⁴ Jacobsen, T.W. "17.000 Years of Greek Prehistory", **Scientific American**, Vo1.234, No. 6, 1976, ss.76-87.

oluşlarına bakılmaksızın, “bronz ayna” olarak tek başlık altında değerlendirilmişlerdir. Aynı şekilde demir ya da bronz olmalarına bakılmadan, strigilisler bir başlık altında toplanmışlardır. Son olarak da, yine grafiklerde karışıklık oluşturmamak adına, farklı dönemlere ilişkin ve farklı kentlerde basılmış sikkeler ile korozyona uğramış olduğundan bilgi elde edilemeyen sikkelerin tamamı, genel olarak “sikke” başlığı altında değerlendirilmişlerdir.

Yukarıda belirtilen “aynı başlık altında toplama zorunluluğu”, grafiklerin ilk bakışta kolay değerlendirilebilmesi açısından uygun görülmüştür. Bununla birlikte, buluntuların teker teker ele alınıp ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı Ek-A bölümü, grafikler için yapılmış değişikliklerin takip edilebileceği ham veri kaynağı olarak değişikliğe uğratılmadan, araştırmacıların aktardığı şekliyle bırakılmış, böylelikle istendiği takdirde her değişikliğin orijinal şekline ulaşma imkanı sağlanmıştır.

Buluntular açısından cinsiyetler arasında herhangi bir farklılığın belirlenebilmesi için öncelikle mezarların dönemlere göre ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle mezar tipleri başlığı altında değerlendirildiği gibi; mezar buluntuları da, her dönemde ele geçmiş olan buluntuları gösterecek şekilde, bir bütün olarak verilmiş, böylelikle mezar buluntularının da dönemlere göre mevcudiyetlerinin grafiklerde görsel olarak kolaylıkla fark edilebilmesi amaçlanmıştır (Bknz. Grafik 14 ve Grafik 15, ss. 350-351).

2.5.1. Geometrik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi

Tez kapsamında değerlendirilen Geometrik dönem mezarları, daha önce de belirtildiği gibi Diyarbakır ve Muğla illerine bağlı antik yerleşimlerden elde edilmiştir. Bismil ilçesinde bulunan Giricano Tepe ve Ziyarettepe gömü alanları, bu dönemle çağdaş kabul edilen ve Protohistorya ve Önasya arkeolojisi terminolojisi içinde Orta ve Geç Assur dönemleri olarak adlandırılan dönemdeki, yani yaklaşık M.Ö. 9. ve 7. yy’lar arasında yapılmış gömüleri içermektedir.

Diyarbakır’ın Bismil ilçesine bağlı Giricano Tepe’de bulunan ve M.Ö 9. yy’a (Orta Assur) tarihlendirilmiş olan basit toprak gömü, hocker tarzda yatırılmış bir kadın içermektedir. Kadının sol elinde bulunan ince metal levhadan geniş üst kısmında yıldız

benzer kazıma bezemesi olan bir yüzük ile basit bir metal iğne, mezar hediyesi olarak değerlendirilmiştir (Schachner ve Schachner, 2002, ss. 449-450).

Yine Bismil’de ancak bu kez Ziyarettepe yerleşiminde bulunan ve M.Ö.8. yy sonuna tarihlendirilen; yine hocker tarzda yapılmış bir başka basit toprak gömü, bu kez bir erkek birey için yapılmıştır. Mezarda bireyin etrafına koyun, inek ve domuz kemiklerinin saçılmış olarak bulunması, ilginç bir veri olarak aktarılmıştır. Ölüye yonca ağızlı tek kulplu bir çömlek eşlik etmektedir. Başının sol tarafında bulunan bu çömleğin karşısına, bir de tabak bırakılmıştır. İskeletin elleri kalbine doğru bükülmüş, sağ eli küçük bir phiale içine yerleştirilmiştir. Ayrıca olasılıkla M.Ö.8. yy sonuna tarihlendirilen bir mühür de mezarda bulunmuştur. Bu silindir mühür, siyah serpantin (?) taşından yapılmış bir bronz tepeliğe sahip olup, hem Assur hem de Urartu silindir mühür özellikleri gösteren yerel bir mühür olarak yorumlanmıştır (Matney, Macginnis ve Wiche, 2011, ss. 239-240).

Bismil Ziyarettepe’deki M.Ö. 8.-7. yy’a tarihlendirilmiş olan ve bir yapının taban altında yüzüstü gömülmüş olması nedeniyle dikkat çekici olduğu belirtilen bir başka gömünün, Geç Assur yerleşimi için ünik olduğu saptaması yapılmıştır. Yaklaşık 40-50 yaşlarında ölmüş erkek bir birey için yapılmış olan ve 1 m.’ye varan duvar kalınlığıyla diğer ev yerleşimlerinden oldukça farklı olan yapının erken evresi tabanı altında ele geçen buluntuların, çok sayıda olduğu aktarılmıştır. Buna göre, bireyin iki elinde içleri boncuklarla dolu olan iki seramik kap, bronz bir fibula ve bir frit silindir mühür ile birlikte, boyunda beyaz taştan pendant, demirden bir obje, sağ bilekte bronz bir süs ve kapların içindekilerden farklı olup olasılıkla kıyafete ait az sayıda taş boncuk buluntular arasında sayılmıştır. Ayrıca fayanstan ya da fritten yapılmış küçük tanrı Bes figürini, ölünün kolyesine ait olması gereken bir buluntu olarak düşünülmüştür. Mısır kültürü içinde mülklerin ve özellikle de kadınların ve doğumun koruyucusu olan Mısır tanrısı Bes’in, bu mezar içinde ele geçirilmiş olması; Assur İmparatorluğu içindeki diğer yerleşimlerde görülebilecek Mısır etkisinin, bu kazı için bu kadar açık ilk örneği olarak değerlendirilmiştir (Matney, Macginnis, Wiche ve Köroğlu, 2013, s. 331).

Geometrik dönem mezarlarından cinsiyeti belirlenmiş son örnek, Muğla’nın Milas ilçesinde bulunan Euromos antik kentinden elde edilmiştir. Malzemeleri

aracılığıyla Geç Geometrik döneme tarihlendirilmiş olan taş sanduka mezar içinden genç erişkin bir erkek ve bir kadın ile erişkin bir erkeğe ait kalıntılar ele geçmiştir. Mezarda iki adet lekythos, 1 pişmiş toprak ağırşak ve 3 bronz fibulanın bulunduğu belirtilmiştir (Kızıl ve Doğan, 2014, ss. 403-404). Genel olarak bakıldığında, bu dönem için kadınların mezar buluntusu açısından erkeklere oranla daha az çeşit buluntu içeren mezarlara gömüldükleri söylenebilir (Bknz. Ek B, Grafik 16, s. 352).

2.5.2. Arkaik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi

Bir önceki dönemden farklı olarak, Arkaik dönemde mezar buluntularına sahip olmayan mezarların varlığı dikkati çekmektedir. Buna göre bu dönemde, Klazomenai, Parion ve Antandros'tan, cinsiyeti belirlenmiş bireyleri içeren toplam mezar sayısı 35'tir. Bu mezarlardan 13'ünde mezar buluntusu ya ele geçmemiş, ya da farklı formlarda kap parçalarının ele geçtiği belirtilen, dolayısıyla netlik içermeyen veriler nedeniyle, mezarda bulunduğu belirtilen buluntular dikkate alınmamıştır.

Örneğin Antandros antik kentinde ele geçmiş mezar buluntusuna sahip olmayan mezarlardan, inhumasyon gömü içeren ikisinin de pişmiş toprak lahit olduğu belirlenmiştir. Bu mezarlardan Klazomenai lahdi olduğu belirtilen biri, bir erkek gömüsü için kullanılmış iken; çoklu gömü içeren diğer pişmiş toprak lahdin ise, bir kadın ile bir erkek birey için kullanıldığı saptanmıştır (Polat ve Polat, 2005, s. 95; Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi).

Buluntu ele geçmeyen mezarların geri kalan 11'inde ise, kremasyon uygulaması görülmüştür. Birincil ve ikincil kremasyon gömüler ile khytra ve amphora formlarındaki urnelerden, buluntu ele geçmediği belirlenmiştir. Buluntu içermeyen üç adet birincil kremasyondan birinin bir kadın, ikisinin ise erkek bireyler için yapıldığı ortaya çıkmıştır. Tek ikincil kremasyon örneği iki erkek için, iki khytra urne gömüden birinin bir erkek diğerinin ise bir kadın birey için kullanıldığı saptanmıştır.

Bu dönemde en fazla kullanılan urne formu olan amphoralara buluntusuz 5 gömü yapıldığı belirlenmiş, bunlardan 4'ünün kadın olduğu saptanmıştır.

Bu dönemde yapılmış olduğu belirlenen ve içinde buluntu ele geçen mezar sayısı ise 22'dir. Bu mezarlardan dördünün çoklu gömü içerdiği belirlenmiştir. İki kadın bireye ait inhumasyon gömü kalıntılarının bulunduğu bir pithos mezarla, bir kadın ve bir çocuk bireyin birlikte ele geçtiği bir birincil kremasyon, bir khytra-urne, bir de silo içi mezar; çoklu gömü içeren örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arkaik dönemde mezar buluntusu içeren ve hem bir kadın hem de bir çocuk gömüsü içeren toplam üç adet mezarın tümünde, mezar buluntusu ele geçmiştir. Tekil kullanım görmüş mezarlardan 9'unun bir erkek, 9'unun ise bir kadın için kullanılmış olduğu belirlenmiştir.

Ek B'de sf. 350'de görülen 14 nolu grafikte, mezar buluntularındaki çeşitliliğin, bir önceki dönemle karşılaştırıldığında artmış olduğu görülmüştür. Bu dönemde sayıca en fazla tekrarlanan mezar buluntusunun kaplumbağa kabukları olduğu görülür. Bunlar, Diyarbakır Bismil'deki Kavuşan Höyük'te bulunmuş olan ve Post Assur dönemine tarihlendirilen bir silo mezarda bulunmuştur. Farklı boyutlarda toplam 21 adet su ve kara kaplumbağasına ait olan kabukların, bir kadın ve bir çocuk iskeletinin çevresine adeta yerleştirilmiş gibi görüldüğü belirtilmiştir. Başının hemen yanında kırık bir fibula ele geçen çocuğun hemen altından, ayağında bir halhalı bulunan bir kadın iskeleti ele geçmiştir (Kozbe, 2009, ss. 177-178).

Kozbe (2012, s.120), 4 adeti kara, 17 adeti ise su kaplumbağasına ait olan kabukların, çoğunluğunu su kaplumbağalarına ait kabukların oluşturması nedeniyle, bunların burada bulunma durumlarının kaza ya da tesadüf sonucu değil, bir ölü gömme geleneği ya da kütle bağlantılı olarak bir anlam taşıyor olabileceği yorumunu yapmıştır. Silonun dip kısmında yüzükoyun yerleştirilmiş çocuk iskeletinin hemen altındaki kadın bireyin ise silonun cidarına uygun biçimde, yarı hoker pozisyonunda gömüldükleri aktarılmıştır.

Burada akla, yine Diyarbakır'daki Bismil'e bağlı Ziyarettepe'de bir ev tabanında ortaya çıkarılan, yüzüstü gömülmüş olması nedeniyle de dikkat çekici ve ünik olarak nitelendirilen erişkin bir erkeğe ait olduğu belirlenmiş Geç Assur gömüsü gelmektedir. Bu durumda, aynı bölgede ve birisi Geç Assur diğeri Post Assur olarak adlandırılmış

olan neredeyse aynı süreçte yüzüstü gömünün görüldüğü iki mezarın varlığının belirlenmiş olması, bu tarz gömünün tesadüf olarak yapılmış olma ihtimalini yok etmese bile, görece zayıflatmaktadır.

Silo gömüde yüzüstü gömülen çocuk bireyin yanında yarı hoker pozisyonda gömülmüş olduğu aktarılan kadın gömünün varlığı ile, Ziyarettepe’de yüzüstü gömülen erkek bireyin birlikte değerlendirilmesi, iki farklı cinsiyet için farklı bir uygulamanın söz konusu olabileceğini akla getirir. Ayrıca çocuğun cinsiyetinin erkek olabileceğini ileri sürmenin de mümkün olabileceği bu durumda; bu önerilerden başka, az sayıda bile olsa cinsiyeti belirlenmiş olan bireylerin değerlendirildiği arkeolojik çalışmalarda, yapılan yorumların ne derece zenginleştirilebileceği verisi de göz ardı edilmemelidir.

Burada yarı hoker pozisyonda gömülen kadının, Kütahya’daki Aizanoi’da yarı hoker gömüldüğü ve diğer bireylerle aynı kotta ancak farklı bir şekilde yerleştirildiği için dışardan, yani farklı bir gömü kültüründen olabileceği savunulan kadın bireyi akla getirmesi de mümkündür (Bakınız Ek-A, s. 340). Ancak Geç Hellenistik döneme tarihlendirilmiş olan Aizanoi gömüsünün Doğu kökenli bir kadın olabileceğini savunmak, bu geleneğin neredeyse beş yüzyıl boyunca korunmuş olduğunu savunmak olur ki, bu da aslında M.Ö. 5. yy’dan M.S. 2. yy’a kadar devam ettiği antik dönem yazılı kaynaklarıyla belirlenmiş olan (Stevens, 1991, s. 215) “Kharon obolü” geleneğinin görüldüğünden daha kısa bir zaman dilimine tekabül eder.

Cinsiyeti belirlenmiş bireyler içeren Arkaik dönem mezarlardan ele geçtiği belirlenmiş sayıca ikinci sırada yer alan buluntular, 8’er adet ele geçen fibulalar ile alabastronlardır. Fibulaların tamamı kadın gömülerinden ele geçmiş; alabastronların ise 5’i kadın, 3’ü erkek bireylerin yanına bırakılmıştır. Mezarlarda en fazla ele geçmiş olduğu belirlenmiş olan bir diğer buluntu grubu, toplam yedi örnekle temsil edilen kaselerdir. Bunlardan 4’ü kadın, 3’ü ise erkek gömülerinden ele geçmiştir. Toplam dört örnekle temsil edilen aryballos formunun 3’ünün kadın, birinin ise bir erkek gömüsünden ele geçtiği belirlenmiştir. Hem kadın hem de erkek bireylere bırakılmış oldukları belirlenen son seramik form grubu amphoralar olup, bunların birer kadın ve erkek birey için bırakıldıkları saptanmıştır (Bknz. Ek B, Grafik 17, s. 353).

Ağırşak, kandil, khytra, kothon, lekythos, makaralı tabak, tabak gibi seramik buluntuların, yalnızca kadın mezarlarından ele geçmiş olduğu belirlenmişken; yalnızca erkek bireylere bırakılmış tek seramik kap formunun metal taklidi phiale olduğu saptanmıştır. Bronz halka, bronz küpe, bronz iğne, gümüş boncuk, gümüş kolye ucu ve halhal, yalnızca kadın gömülerinden ele geçen metal buluntular iken, demir mızrak ucu ve demir tekerlek buluntuları, yalnızca erkek mezarlarından ele geçmiştir (Bknz. Ek B, Grafik 17, s. 353).

Arkaik dönemde Antandros'ta hem metal hem de seramik buluntular açısından en fazla çeşide sahip gömülerin ikisinin de aşık kemiği içeren birincil kremasyon gömüsü olduğu belirlenmiştir. Bu iki gömünün de kadın bireylere ait olması, dikkat çekicidir. Aşık kemiğinin bulunduğu birincil kremasyon gömülerin birinde 160 adet âşık kemiğinin yanında tam olarak korunmuş 2 iğ biçimli alabastron, 3 bronz küpe, 1 scarabaeus, bronz obje, Korinth alabastronu, Korinth kothon, dinoid ağızlı bir çanak, ağız kenarında makara eklentili tabak, 2 gümüş boncuk, üzüm salkımı formunda gümüş bir kolye ucunun da bu ateşe atıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu mezarın hediyelerinin, podyumun kısmen mezar üzerine oturmuş olmasından dolayı, eksik olarak ele geçirilmiş olabileceği de belirtilmiştir (Polat ve Polat, 2005, ss. 94-98).

Bu mezarda buluntuların çeşitliliğinin yanı sıra ithal malzemelerin bolluğu da dikkat çeker. Korinth malları ile birlikte, nekropol alanında bulunan tek skarabeus örneğinin bu mezarda görülmesi, bu dönemde kentte Mısır etkisinin görüldüğünü kesin olarak ispatlamasa bile, en azından yerleşimde Mısır zevkine sahip ve bu malzemeye erişimi mümkün olmuş bir bireyin varlığını savunmamıza olanak verir.

Gümüş malzemelerin yanında ithal mallara da ulaşım imkanı olduğu görülen mezar sahibinin çevresindeki yakınları ya da gömü işlemi sırasında devreye girmiş kişiler tarafından, bu malların bir daha kullanılmamak üzere, mezara bırakılmış olması önemlidir. Bu durum, geride kalanlar için mezara konmuş bu buluntuların yerini tutabilecek diğer malzemelerin varlığını akla getirmekte ve bu bireyin ekonomik açıdan değerlendirilirken diğer gömülerden farklı bir yerde tutulmasına neden olmaktadır.

Aşık kemiğinin bulunduğu birincil kremasyon gömülerin diğerinde de kemikler ile birlikte, buluntuların da yanık alan içinde dağınık olarak ele geçtiği belirlenmiştir. Aşık kemiği ile birlikte mezarda bronz bir halka, kuşlu kase parçaları, gri hamurlu küçük alabastron parçası, beyaz astarlı amphora parçaları, kemik bir obje, gümüşten yılan şeklinde bir obje ve çok sayıda farklı forma sahip kap parçasının ele geçtiği aktarılmıştır (Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi).

Kremasyon işlemi için, kullanılacak odunu ve kremasyon işleminin yapılabilmesi ve sıcaklığın korunabilmesi ya da kremasyon sonrasında ateşin söndürülerek kemiklerin toplanması işlemi için de görevli olan kişiler bulunuyordusa, bu koşulları sağlamak gereklidir. Bu durumun, kremasyon uygulamasının maliyetini daha da arttırmış ve bu uygulamanın diğer mezar tiplerine oranla daha pahalıya mal olmasına neden olmuş olabileceği belirtilmiştir (Yıldız, 2006, s. 119).

Dolayısıyla bir önceki örnekte olduğu gibi, farklı materyallerden yapılmış farklı malzemelerin bulunması bir yana; birincil kremasyon uygulamasının kendisinin başlı başına bu ihtiyacı karşılayabilecek ekonomik koşullara sahip olan bireyler için yapılabileceğini öngörmemizi gerektirir.

Mezar buluntusu ele geçmemiş olan mezar tipinin en yoğun sıklıkla urnelerde karşılaşıyor olması, kremasyon uygulamasının tek başına maliyetli bir uygulama olması nedeniyle, kişilerin başka bir buluntuya gerek görmediğini akla getirir. Ancak mezarlara bırakılan eşyaların her zaman ekonomik olarak çok kıymetli olmadığı bulgusu, bu fikri geçersiz kılar.

2.5.3. Klasik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi

Bu döneme ilişkin Sardes, Ainos ve Antandros'tan olmak üzere toplam 13 adet mezarda cinsiyeti belirlenmiş bireyler değerlendirilmiştir. Çoklu gömüler nedeniyle 8 kadın 11 erkek olmak üzere toplam 19 birey incelenmiştir. Araştırmacıları tarafından tanımlanmış olan mevcut gömülerden iki stroter ve bir basit toprak gömüde, mezar buluntusuyla karşılaşılmadığı aktarılmıştır. Buluntu içermeyen gömülerin tamamının,

erkek bireylere ait olduğu belirlenmiştir (Başaran ve diğ., 2017, ss. 35-41). Bu döneme ait mezarlarda ele geçen bütün kadın gömülerine ise en az iki tip buluntunun ölüye eşlik ettiği ortaya çıkmıştır (Bknz. Ek-B, s. 354).

Klasik dönem, her iki cinsiyete ait bireylere de benzer buluntuların eşlik ettiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunun nedeni, mezarlarda her iki cinsiyete ait bireylerin birlikte bulunması ve buluntuların kime ait olduğunun net olmaması nedeniyle, çoklu gömülerde karşılaşılan buluntuların her iki cinsiyet için de kaydedilmiş olmasıdır. Bununla birlikte, bazı seramik formlarında belirli bir cinsiyet lehine farklılığın olduğu görülebilmektedir. Örneğin, amphora, alabastron ve lekythos formlarının tamamında, erkek bireyler lehinde fazlalık dikkati çeker (Bknz. Ek-B, s. 354).

Klasik dönem içinde yine erkek gömüleri lehinde sayı çokluğuna sahip olan tek buluntu grubu, strigilistir. Demir ya da bronz, hangi tür malzemeden yapıldığına bakılmaksızın tek grup altında toplanan toplam 5 strigilisten 4'ü, erkek bireylerle birlikte ele geçmiştir.

Bunun dışında bronz halka, ağırşak, tuzluk ve tek kulplu testi olarak adlandırılan buluntular, yalnızca kadın bireylerle birlikte ele geçmişken; seramik kap formlarından amphoriskos ve kase ile seramik boncukların, her iki cinsiyet için aynı sıklıkta buluntu olarak kullanıldıkları belirlenmiştir. Metal buluntularda da benzer şekilde bronz ayna, bronz sikke ve çiviler, her iki cinsiyet için aynı sıklıkta belgelenmiştir.

Bu dönemde, mezar tiplerinin değerlendirildiği bölümde de bahsedildiği üzere, gömü gelenekleri açısından dikkat çekici bir uygulamanın varlığı ortaya çıkmıştır. Antandros antik kentinde bulunan ve Klasik dönemde kullanılmış oldukları belirlenen toplam 8 taş lahit mezardan üç örnekte (60, 68 ve 194 nolu taş lahitler), diğer buluntularla birlikte, lahitteki bireylerin ayak ucuna gelecek şekilde, birer amphora koyulduğu belirlenmiştir. Biri baş diğeri ayak ucunda bulunan amphoralardan ikisinin ise, ayrı mezarlarda erişkin erkekler için urne kabı olarak kullanıldıkları belirlenmiştir (Polat ve Polat, 2003, ss. 456-457; Polat, Polat ve Yağız, 2006, ss. 50-52; Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi). Bu erişkin erkeklerin urnelerinin kadınların bulunduğu

taş lahitlerden, üstelik de lahtin belli bir yerinde bırakılmış olarak bulunması, yalnızca tesadüfî bir benzerlik olarak değerlendirilebilir. Ancak benzer özelliklerin sekiz örneğin üçünde aynı şekilde tekrar etmiş olması, bu durumun gelenekselleşmiş yerel bir uygulamanın göstergesi olma olasılığı taşıması açısından da ele alınabilir (Yıldız, 2006, s. 121).

Bir önceki dönemde, nekropolün seramik ve metal buluntuları açısından en çeşitli buluntularına sahip mezarlarında ele geçen aşık kemikleri ile, bu dönemde de karşılaşmıştır. Antandros'ta ele geçmiş olan ve içerdiği iskeletlerin cinsiyetleri belirlenmiş olan yalnızca bir taş lahit mezarda, bir kadın ve bir erkek için kullanılmış olduğu anlaşılan 194 No.lu mezar olarak isimlendirilen lâhitte, aşık kemiği ile karşılaşmıştır. Bu mezarda, daha önce görülmemiş bir biçimde, kapağın başucu ve ayakucu bölümleri yontularak üstüne çerçeve şeklinde, birbirine kenetlerle tutturulmuş blokların yerleştirilmesi, araştırmacılar tarafından dikkat çekici bulunmuştur. Lahitte iskeletin yanı sıra, ayakucuna yerleştirilmiş amphora urnanın yanı sıra, alabaster taşından bir alabastron, bronz bir ayna, bronz bir sikke, aşık kemiği, boncuklar ve çiviler ele geçtiği belirtilmiştir (Polat, Polat ve Yağız, 2006, ss. 50-52). Antandros antik kentinde bu çalışma kapsamında değerlendirilmiş olan Klasik dönem taş lahilerinde, ortalama 3 tip mezar buluntusuyla karşılaşılırken, bu mezarda urna ile birlikte 7 tip buluntunun varlığı, aşık kemiğinin buluntu türü ve sayısı anlamında zengin olarak tanımlanabilecek mezarlarda var olduğu savının desteklenmesinde, anlamlı görünmektedir.

Klasik dönemde buluntu gruplarının cinsiyetler açısından değerlendirilmesinde, Geometrik dönemde görülene benzer bir örüntünün mevcut olduğu söylenebilir. Yani bu dönemde erkekler, Arkaik döneme nazaran mezar buluntusu konusunda avantajlı pozisyonda görünmektedirler (Bknz. Ek B, Grafik 18, s. 354).

2.5.4. Hellenistik Dönemde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi

Hellenistik dönemde kullanılmış olduğu saptanmış olan mezarlar, Anadolu'daki toplam 12 farklı gömü alanından ele geçmiş olmaları nedeniyle hem dağılım oranı hem mezar sayısı (toplam 57 mezar), hem de 33 kadın 33 erkek bireyin ele alınarak oluşturulduğu örneklem grubunda, cinsiyetlerin temsil edilme oranları ile (% 50), bu çalışmadaki en sağlıklı veri setini oluşturmuştur. Ayrıca Ek B sf. 350'deki Grafik 14'ten ve Sf. 355'deki Grafik 19'dan da takip edilebileceği gibi; Hellenistik dönem, tez kapsamı içinde tüm dönemler içindeki en fazla sayıda buluntu tipinin mezarlarda mevcut olduğu saptanmış olan dönemdir.

Bu dönemde cinsiyeti belirlenmiş bireyler içerdiği saptanmış olan 57 tekil gömünün bulunduğu ve her iki cinsiyetten 30'ar bireyin mezar buluntuları açısından değerlendirilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü her iki cinsiyetten 3'er bireyin gömüsünde de buluntuya rastlanmamıştır. Buluntusu olmayan bireylerin tamamının tekli gömü olduğu ve erkeklerde bir taş sanduka, bir basit toprak gömü ve bir stroter mezarın; kadınlarda ise bir basit toprak gömü, bir taş lahit ve bir amphora formunda urnenin bu bireyler için tercih edilmiş olan gömü tipleri olduğu belirlenmiştir.

Aizanoi'da ele geçmiş olan ve basit toprak gömüsü ile bir kadın bireyin yarı hocker tarzda yapılmış olan gömüsüne benzer şekilde, Antandros'ta bu dönemde bir taş lahit içinde yine yarı hoker biçiminde yapılmış gömünün de bir kadına ait olması dikkat çekicidir. Ancak bu mezar içinde bir skyphos kulbu, yanmış bir ağırşak ve deniz kabuklarının bulunduğu belirtilmiştir (Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi).

Ayrıca bu dönemde urnelerle birlikte, çoğu kez de kapak olarak kullanılmış, kaselerin mezar buluntusu olarak ele geçtiği belirlenmiştir. Burdur'daki Sagalassos'ta, İzmir'deki Nif (Olympos) Dağı'ndaki Karamattepe'de ve Balıkesir'deki Antandros'ta, farklı formların kullanılmış olduğu urnelerin yanında kaselerin de birlikte yer aldığı görülmüştür (Waelkens, Harmankaya ve Wiaene, 1988, ss. 272-273; Tulunay, 2009, ss. 389-396; Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi).

Hellenistik dönemde ele geçmiş olan mezar buluntularına bakıldığında, en sık karşılaşılan mezar buluntusunun sikke olduğu görülür. Antandros'ta ele geçmiş olan ve başka yerde yakılıp nekropolde üstü stroterle kapatılarak yapılmış bir mezarda bulunan örnek dışındaki (Polat, Polat, Yağız, Küçük ve Zunal, 2007, ss. 464-465) sikke buluntuların tamamı, inhumasyon gömü içeren taş sanduka, taş lahit, oygu tekne, stroter ya da basit toprak gömülerden ele geçmiş; bununla birlikte Antandros dışındaki Hellenistik döneme tarihlendirilmiş hiçbir urnede ya da birincil kremasyon örneğinde, sikke ile karşılaşılmamıştır. İnhumasyon gömülerde her ne kadar erkek bireylerde daha sık karşılaşılmış olsa da, bu buluntu grubunun her iki cinsiyet için de kullanılabildiği belirlenmiştir.

Sikkenin ele geçtiği her gömü alanında (Erzurum'daki Sos Höyük, Tekirdağ'daki Harekattepe, Çanakkale'deki Parion, İzmir'deki Karamattepe ve Balıcaoluk'ta) aynı durumun tekrar ediyor olması, dikkat çekicidir. Ayrıca toplu bir biçimde değerlendirilmiş olan İzmir'deki Şaşal Nekropolü'nde de yalnızca inhumasyon gömülerle birlikte sikkelerle karşılaşılması, "Kharon inancı" ile kremasyon uygulamasının bir arada değerlendirilmemiş olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Bir başka deyişle, bedeni ateşle ortadan kaldırılan bireyin, Kharon'un ruhları karşından karşıya geçirmek için talep ettiği düşünülen sikkeye ihtiyaç duymayacağı düşüncesinin var olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Buna karşın Stevens (1991, s. 224), "Kharon obölü" hakkında yaptığı çalışmada, Cezayir'deki Tipasa'da bulunan nekropolde, M.S. 1. ve 2. yy gömülerinde sikke ile karşılaşma sıklığının kremasyon gömülerde neredeyse % 50'lere yaklaştığını aktarmıştır. Dolayısıyla, Antandros örneği de akılda tutularak, daha çok kremasyon gömü örneği ortaya çıkarılana kadar, yukarıda önerilen böylesi bir inanca ait farklı bir yorumun, yalnızca Anadolu'daki bazı yerel uygulamalar için geçerli olabileceği, öne sürülebilir.

Sikkelerden sonra hem kadın hem de erkeklerde ele geçmiş olduğu belirlenmiş en dikkat çekici grubu, farklı tipteki örneklerinin bir başlık altında toplandığı kaseler grubunun oluşumuş olduğu görülür. Erkek lehine sayı çokluğuna sahip bu grubu, yine

seramik grubundan unguentarium ve amphora formları ile metal grubundan strigilis ve altın alınlık grubu takip eder (Bknz. Ek B, Grafik 19, s. 355).

Her iki cinsiyette de görülen, ancak bu kez kadınların mezarlarında bulunma sıklığı fazla olan buluntular ise ağırşak, bronz ayna ve gümüş sikkelerdir. Diğer buluntu ve buluntu grupları, her iki cinsiyette aynı rastlanma sıklığına sahiptir. Yalnızca kadınlarda ele geçmiş olan buluntular genellikle kemik, bronz, gümüş veya altından kolye, küpe ya da bilezik gibi takılar, bronz kozmetik buluntuları ya da alabastron ve lagynos formundaki seramik buluntulardır. Yalnızca erkeklerde ele geçen buluntuları ise balık tabağı, krater, khytridion gibi seramik buluntular, cam kase ve çiviler olarak sıralamak mümkündür. Yine yalnızca erkeklerde gümüş ve altın yüzük buluntusu olması ve kadınlardan hiç yüzük ele geçmemiş olması dikkat çekicidir. Ancak bulunmuş olan yüzük sayısının az olması durumu, bu yargıyı değiştirebilecek güçlü bir koşul olarak göz ardı edilmemelidir (Bknz. Ek B, Grafik 19, s. 355).

2.5.5. Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Görülen Mezar Buluntularının Cinsiyet Faktörüne Göre Değerlendirilmesi

Bu çalışma içinde en az sayıda mezar ve birey sayısının değerlendirildiği ikinci dönem olan Roma Erken İmparatorluk dönemi, bu çalışmada toplam 3 farklı gömü alanından elde edilmiş 5 mezar ve 8 bireyle temsil edilmiştir. Çoklu gömülerin yapılmış olduğu tüm dönemlerde görüldüğü gibi, bu dönem mezarlarında da mezar buluntularının tamamı, her iki cinsiyet için de ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Bu durum sonucunda, önceki dönemlerde erkeklerde yoğun karşılaşılan striilis ve kadınlarda daha fazla sıklıkta görülen tek kulplu testi başlığı altında ele alınan seramik kapların, bu döneme ilişkin grafikte iki cinsiyet için eşit sıklıkta görüldüğü olgusu, örneklem sayısının azlığı nedeni ile yanıltıcı olabilir (Bknz. Ek B Grafik 20, s. 356).

Bununla birlikte bronz sikkelerde bu kez kadınlar lehinde sayı fazlalığı mevcuttur. Hellenistik dönemde olduğu gibi bu dönem için de, bir örnekte “Kharon obolu” tanımlaması kullanılmış olduğu görülür (Bknz. Ek A, s. 311). Stevens (1991, s. 215), Yunan ve Latin edebiyatında M.Ö. geç 5. yy’dan M.S. geç 2. yy’a kadar, ölen kişinin ağzına, kayıkçı Kharon’un onu ölümler dünyasındaki Styks ya da Akheron

nehirinden geçirmesi için ödeme olarak bir sikke koyma geleneğinin bahsedildiğini aktarmıştır. Bu geleneğin Anadolu’da da benzer zaman dilimi içinde görülmesi, güçlü kültürel etkileşimin yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bazı buluntuların ise yalnızca kadınlarla birlikte geçtiği belirlenmiştir. Örneğin cam şişe buluntusu kadın bireyin tekli ya da bir erkek bireyle birlikte bulunduğu 3 gömü alanındaki 5 mezarın (soyulmuş bir oda mezar içinden geldiği belirtilen çok sayıda cam parçası da cam şişe bulgusunun delili kabul edilecek olduğunda) tamamında görülmüş olması anlamlı görünmektedir. Ayrıca bronz ayna, bronz küpe, kemik iğne ve cam kase buluntularının da yalnızca kadın bireylerle birlikte ele geçtiği belirlenmiştir (Bknz. Ek B Grafik 20, s. 356).

Bu buluntular değerlendirilirken Şaşal Nekropolü’nden elde edilen veriler de konuya dahil edildiğinde, ortaya çıkan resim biraz daha netlik kazanmaktadır. Buna göre 22 örnekle temsil edilmiş olan taş sanduka tipinde, tekli gömülerin buluntu açısından daha zengin olduğu ve buluntuların genellikle kadın iskeletlerinde görüldüğü belirlenmiş, erkek gömülerinde ise ya az olduğu ya da olmadığı saptanmıştır. Ancak sikkenin iki cinsiyet grubunda da bulunduğu saptanmıştır. Toplam 13 bronz sikke, 4 seramik kap, 3 figürin, 2 unguentarium, 2 gümüş ayna, 1 altın 1 bronz yüzük, 1 bronz saç tokası, 1 demir halka, 1 kemik iğne, boncuklar ve sandaletlerde kullanılan demir çivilerin mezar buluntusu olarak bırakıldığı belirtilmiştir.

38 örnekle temsil edilen stroter tipi gömüde ise 7 mezar dışındaki tüm mezarlarda tekli gömü yapılmıştır. 3 bronz sikke, 2 altın küpe, 1 altın yüzük, 1 demir 1 metal iğne, 1 kase, cam boncuklar, altın kaplı seramik boncuklar ve bronz diademe ait yapraklar mezar buluntularıdır. Diadem ve altın kaplı boncuklar dışındaki buluntuların tamamının kadın mezarlarından ele geçtiği saptanmıştır.

Şaşal Nekropolü’nde belirlenmiş olan son mezar tipi basit toprak gömülerdir. Toplam 8 mezardan 3’ünün buluntu içerdiği belirtilmektedir. Kadınlara ait bu mezarlardan 2 bronz sikke, 1 kandil, 1 unguentarium, 1 gümüş ayna ile 1 kırmızı 1 mavi-yeşil renkli yüzük bulunduğu aktarılmıştır (Erdal, Eroğlu, Erdal ve Büyükkarakaya, 2002, ss. 1-10).

Bu çalışmada ele alınan bu döneme ait mezarlarla şaşal Nekropolü'nden elde edilen veriler birlikte değerlendirildiklerinde, bu dönem için buluntular açısından tutarlı bir resim ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Bu dönemde Anadolu'da yapılmış olduğu belirlenen gömülerde, Arkaik dönemde de gözlemlendiği gibi, mezar buluntularında kadınlar lehine görece bir zenginliğin yansıtılmış olduğu belirlenmiştir.



BÖLÜM 3: ÖLÜM RİTÜELLERİNE İLİŞKİN EPİGRAFİK VERİLERDE KADIN

Bu bölüm, M.Ö. 1. Binde Anadolu’da ölü gömme gelenekleri ışığında kadının toplum içindeki rolünün ortaya çıkarılmasında yazılı eserlerin incelenmesi gerekliliğine dayanılarak hazırlanmıştır. Bu nedenle belli bir dönem içinde toplumun belli bir kültür seviyesini yansıtan filozof, şair ya da ozanların eserlerinde kadına yaklaşımlarını değerlendirmek ve yorumlamak, bu bölümün temel amacını oluşturmuştur.

Ölü gömme uygulamalarını konu edinen çalışmalarının çoğunda, özellikle de betimlemeleri ve sosyal statü belirtme potansiyelleri açısından karşılaştırma materyalleri olarak, pekçok çalışmanın öznesi olarak ele alınmış olan mezar yapıları ve steller, bu tez çalışmasında değerlendirmeye alınmamıştır. Bunun nedeni, mezar yapıları ve stellere ilişkin yapılmış araştırmalar incelendiğinde, bazı kaynaklarda ya betimlemelerin ya da yazıtların gömünün özgün kullanıcılarına ilişkin olmadığına, yani ikincil kullanıma ilişkin örnekler nedeniyle ortaya çıkan karışıklıkların varlığına ilişkin açıklamalarla karşılaşmış olmasıdır (Margariti, 2010, ss. v-vi). Bir başka deyişle, beklenmedik bir ölüm karşısında yapılması planlanan değil, yapılmak zorunda kalınan gömülerin kullanımıyla açıklanmaya çalışılan durumlardan bahsedilmektedir (Örneğin Rose, 2007, ss. 252-257; Dusiñberre, 2017, ss. 185-186). Bu konu ile ilişkili bir diğer eleştirel yaklaşım ise, “gözü kalıntıları üzerinde bir aracı olarak işlev gören mezar taşlarının her zaman gerçeğı değil ideal olanı da yansıtabildiğini savunan” araştırmalarla dile getirilmiştir (Oliver, 2001, ss. 71-72; Hope, 2001, s. 181).

Bu eleştiriler ile birlikte, yapılan araştırmalarda mezar anıt/yazıtlarının çalışılma amacı nerdeyse yalnızca buluntu yerlerine, boyutlarına, yazı karakterlerine ya da betimlemelerine göre tarihlendirilme problemine yönelik olmuştur. Bu araştırmalarda yaş ve cinsiyet bilgilerinin mevcut olmaması nedeniyle, demografik açıdan yeterli netlik içermeyen mezar sahibi stel ilişkisi durumları, bu çalışmanın yazarı tarafından stellerin konu dışında bırakılma sebeplerinden bir diğeri olarak bildirilmelidir. Bu çalışmada, insan tarafından yapılmış olduğı için, yaratıcısının belli duygu ve inançların izlerini taşıyan mezar taşı ve yazıtları gibi görece yanlı kültürel kanıtlar değil, mezara bırakılan

buluntular gibi, ölü gömme kültürü içindeki tercihleri gelenek içinde yorumlandığı şekliyle daha tarafsız olarak aktaran kanıtlar tercih edilmiştir.

Mezar anıtları ve stellerinin dışında, kadınların sosyal hayattaki pozisyonlarının ortaya konulmasında sıklıkla başvurulmuş kaynaklar olan ve çoğunlukla yaşam şeklinin düzenlenmesinde rol oynayan yazılı kanunlar da, bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Zira kadının toplum içindeki yeri konusunda ele geçmiş olan hem yazılı Yunan kanunları (Cantarella, 1987, ss. 38-52; Pomeroy, 1995, ss. 32-48; Just, 2000; Tetlow, 2005) hem de Yakın Doğu kültürlerindeki yazılı kanunları (Seibert, 1974, ss. 11- 52; Ide, 1982, ss. 13-92; Lesko, 1989; Reese, 1999, ss. 11-73; Tetlow, 2005) içeren çeviri ve çalışmaların fazlalığı, konuya ilişkin yeterli bilgiye ulaşmayı mümkün kılmakta ve fazla yoruma yer bırakmamaktadır.

Bu nedenle yukarıda bahsi geçen bu malzemeler dışında, daha az çalışılmış olan ve daha fazla yoruma imkân tanıyan, ait oldukları toplulukların düşünce yapılarının yansımaları olarak daha toplumsal nitelik taşıyan ve günlük hayatın yansıması olarak değerlendirilebilecek, tiyatro oyunları dikkate alınmıştır.

Bu epigrafik veriler ele alınırken, her antik yazar için aynı araştırmacının çeviri çalışmasından faydalanılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde, eserin çevirisi sırasında kelimeler yorumlanırken ortaya çıkması muhtemel olan ve bu nedenle çevirmen tercihi farklılığından kaynaklanabilecek olası tutarsızlıkların, bir miktar da olsa önüne geçilebileceği düşünülmüştür. Yine aynı amaçla, bu bölümde incelenen eserlerin Türkçe olmayan tüm kopyaları, bu tezin yazarı tarafından tercüme edilerek yorumlanmıştır.

Bu çalışmada epigrafik eserlerin gömü ritüellerine ve kadına dair içerdikleri her türlü bulgu, üç başlık altında değerlendirilmiştir: 1. Söylenceler, 2. Tragedyalar ve 3. Komedyalar. Bölümün sonunda tüm eserlerin değerlendirilmesi aşamasında, tezin kapsamını oluşturan zaman aralığında kültürel hayata dair eserleri öne çıkan bazı antik yazarlardan da alıntılar yapılmıştır. Bu şekilde yorumların daha sağlıklı değerlendirilebilecekleri düşünülmüştür.

3.1. Söylenceler

Tarihsel sürecin açıklanmasında söylencenin, hiçbir zaman sağlam bir taban oluşturmadığı söylenegelmiştir. Aslında bu eleştirel yaklaşımın söylenceye değil, yalnızca araştırmacılar tarafından söylencelerin ele alınış biçimine yüklenebileceği düşünülebilir.

Bachofen (1997)'in *Söylence, Din ve Anaerki* adlı eserinde, söylencelerin geçerli oldukları dönemlere ilişkin bilgi verme potansiyellerinin varlığı hakkındaki yorumu, bu çalışmanın ele alınma şeklini dile getiriyor olması nedeniyle, son derece aydınlatıcı görülmüştür. Bu yoruma göre: "... (Kültürlerdeki)⁵ değişiklikler çoğunlukla yeni düşüncelerin bilinçdışı eyleminden kaynaklandığı için; söylence, dönüşümleri içinde insanların gelişiminde yer alan evrelerin canlı bir anlatımı, ...bu insanların yaşamındaki dönemlerin güvenilir bir yansıması olur...Çok biçimli olabilen ve dış görünüşünde değişiklik gösteren söylence bile, durağan yasaları izler ve herhangi bir tarihsel bilgi kaynağı kadar kesin, güvenilir sonuçlar verebilir..." (Bachofen, 1997, ss. 103-104).

Gould (1980, s.5), insan toplulukları içinde kadının yerinin söylencelerdeki anlatımlarla ilişkilendirmeye çalışan son zamanlardaki çabaların en ilgi çekici olanlarının, Fransız yapısalcı ekole dâhil olan Vernant, Vidal-Naquet ve Detienne ile Amerikalı analitik psikolog Philip Slater'ın görüşleri olduğunu savunmaktadır. Bu çalışmada da bu görüşün onaylanabilecek bir yorum olduğu belirlenmiş, gerçekten de pek çok araştırmada bu isimlerden özellikle de ilk ikisiyle sıklıkla karşılaşmıştır.

Gould, bu araştırmacıların metodolojik olarak ayrı kutuplarda yer almalarına karşın, savlarını yürütmede izledikleri temel fikir yolu ve benzer önermelerde bulunmalarının, özellikle önemli ve dikkat çekici olduğunu belirtmiştir. Araştırmacıya göre Yunanların erkek düşgücüne dayalı söylencesel dünyalarında işaret ettikleri ortak yan, kadın figürünün oldukça olağandışı şekilde öne çıkan bir öge olması, fakat söylenceler içinde oynadıkları rolün daha çok sahip oldukları zıtlıklarla betimlenmesi ve çelişkiler aracılığıyla belirtilmesidir (Gould, 1980, s. 5).

⁵ Yazara ait eklemedir.

Dünya çapındaki mitolojik konulardaki benzerliklerin farklı kültürler arasındaki etkileşimi yansıtabildiği görüşü, çeşitli verilerle desteklenebilir. Mitolojik açıdan görülen kültürlerarası benzerlikler, ilk kez, uzmanlar tarafından Bronz Çağı'ndan sonraki dönemlere tarihlendirilen *Enuma Eliš* ve *Erra* gibi doğulu eserlerin, Yunan edebiyatındaki izlerinin bulunmasıyla fark edilmiştir (Burkert, 2012, s. 146).

Akad destanlarının, özellikle de *Gilgamiş* destanının tercümesi yapıldığından beri, bu eserlerle Homeros destanları arasındaki ve özellikle de *Odyseia*'daki motiflerle benzerliğe işaret eden araştırmalar, çok sayıda yapılmıştır (Burkert, 2012, s. 105). Bunun nedeni, muhtemelen Yunan dünyasının Homeros çağı olarak adlandırılan dönemi ile Doğu etkisinin yarattığı devrimin takip edilebildiği çağın tam olarak örtüştüğünün (Burkert, 2012, s. 146) fark edilmiş olmasıdır.

Örneğin *Gilgamiş*'taki karakterler, yeni bir durumla karşılaştıklarında “kalplerine konuşurlar”: “...Kalbine bakarak konuştu, esasen kendi kendine danıştı...”. Bu kalıbı dolaysız bir anlatım takip eder. Aynı şekilde, Homeros'un kahramanları da kendi “ulu canlı yüreklerine (thymos)”, ya da kendi “kalplerine” konuşurlar (Burkert, 2012, s. 126).

Bir başka benzerlik, *Gilgamiş*'in seyahatlerinde yeni günün her zaman aynı deyimle betimlenmesidir: “...Sabah ışıltısı henüz ağardığında...” . Ve bu deyim, Homeros'un sıklıkla tekrarladığı meşhur dizesini akla getirir: “...Erken doğan gül parmaklı Eos (şafak)...”. Bir anlatının gün gün ilerlemesi doğaldır. Ancak gün doğumu ve batımı için sık sık tekrarlanan deyimler kullanılması ile metin içinde duraklama ve tekrar başlamalar, *Gilgamiş* ve Homeros'ta kullanılan dikkat çekecek derecede belirgin bir [edebi] teknik olarak yorumlanmıştır (Burkert, 2012, s. 126).

Buna benzer bir yakınlık, mitolojik karakterlerde de kendini gösterir. Yunan kültüründe ölümün en korkutucu yanını vurgulayan ve keskin bir değişikliği çağrıştıran ölüm korkusunda vücut bulan, genellikle dişi figürlerdir. Bu figürlerden en fazla bilinenlerden biri, yüzüne bakmaya cesaret edenleri anında taş a çeviren canavar yüzlü *Gorgon* 'dur. Diğer dişi figür ise insanların kanına susamış, kötücül, siyahlara bürünmüş ve korkunç görünümlü *Ker* 'dir (Vernant ve Doueïhi, 1986, s. 54).

Homeros'ta *Ker* için çizilen resim, ölümün eril hali olan iyi huylu *Thanatos*'unkinden tamamıyla farklıdır. *Iliada*'da yıkıcı *Ker*, Akhilleus'un zırhı üzerinde tüm marifetlerini göstermekte ve savaş alanından taze yarasından kan akmakta olduğu halde hala yaşayan ya da ölmüş olan ve hatta yaralanmamış savaşçıları bile, alıp ayaklarından sürüyerek onları felakete götürmektedir. Üzerinde her zaman omuzlarında götürdüğü insanların kanlarının bulaşmış olduğu bir pelerin bulunmaktadır (Hom., *Iliada* 18, 535). *Iliada*'da Patroklos'un ruhu aniden Akhilleus'a görünmekte ve onun payına düşen ölüm yazgısının "kendisini yutmak için gelen korkunç *Ker*'in elinden" olacağını aktarmaktadır (Hom., *Iliada* 23, 78).

M.Ö. 7. yy'da yaşamış olan Sappho, çocukları korkutmak için kullanılan dehşet verici *Gello*'dan bahsetmiştir. Söylendiğine göre *Gello*, küçük çocukları kaçırıp yediği düşünülen bir figürdür. Bu figürün izleri, günümüze kadar ulaşmıştır. Yunanlar "Gello" adını, şeytani gülümseme (*gelan*) ile ilişkilendirmişlerse de, kelimenin ne yazılışı ne de anlamı tam olarak bununla örtüşür. Öte yandan *Gallu*, Sümer-Akad kötü ruhlarının en ünlüleri arasındadır. Assur araştırmacıları, her iki adın benzerliğine uzun süreden beri işaret etmekte ve Yunanca *Gello* olarak bilinen figürün Mezopotamya'dan alındığını ileri sürmektedirler. Sappho'nun bu adı kullanması, söz konusu bu aktarımı en geç M.Ö. 7. yüzyıla tarihler (Burkert, 2012, s. 88).

Bir başka dehşet verici figür olan *Lamia*, *Gello*'dan daha da popülerdir. Arkaik dönemde Stesikhoros tarafından bahsedilmiş ve modern folklorda da yerini korumuştur. Yunan mitolojisinde *Lamia*, grotesk, itici ve aşırı derecede çirkindir. Ancak standart bir Yunan betimlemesi yoktur. Çocukları kaçırmayı, hatta annelerinin karnından çalması, *Lamia*'nın karakteristik özelliğidir (Burkert, 2012, s. 88).

Lamia, özellikle de bu bağlamda, doğu kültüründeki dişi demon *Lamaštu*'ya benzemektedir. İsimler arasındaki örtüşme, *Lamaštu*'nun daha önceleri *Labartu* olarak okunması nedeniyle gölgelenmiştir. *Lamaštu*'dan hamile kadınlar, doğum yapmakta olan kadınlar ve annelerin korktuğu; *Lamaštu*'ya karşı, uygun betimlemelerin olduğu tılsımlı tabletlerden bilinmektedir. Bu tür tabletler Mezopotamya'nın çok ötesinde; Ugarit'te, Boğazköy'de, Kargamış'ta ve Zincirli'de de bulunmuştur (Burkert, 2012, s. 88).

Üzerinde Lamaştu'ya benzer bir figür olan bir tılsım ya da mühür ki, üzerinde bir Assur demonu ve Fenike diliyle yazılmış bir yazıt Batı'yla ilişkilere işaret eder; M.Ö. 7. yüzyıl İtalya'sından günümüze ulaşmıştır. Lamaştu'ya benzer demonlar, sonraki dönemlerde, Suriye büyü inançlarında da görülür. Babil ve Yunan dünyası arasında kronolojik bir boşluk yoktur. Yunanca bir metin, Lamia'nın Fenikeli Belos' un kızı olduğunu söyleyerek, onun Semitik kökenli olduğunu teyit etmiştir (Burkert, 2012, s. 89).

Sık sık tartışıldığı üzere, Lamaştu, Yunan dünyasındaki *Gorgon*'la da birçok özellik paylaşır. Her ne kadar Gorgon her zaman cepheden, Lamaştu ise profilden betimlenmişse de, bu iki figür arasındaki çarpıcı benzerlikler şunlardır: Sarkık göğüsler, bir dizin bükülerek yere konulmasıyla betimlenen *knielauf* pozisyonu ve hepsinden de öte, ikonografik yakınlık (Burkert, 2012, s. 89).

Her ne kadar kısıtlı örneklerle açıklanmaya çalışıldıysa da, betimlemelerdeki figürlerden elde edilen verilerden hareketle, Yunan dünyasında kadının kötülüğe daha yakın olduğuna dair bir düşüncenin “hissedilebildiği” ve kötülüğün daha çok dışıl olmasından hareketle, en tarafsız şekilde söylemek gerekirse, kadınların toplum içinde erkeklerden farklı bir yerde konumlandırılmış olduklarını dile getirmek mümkündür.

Yukarıda sözü edilen Burkert (2012)'in araştırmasında olduğu gibi, Doğu kültüründen esinlendiğini savunulan Yunan kültüründe, kadının aldığı rolün, hemen doğusunda bulunan Anadolu bağlamında ele alınarak yorumlanması, bu tezin amaçlarından birini oluşturmaktadır. Kültürel etkileşim konusunun, kültür içinde kadının yerini aydınlatmada farklı bir yaklaşımda değerlendirilebilecek potansiyele sahip olup olmadığını çözümlemek, bu tez çalışmasının temel sorunlarından biridir.

Kadın merkezli bu çalışmada, tragedyalarda kişilik verilen kadınların zihinlerde hangi kültürel altyapıda yer aldıklarını belirlemek için, öncelikle Yunan kültüründe kadın soyunun ortaya çıkışını anlatan “*Pandora Söylencesi*” değerlendirilmiştir.

Her Yunan'ın şu ya da bu şekilde kuşkusuz bildiği Pandora söylencesi, M.Ö. 7. yy'a aittir (Vernant, 2011, s. 55). Mevcut verilere göre, en erken M.Ö. 8. yy sonu-7. yy

başında yaşadığı düşünülen, Boiotialı bir şair olan Hesiodos tarafından ele alınmıştır (Walcot, 1984, s. 40; Vernant, 2011, s. 5). Hesiodos eserlerinde, kadını yaratılışından sosyal yaşamdaki yerine kadar, neredeyse her yönüyle irdelemiştir (Şahin, 2013, s. 1).

Pandora söylencesi ile ilgili bir kitap yazmış olan Vernant (2011), bu söylenceyi açıklamak için, Hesiodos'a ait iki temel metni referans almış; Hesiodos'un ilk şiiri *Tanrıların Doğuşu*'ndaki kimi unsurları, ikinci şiiri *İşler ve Günler*'de de kullandığını belirlemiştir. İlk şiirinde ele aldığı temel sorulardan biri, yeryüzünde neden iki cinsiyetin var olduğu problemidir. Vernant (2011)'a göre bu soru temeldir. Çünkü bu soru aydınlatılmadan, insanın ne olduğu tam olarak anlaşılamaz (Vernant, 2011, s. 7).

Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu* adlı eserinde başlangıçta, yani Kronos'un kâinatın kralı olduğu altın çağda, yeryüzünde kadın olmadığını, bütün insanların o dönemde andres, yani erkek olduğunu anlatır. O zamanlarda doğum ve ölümün olmadığı, insanların tanrılarla birlikte yaşadığı bir düzen söz konusudur. Bu esere göre insanlar tanrılarla birlikte yiyip içiyor; çalışmıyor, yorulmuyor, hastalık ve ıstırap nedir bilmiyorlardı. Tüm nimetlere sahiplerdi, her şey ellerinin altındaydı ve yaşlanmak bilmeyen bedenlere sahiplerdi (akt. Vernant, 2011, s. 10).

Fakat bir süre sonra Kronos ve oğlu Zeus arasında savaş çıkar ve sonuçta Zeus göğün efendisi olur (akt. Vernant, 2011, s. 11). Zeus, insanlarla tanrılarının konumlarının belli olacağı net bir sınır çekilmesi gerektiğine karar verir (akt. Vernant, 2011, s. 12).

Bu amaçla Zeus Prometheus adı verilen bir titana başvurur. Prometheus bazı yerlerde anıldığı gibi bir *philanthropos*'tur, yani bir insan severdir. Zeus'un egemenliği altında ve Olymposlularla işbirliği halinde olan bu titanı en çok rahatsız eden şey, içinde bulunduğu bu düzenin adaletsizliğidir (akt. Vernant, 2011, s. 15). Nitekim Prometheus bu adaletsizliğe karşı çıkmak için Zeus'u kandırması ve insanlığa ateşi vermiş olan titan olarak karşımıza çıkmaktadır. Prometheus'un çaldığı ateşe karşılık olarak yaratıldığından, daha sonra pek çok Yunan yazarın belirteceği üzere kadınlar, erkeklerin başını yakan bir çeşit ateş olarak değerlendirilmişlerdir (Vernant, 2011, s. 39).

Zeus, Mekone'de, yani kurbanların kabulü sırasında, Prometheus'un öküz paylaşımı yapılırken kendini kandırarak küçük düşürmesini ödetmek için, Hephaistos'a

manken bir insan *parthenos*, yani tanrıça üretme görevi verir. Bu insan *parthenos*'un ayırıcı özelliği, ölümsüz bir tanrıçanın dış görünüşüne tıpatıp benzeyen bir görünüşe sahip olmasıdır (akt. Vernant, 2011, s. 34).

Zeus, suni şekilde yaratılan bu mahlûkun bütün kadınların atası olduğunu ilan eder. Yani bütün kadınlar, aslında *Pandora* soyundandır. Metinde ilk kadına Pandora ismi verilir, zira o bütün (pan) tanrıların insanlara ortak bir hediyesidir (dora). Pandora'nın büyüleyici dış güzelliği, aslının tam tersidir. İçinde bir köpek ruhu ve hırsız mizacı barındırmaktadır (akt. Vernant, 2011, s.36).

Hesiodos bunu bir kıyas yardımıyla açıklar: Arı kovanında günün ilk ışıklarıyla kovayı terk edip gün boyunca bal toplamak için çalışan arılarla birlikte, hiçbir şey yapmadan o balı sahiplenen yabanarıları da vardır. Onlar kımıldamadan kovanın dibinde dururlar, hiç çalışmazlar ve yine de her şeyi yerler. İşte insan hayatında kadın, böylesi bir yeri işgal eder (akt. Vernant, 2011, s. 37).

Söylencenin devamına göre Pandora Zeus'un emriyle Epimetheus'un evine yerleşir ve yine Zeus'un ona verdiği kapağı kapalı pithosu beraberinde getirir. Zeus Pandora'ya emrettiğinde bu kapağı açmasını tembihlemiştir. Kapağı yalnızca bir anlığına açıp sonra hemen kapatması gerekmektedir (akt. Vernant, 2011, s. 43).

Uygun bir zamanda Zeus Pandora'dan kapağı açmasını ister ve küpün içinden daha önce var olmayan hastalık, acı, yaşlılık, yorgunluk, yas (Vernant, 2011, s. 44) ile birlikte, doğum ve ölüm gerçeği çıkar. Bir kere doğulduğuna göre büyüyecek, yetişkin olunacak, yaşlanılacak ve nihayet ölünecektir (Vernant, 2011, s. 48). Dolayısıyla kadın, tüm kötülüklerin yanında, daha önce sahip olunan ölümsüzlüğün de kaybına neden olan varlıktır.

Hesiodos'un kadının yaratılışı konusunu bu şekilde işleyişinden başka, Aishyklos da *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı yapıtında, Pandora söylencesinden bahsetmiştir (Erhat ve Eyuboğlu, 2000). Prometheus'un biçim ve dilini inceleyen araştırmacılar, bu tragedyanın M.Ö. 472 ile 458 yılları arasında yazılmış olduğunu ileri sürerler (Erhat ve Eyuboğlu, 2000, s. 5).

Aiskhylos da kadın soyunu, her bir özelliği farklı bir tanrı ya da tanrıça tarafından bahşedilen ve adının anlamı tanrıların hediyesi olan Pandora'ya bağlar. Eserinde Zeus'un kadınları erkeklere baş belası olsun diye yarattığını söyleyen Aiskhylos da, Hesiodos'tan farklı bir yaklaşım sergilememektedir. Aiskhylos, Hesiodos'un anlatımına göre *Pandora* söylencesini şöyle aktarmıştır (Erhat ve Eyuboğlu, 2000, ss. 26-27):

.... (Zeus) Namlı şanlı Hephaistos'u çağırdı hemen:

“Bir parça toprak al, suyla karıştır, dedi,

İçine insan sesi koy, insan gücü koy.

Bir varlık yap ki yüzü ölümsüz tanrıçalara benzesin,

Bedeni güzelim genç kızlara.

Athena, sen de ona el işlerini öğret, dedi,

renk renk kumaşlar dokumasını öğret.

Nur topu Aphrodite, sen de büyülerinle kuşat onu,

istekler, arzularla tutuştur gönlünü.

Yüzgözlü devi öldüren Hermeias, sen de

bir köpek yüreği, bir tilki huyu koy içine.”

Böyle dedi Zeus, onlar da yaptılar dediğini:

Koca Hephaistos, topal tanrı hemen

bir kız biçimine soktu toprağı.

Gökgözlü Athena süslü kuşağını salıverdi beline.

O canım Kharitler ve o güzelim Peitho

Altın gerdanlıklar taktılar boynuna,

Horalar bahar çiçekleriyle donattılar saçlarını,

Hermeias doldurdu göğsüne yalanı dolanı,
uzaktan gürleyen Zeus'un oluyordu istediği.
Ses koydu içine o tanrılar kılavuzu
Ve Pandora adını taktı.
Pandore demek bütün tanrıların armağanı demektir,
çünkü bütün Olymposlular insanların başına bela etmişti onu.
Tanrıların babası kurunca bu düzeni,
Epimetheus'a gönderdi Pandora'yı
kılavuz tanrı Hermeias'la.
Epimetheus unuttu Prometheus'un dediğini:
Zeus'tan armağan alma demişti ona Prometheus,
alırsan, ölümlüleri derde sokarsın demişti.
Armağanı aldı ve alınca anladı
başına bela aldığını.
Eskiden insanoğulları bu dünyada
dertlerden, kaygılardan uzak yaşarlardı,
bilmezlerdi ölüm getiren hastalıkları.
Pandora açınca kutunun kapağını,
dağıttı insanlara acıları dertleri.
Bir tek Umut kaldı dışarı çıkmadık
kapağı açılan dert kutusundan.
Umut tam çıkacakken Pandora kapamıştı kapağı,

böyle istemişti bulutları devşiren Zeus.

O gün bugündür insanların başı dert dolu,

belalar başıboş dolaşır sessizce

ölümlülerin çevresinde,

derin düşünceli Zeus ses vermedi onlara

sessizce gelişlerini duymasın diye insanlar.

Görüyorsun ya Zeus'un dilediğine karşı konmaz...

Her ne kadar Hesiodos ve Aiskhylos aynı konuları işlemiş olsalar da, en azından Prometheus'un kişiliğinde ve yorumunda, bu iki yazarın arasındaki iki yüzyıllık sürede farklı yaklaşımlar geliştirmiş olduklarını söylemek mümkündür. Hesiodos Prometheus'u daha yumuşak başlı tasvir ederken; Aiskhylos'un Prometheus'u yaptığından emin ve sonuçlarına da kararlılıkla göğüs geren bir karakter sergilemektedir (İndirkaş, 2005, ss. 108-109).

Prometheus üzerinden, aynı karakterin farklı bir sürece girebildiğinin izlenebildiği bu söylencede, Aiskhylos'un kadına bakış açısının Hesiodos'un anlatımındakinden farklı olmadığını görmek, tüm konulardaki bilişsel farkındalığın insanın düşünce sisteminde aynı anda meydana gelmeyebileceğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Yani erkek egemen toplumda, erkek karakter üzerinden insanın tanrılardan bağımsızlaştırılması söz konusu olabilmişken; kadının sosyal hayatta özgürleşmesine henüz izin verilmemektedir.

3.2. Tragedyalar

Cinayet, savaş ya da kurban ediliş gibi çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ölüm olgusunun merkeze alındığı ve temel olay örgüsünü oluşturduğu tragedyalarda, ölüme ve gömü uygulamalarına ilişkin sembolizmin saklı olması, kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle tragedyaların dikkatlice ele alınarak kadına ilişkin verilerin de bu sembolizmden elde edilme çabasının, boşuna harcanmış bir çaba olmayabileceği beklentisi bulunmaktadır.

Bu nedenle bu çalışmada öncelik, kadının gündelik hayatına yönelik bilgilerin elde edilmesinden ziyade, ölümle ve ölüme ilişkin sembolizmle daha yakın ilişki içinde olan tragedyalara verilmiştir.

Bununla birlikte bir sahne eserinin incelenmesi yoluyla dönemin yaşantısı ile ilgili yorum yapabilme potansiyelinin değerlendirilebilmesi için yalnızca tragedyalar ele alınmamıştır. Ayrıca bunlarla birlikte, antik Yunan kültüründe tragedyalar kadar edebi önem verilmemiş olsa da, dönemin toplumsal sorunlarına alaycı ve eleştirel bir bakışla yaklaşan komedya oyunları da, bu çalışma içinde değerlendirilmeye tabi tutulmuşlardır.

Korunan edebi, maddi kalıntı ya da dokümanların neredeyse tamamı, yalnızca erkek bakış açısıyla ve dolayısıyla da ataerkil sosyal yapının ürünü düşünce yapısının çıkarımlarına dayanarak kadını anlatmaktadır (Gould, 1980, s. 5; Lesko, 1989, ss. 266, 285; Lightman ve Lightman, 2008, s. xxii; Şahin, 2013, s. 1; Christenson, 2015, s. 20). Bu nedenle antik çağda kadın yaşamına ilişkin çalışmalar yapmak, yenmesi güç sıkıntılar ve güçlüklerle doludur (Lightman ve Lightman, 2008, ss. xxiii-xxiv; Christenson, 2015, s. 20)

Buna karşın Christenson (2015, s. 3), tiyatro oyunlarının sosyal hayatımızın bir yansıması oldukları göz önüne alındığında; oyunların, sosyal yapılanmalar içinde kadının geleneksel rollerini ortaya çıkaracak ve bu rollerin kültürler, hatta çağlar arasındaki değişiminin sorgulanmasını sağlayacak potansiyel bilgi kaynakları olarak görülebileceklerini savunmaktadır.

Atina'nın kent devleti olma süreci içinde ilk örnekleri verilen tragedyalarda işlenen konular oldukça çeşitlidir. İşleniş şekilleri açısından toplumun genel düşüncelerini yansıtmaktadırlar. Tragedya tekniğinde her zaman, konuyla ilişkili duygular çerçevesinde yurttaşlar topluluğunu oluşturan seyircilerin düşüncelerini dile getirme işlevi gören koro ile hareketleri dramın merkezini oluşturan ve sıradan yurttaşın olağan durumuna az çok yabancı, bireyselleştirilmiş kişilik olan baş figürden oluşan iki öge arasında kutuplaşma vardır (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 16). Bu nedenle oyun yazarlarının oyunlarında toplumun genel geçer değer yargılarını yansıtan öğeler olan koroları toplumun hangi kesiminden seçtikleri önem kazanmaktadır. Bu çalışmada

incelenen tüm oyunlarda, toplum içinde kabul gören davranışların anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından koroyu oluşturan grup, özellikle belirtilmiştir.

Vernant ve Vidal-Naquet (2012, s. 92), tragedyaların ele aldıkları konuları, “...sosyal hayatın içinde yeni yeni ortaya çıkan hukuk ve siyasal yaşam kurumları ile dinsel ve ahlaki düzlemdeki eski geleneksel değerler arasındaki değişim sonucu ortaya çıkan gerilim ve çelişkiler...” olarak tarif etmiştir.

Bu araştırmacılar, tragedyanın, toplumsal düşüncenin iç çatışmalarını, kendine özgü kurallara ve sorunsala sahip yeni bir edebi türün gereklerine göre, değiştirerek ve onları bu yeni edebi alana taşıyarak ifade ettiğini savunmaktadırlar (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 92).

3.2.1. Tragedyanın Kökeni

İlkinin Peisistratos’un döneminde, yani yaklaşık M.Ö. 534 yılında sahnelendiği bilinen tragedyalar; Dionysos Eleuthereus şerefine düzenlenen en önemli şenlik olan ve bahar başlangıcında, yani Mart ayının sonunda, şehrin tam ortasındaki akropolisin yamaçlarında kutlanan Büyük Dionysia bayramları çerçevesinde oynanmıştır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11; Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 249).

Bazı teorisyenler, tragedyanın gelişiminde bizzat ağıt yakmanın önemini vurgulamışlardır. Çünkü yas tutma, ölüme odaklanmanın bir şeklidir ve şehirde normalde yasaklanmış olan yas tutma eylemine, oyunda göz yumulması sağlanmaktadır. Gerçekten de tragedyalarda kadınların bolca ağıt yaktığı görülebilmektedir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 124).

Vernant ve Vidal-Naquet (1988, s. 10; 2012, s. 92), çalışmalarında sıklıkla tragedya ve onun çoğunlukla Atina’nın demokrasi gelişiminin başlangıcıyla eşzamanlı olan tarihsel safhası arasındaki ilişkiye dikkati çeker. Nitekim günümüze ulaşabilen mevcut tragedyalar, M.Ö. 472-404 tarihleri arasında yazılmıştır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 33).

Tragedyanın kökenine dair söylenen her fikir, bir varsayıma dayanmaktadır. Fakat bu konudaki neredeyse bütün bilgilerimiz, Aristoteles’in oldukça kısa ve parçalı

korunmuş ve M.Ö. 330'lara tarihlendirilen *Poetika* adlı eserindeki bilgi kırıntılarına dayanmaktadır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 18).

Her ne kadar Aristoteles, M.Ö. 5. yy tragedya yazarlarıyla çağdaş olmasa da, o döneme ait tragedya oyunlarına dair, bizim bugün sahip olabileceğimizden çok daha fazla bilgiye sahip olmalıdır. Aristoteles'e göre bir tragedya eseri "...belirgin bir çekici ve önemli bir yanı olan, ciddi ve tam olan eylemler bütünü'nün bir taklididir. Dili, oyunun her bir parçasındaki herhangi bir yerde karşılaşılabilecek tüm estetik elemanlarla süslenmiş; tasvire dayalı anlatımla değil de aksiyonla dile getirilen, acıma ve korku hisleri üzerinden bu duyguların uygun bir şekilde etkisiz hale getirildiği bir olayın taklididir (*Poetika* VI. 2)" (akt. Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 14).

Dram sözcüğü, Attika'da "hareket etmek" anlamındaki *prattein* kelimesine denk düşen, Dor dilindeki *dran* kelimesinden gelmektedir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 18; Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 43). Tragedya sözcüğünün kökenine bakıldığında, bu sözcüğün "keçi şarkısı" anlamına gelen *tragoidos* sözcüğünden kaynaklandığı görülür. Aristoteles, tragedyanın şarap ve verimlilik tanrısı olarak bilinen Dionysos'un onuruna söylenen *Dithyrambos* ilahilerinden evrildiğini yazmıştır⁶ (akt. Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 252; Çimen, 2011, 7). *Thespis* adındaki bir Dionysos rahibinin, keçi maskesi takması ve *Dithyrambos* ilahilerine diyaloglar eklemesi ile tragedyayı meydana getirdiği ve Dionysos bayramında düzenlenen tragedya yarışmasında ödül kazanan ilk oyun yazarı ve aynı zamanda ilk aktör olduğu da söylenmektedir (Smith, 2006, s. 2; Çimen, 2011, s. 8).

Warr (1900, ss. xxii-xxiii) da, Aristoteles'in *Poetika* (iv. 12) adlı eserinde, tragedyayla ilgili ayrıntılı bilgi vermiş olduğundan bahseder ve şöyle aktarır:

"...Başlangıçta tragedya, tıpkı komedy gibi doğaçlama yapıldı. Biri dithyramboslardan, diğeri de bugün de hala çoğu şehrimizde söylenmekte olan fallik şarkılardan türemiştir. Tragedyanın gelişimi yavaş bir süreçte gerçekleşmiştir. Kendini gösteren her bir element sırayla gelişmiş, pek çok değişim geçirdikten sonra asıl şeklini almıştır. Aiskhylos ilk kez ikinci aktörü eklemiştir. Koronun önemini azaltmış, önceliği diyalog bölümlerine vermiştir. Sophokles oyuncu sayısını üçe

⁶ Aris. *Poetika*, 1449a 11, 15, 20-25.

çıkartmış ve sahne boyama işini gerçekleştirmiştir. Kısa bölümler çıkarılarak yerini daha geniş konulu bir ana tema almış ve önceki satirik oyunların grotesk (yani tuhaf)⁷ ifadesinin tragedyanın içinden ayrılması da fazla zaman almamıştır. Satirik oyun düzeninde kullanılmaya başlanılan tetrametre ölçüsü yerini iambik ölçüye bırakmış, oyun içinde dansa daha fazla önem verilmiştir. Ayrıca oyun bölümlerinde de artış meydana gelmiştir. Daha sonra da diğer estetik karakterler oyuna dâhil olmuştur. Gelenek bize böyle söyler...” (akt. Warr, 1900, ss. xxii-xxiii).

Sorkin Rabinowitz (2008, s. 16), Aristoteles’in görüşlerinin, öğretmeni Platon’un düşüncelerinden etkilenmiş olduğuna, neredeyse, kesin gözüyle bakmaktadır. Platon, şekiller dünyasının “ideal” halinin “gerçek” olduğu, günlük hayatın fiziksel gerçekliğinin, bu soyut “ideal” gerçekliklerin sadece bir yansıması olduğu üzerine temellendirdiği felsefi görüşü doğrultusunda, sadece fiziksel gerçekliği taklit ettikleri için, genel olarak sanatçıları dikkate bile almaz. Ona göre sanat, taklidin taklididir ve sonuç olarak değersiz ve hatta tehlikelidir.

Platon, sanata karşı gösterdiği bu sertliğini, tragedya konusunda da devam ettirir. Ona göre tragedya, oyundaki karaktere acıma duygusu uyandırarak izleyicilerine kendine acıma duygusunu güçlendirmekte ve aktörleri kadınsı bir havaya sokmaktadır⁸ (akt. Eyuboğlu ve Cimcoz, 2002, ss. 78-79 ve Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 16). Onun görüşüne göre toplum bu tür davranışlardan beslenmemelidir. Ülkenin yurttaşları, özellikle de şehrin yöneticileri, mantıklı ve güçlü bireyler olarak eğitilmelidir, duygusal bireyler olarak değil⁹ (akt. Eyuboğlu ve Cimcoz, 2002, ss. 268-269 ve Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 16). Bu nedenle genellikle sanat, özellikle de tragedya, tehlikeli duygular ortaya çıkardıkları için yasaklanmalıdır (akt. Sorkin Rabinowitz, 2008, s.16).

Sonuç olarak, Aristoteles de Platon da tragedyaı temel amacı insanlarda belirli duygular uyandırmak olan estetik bir gösteri şekli olarak tanımlamaktayken; Aristoteles, Platon’un aksine, tragedyanın eğitici bir yanı olduğunu savunmuştur (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 17).

⁷ Tez yazarının eklemesidir.

⁸ Platon, **Devlet**, 3. 395 d-e.

⁹ Platon, **Devlet**, 10. 606 b.

Tragedyanın kökeni ve nitelikleri konusu bir yana bırakıldığında, antik çağda çok sayıda oyun yazarının olması, bu gösteri türünün toplum içinde yoğun bir ilginin öznesi olduğu fikrini uyandırır. Bu oyun yazarlarının isimlerini, öncelikle yarışmalara katılımları aracılığıyla öğrenebilmek mümkündür (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11). Sayıca çok olmalarına karşın, bu yazarlardan yalnızca üçünün oyunları, günümüze dek ulaşabilmiştir. Bunlar Aiskhylos (M.Ö. 525-47/456-5?), Sophokles (M.Ö. 497-67/406) ve Euripides (485-6-406?)'tir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11; Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 336). Aiskhylos ve Sophokles'in Bizans dönemi basımlarından elde edilmiş yedişer oyunu ele geçmişken, Euripides'in günümüze ulaşan oyun sayısı, el yazması çevirilerin bolluğu nedeniyle, bu sayının iki katından fazladır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11).

Bizans el yazması basımlar bir yana, kültürel yayılım alanında ele geçen edebi papirüslerin istatistiği de benzer bir sonuç vermiştir. Euripides uzak ara başta olmak üzere, bu üç büyük tragedya yazarı; yani Aiskhylos, Sophokles ve Euripides, eserleri az ya da çok gerçek anlamda yaygın tanınan yegâne şairler olmuşlardır (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 336).

Bunlardan başka, M.Ö. 264'te Kyklad adalarından biri olan Paros'ta bulunan mermer bir yazıt üzerinde, Atina tarihinin Kekrops'un M.Ö. 1581'deki tahta çıkışından Diognetes'in (M.Ö. 264) Atina arkhonluğuna kadar uzanan bir kaydı bulunmaktadır. Bu kayıta, tragedyanın kurucusu Thespis bir yana, tragedya yazarı olarak sadece Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'ten bahsedilmektedir (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 336). Bu nedenle mevcut çalışmada da bu oyun yazarlarının eserleri değerlendirilmiştir.

Tragedya yazarlarının eserlerine ayrı ayrı göz atmadan önce, yazarları daha iyi tanımak ve eserlerini daha kapsamlı değerlendirebilmek için, bu yazarların oyunlarının çevirmenlerince yapılmış yorumlarına bakmak ve adı geçen tragedya yazarlarının konulara yaklaşım tarzlarının bu kalıplar içinde değerlendirilmesine imkân tanımak, yararlı olacaktır.

Örneğin Graeme Grieve (1898, s. 15), Aishyklos ve tragedya yazarı ardıllarının ölümün yaşayan anlamıyla ilgilendiğinden bahsetmektedir. Yani tragedya yazarlarına göre ölüm; cenaze feryatları, cenaze alayları, mezarlar ya da ölüye yapılan sunular gibi, ölen veya yaşayanlar adına fayda sağlamayan yararsız birer gösteri olarak değerlendirilmemiştir. Onlar ölümü tanımlarken daha çok ölümün karanlığının hissedilebilecek kadar yoğun bir karanlık olduğundan, ölümün boğucu gölgesinden, yeraltı mezarının nemli sıkıntısından bahsetmiş, görüşün mümkün olmadığı büyük ve karanlık bir mağaranın sert ve soğuk rüzgârı gibi tanımlamalarla da, daha çok duyulara yönelik hislerin dile getirilmesine önem vermişlerdir (Graeme Grieve, 1898, s. 10).

Kaufmann (1897, s. 3) dönemin inanç yapısında Eleusis gizemcilerinin etkilerinin oldukça derin ve geniş çaplı olduğunu belirtmekte ve bu etkilerin üç büyük tragedya yazarı üzerindeki izlerini şu şekilde özetlemektedir¹⁰: “...Aishyklos’a ait eserlerdeki temel düşünce, ölümün hayattan daha iyi olduğudur. Sophokles’in ele geçmiş olan yedi tragedyasında ise en az altı kişinin, ölümden sonraki yaşamda daha iyi bir gelecek beklentisi iması neredeyse hiç bulunmasa da, kendi istekleriyle ölüme gittikleri görülmektedir. Euripides’in şiirsel sanatında ise Aiskhylos ve Sophokles’ten farklı olarak, ölümden ve hayattan bahsedilirken hayatın güzel ve kabul edilebilir olduğuna ilişkin imalara yer verilse bile; yine de hayatın daha çok bir yük olduğunun söylenmesiyle, bu yazarlara yaklaşılmaktadır. Ayrıca yalnızca Euripides’in dizelerinde, ölümden sonra gelecek ödüllerden açıkça bahsedildiği görülür...” (akt. Graeme Grieve, 1898, s. 29).

Kott (2006) ise bu üç tragedya yazarını bir tiyatro eleştirmeninin gözünden, başka bir şekilde ele alır. Ona göre:

“...Aiskhylos, insanın kendi kafasında keşfettiği yasaları söylencelerin giz dünyasına uygulayarak, tanrıların etkinliğini giderip onları savuşturmaya çalışıyordu. Sophokles, tanrıların isteklerine uygun olarak, insanın kendi yaşamına bir düzen getirebilmesinin yollarını öğretmeye çalışıyordu insan kardeşlerine... Ama Euripides, açıkça trajiği bir kenara atıyordu; yeri geldiğinde onu yadıyor, yok sayıyordu. Euripides’in kahramanlarının direngen ve zeki olmalarının yanı sıra, bambaşka türde

¹⁰ Kauffman C. M..*Die Jenseitshoffnungen der Griechen u. Römer*. Freiburg, 1897.

kişilikleri de vardır. Onları savaşımına doğru sürükleyip götüren şey; yaşamın doruklarına tırmanmaya yönelik atılımlardan kaynaklanan bir coşkudan başka bir şey değildir... İşte bu direngen insani tutku, tanrısal tutkularla boğuşur ve sonunda onları alt ederek onların yıkıcı kimliğini ortaya çıkarır. Artık bu aşamaya gelmiş insan; bütün insan kardeşleri adına güzellikler yaratma ve doğasında yer etmiş insan dışı tutku ve yönelimleri hemen fırlatıp atma coşkusuna kapılır...” (Kott, 2006, s. 164).

Bu araştırmacıların yazarlar hakkında kendilerince ortaya koydukları ince farklılıkların, büyük oranda şairlerin sahip oldukları farklı karakterlere bağlı olduğunu savunmak mümkündür. Bununla birlikte, bu oyun yazarlarının belirli konulardaki fikirlerinin şekillenmesinde, birlikte yaşadıkları ortama bağlı olarak, o toplumu oluşturan diğer insanların düşüncelerindeki değişim süreçleri sonucunda ortaya çıkan aşamalı durumların da, şüphesiz katkısı olmuş olmalıdır.

3.2.2. *Aiskhylos* (≈ M.Ö. 525 - M.Ö. 445)

Euphorion’un oğlu olan Aiskhylos, M.Ö. 6. yy’ın son çeyreğinde olasılıkla da M.Ö. 512 ya da 513 yıllarında doğmuştur. Gençlik yıllarında Büyük Pers Savaşları başlamıştı. Ağabeyinin savaş meydanında öldürüldüğü Marathon Savaşı’nda bulunmuş olduğu kesindir. Aynı zamanda olasılıkla Artemisium, Salamis ve Plataea savaşlarında da yer almıştır. Tragedya yazarlığına erken yaşta başlamış ve ilk zaferini M.Ö. 484 yılında almıştır. M.Ö. 456 ya da 455’te Sicilya’nın Gela kentinde ölmüştür (Greene ve Lattimore, 1953, s. 1).

Aiskhylos yaklaşık 70 kadar eser yazmış, ancak bunlardan 7’si günümüze dek korunmuştur. Bunlar sırasıyla: *Persler* M.Ö. 472 (Birincilik), *Thebe’e Karşı Yediler* M.Ö. 467 (Birincilik), *Yakarıcılar* M.Ö. 463 (Birincilik), *Oresteia* (M.Ö. 456), *Agamemnon*, *Khoephoroi*, *Eumenides*, *Protous*-kayıp satyr oyunu M.Ö. 458 (Birincilik) ve *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı oyundur. *Zincire Vurulmuş Prometheus*’un, tarih bilinmese de, yazarın olgunluk dönemine ait olduğu kabul edilir (Vellacott, 1961, s. 7; Smith, 2006, s. 12). Son zamanlarda oyunun biçim ve dilini inceleyen araştırmacılar arasında, bu oyunun Aiskhylos’un son oyunlarından biri olduğu, belki de *Oresteia*’dan sonra sahnelendiği konusunda hemen hemen fikir birliğine varılmıştır (Kott, 2006, s. 238).

3.2.2.1. Zincire Vurulmuş Prometheus (≈ M.Ö. 455)

Aiskhylos, Prometheus konusunu üç tragedyada işlemiştir. “*Zincire Vurulmuş Prometheus*”, bu üçlünün, yani trilogyanın birinci ve günümüze ulaşan tek piyesidir. Öteki iki piyesin ise yalnızca adları bilinmektedir. Bunlardan birinin “*Kurtulmuş Prometheus*”, ötekininse “*Ateş Taşıyan Prometheus*” olduğu, ele geçen bir oyun listesinden anlaşılmaktadır (İndirkaş, 2005, s. 109).

Bonnard (2006), Zeus’la Prometheus’un çatışmasını, Hellenler öncesi halkların eski tanrıları arasındaki savaşların mecazlı bir anlatımı olarak yorumlamıştır. Onun düşüncesine göre Grekler, daha sonra ele geçirdikleri bu ülkedeki tanrıları kendi yeni tanrıları olarak benimsemişlerdir. İnançlı bir ozan olan Aiskhylos’un yaratıcı dehasıyla, bu tanrılar arası çatışmalar; dünyanın evrimleşerek ulaştığı ve ulaşacağı yeni oluşumların ve aynı zamanda adalet içinde yeni uyumlara kavuşmasının simgesel bir anlatımına dönüşmüştür. Bu nedenle yazar, Aiskhylos’un tragedyasının bir “oluşum” ve “dönüşüm” tragedyası olduğunu savunmaktadır (Bonnard, 2006, s. 114).

Aiskhylos’un bu tragedyasında, kadına dair verilere, Zeus’un insanları Pandora ile cezalandırması anlatılırken ulaşılmaktadır (585 ile 615. dizeler arasında). Daha önce de ele alınan bu söylenceye göre kadın, erkeklere baş belası olarak gönderilmiştir. Ayrıca kadın savurgan, tembel, adeta erkeklerin sırtından geçinen bir parazit gibi tarif edilmiştir. Bu dizelere göre kadın, kötülükten başka bir şey düşünmez. Bir kadınla evlenen, hele de bu kadın akli başında biri değilse, ömür boyu kahr çekmekten kurtulamayacaktır (akt. Erhat ve Eyüboğlu, 2000, ss. 22-23).

Bu dizeler hakkında daha önce de savunulan ve dönemin erkek egemen toplumunda, erkek karakterin yorumu üzerinden, insanın tanrılardan bağımsızlaştırılması düşüncesinin ortaya çıkarılabildiğini; ancak sosyal hayatın değerleri içinde, kadına bakışın değiştirilmeden bırakılarak, sosyal hayatta özgürleşmesine izin verilmediği ve hatta küçümsendiğine yönelik yapılan yorumu tekrarlayabiliriz.

3.2.2.2. *Yakarıcılar* (≈ M.Ö. 463)

Zincire Vurulmuş Prometheus'ta önemli bir yer tutan İo'nun seyahatlerinin, “*Yakarıcılar*” adlı oyunun arka planını oluşturduğunu söylemek mümkündür (Vellacott, 1961, s. 10).

Bu tragedyaya göre İo, seyahatlerinin sonunda nihayet Zeus'a bir erkek evlat doğurur. Bu evlat, adı “dokunuş” anlamına gelen Epaphos'tur. Epaphos ve ardılları, Mısır'da Nil Nehri kıyılarında yaşamıştır. Burası üç nesil sonra iki erkek kardeş Aegyptos ve Danaos tarafından temsil edilen ailenin yaşam yeri olur. Aegyptos'un 50 oğlu, Danaos'un da 50 kızı vardır. Aegyptos bunların evlendirilmelerine karar vermişken, Danaos kızlarını İo'nun memleketi Argos'a kaçıtır. Oğullar onları takip ederler, fakat Argos halkı kızları korur ve onlara bir tapınak verirler. “*Yakarıcılar*” adlı oyun burada biter (Vellacott, 1961, s. 11).

Kadınların istekleri hilafına evlendirilmelerini konu edinen bu oyun, kadının sosyal hayatını kurgulamaya yardımcı bazı bilgiler içermektedir. Örneğin kızlarını kaçmaları konusunda destekleyen Danaos, Argos kentine geldiklerinde sığınmacı kişiler olarak kızlarına nasıl davranmaları gerektiğine dair akıl verir. Onlara şöyle söyler: “...Bir adam, o kadının ve o kadının babasının rızası olmadan bir kadına sahip olur da, yine de masum olabilir mi? Ölümünden sonra bile, Hades'te, böyle bir hareket asla cezasız kalmaz ve orada da, öyle söylenir, ölümler arasında bir başka Zeus, insanların suçları hakkında son kararı verir...” (Vellacott, 1961, s. 61). Bu diyalog kısmından, bir kızın evliliğinin düzenlenmesi işlerinin babanın sorumluluğunda olduğunu, babanın izni olmadan bir kadını eş olarak zorla alan bir adamın suçlu sayılacağı ve bu suçun öte dünyada bile cezasız kalmayacağı inancının varlığını çıkarsamak mümkündür.

Bundan başka, Argoslu kral Danaos'un kızlarını almaya gelen Mısırlılara verdiği cevap, korkak bir erkeği kadına benzetme fikrinin izlerine, daha o dönemde bile rastlanabildiğini göstermesi açısından ilginçtir. Çünkü Argos kralı, Mısırlı haberciye Danaos kızlarını götüremeyeceğini söylerken ona: “...Kadınların ülkesine mi geldiğinizi sandınız? Bizler Yunanlıyız!” şeklinde seslenmektedir (Vellacott, 1961, s. 81).

3.2.2.3. Thebai 'ye Karşı Yediler (≈ M.Ö. 467)

Thebai 'ye karşı Yediler adlı oyunda, Oedipus'un oğulları Eteokles ve Polyneikes'in, babalarının öngörüsü ve onları lanetlemesi sonucunda Thebai'nin yönetimi uğruna savaşıp kaçınılmaz olarak birbirlerini öldürecekleri konusu işlenmektedir.

Oyunun başında koroyu oluşturan her yaştan Thebaili kadınla Oedipus'un oğullarından biri olan ve Thebai'de (diğer ismi Kadmos'tur) hüküm süren Eteokles arasında, savaşla ilgili bir diyalog sürmektedir. Başlangıçta, yani haberci henüz sahneye gelmeden önce, Eteokles, dışarda süregiden savaş nedeniyle saraydaki kadınların panik havasındaki bağırışlarından ve tepkilerinden duyduğu rahatsızlığı belirtir. Sonraları bu tepkilerin tanrıların yardımını almak için yapıldığını kabul eder ve kızmaktan vazgeçer (Vellacott, 1961, s. 97). Yani savaş sırasında oğulları ya da kocaları için endişelerini dile getiren kadınların bağırışlarının, tanrıların yardımını istemek üzere yükselebildiğini ve bu durumun anlayışla karşılanabildiğini söylemek mümkündür.

Tek ve egemen önder Eteokles ile Thebai'nin kadınları arasında politik diyalog kurulması ya da herhangi bir konuda bir kadından tavsiye alınması neredeyse imkânsızdır. Bu yorum, yedinci kapıdaki düşman komutanla savaşmayı seçen ve dolayısıyla da kardeşlerin öleceği çatışma seçeneğiyle karşı karşıya kalan bu kahramana, kadınların 712. dizede: "...Bunu yapmak her ne kadar sana zor gelse de, kadınları dinle!" (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 344) sözlerinden çıkarılabilir.

Bunun ardından Eteokles'in: "...evin dışında yapılacak işler erkek işidir, kadın heves etmesin boşuna/ Kadın evinde otursun ve ayak bağı olmasın kimseye..." sözleriyle, kadınların akıl verme niyetini kınayarak ve tanımları gereği tüm kadınların yaptığı tartışmalara katılmamalarını söylemesi (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 374) önemlidir. Çünkü böylelikle yukarıda bahsi geçen çıkarıma bir destek gelmekte, Eteokles'in de dönemin Eski Yunan kurallarını yansıtır biçimde hareket ettiğini göstermektedir.

Thebai'e karşı Yediler'in sonunda haberci, Oedipus'un oğulları Eteokles ve Polyneikes'in ölöleri hakkındaki kararı açıklarken; Eteokles'in onuruna yaraşır şekilde kendi topraklarında gömölceğini, Polyneikes'in ise tüm onursuzlar gibi, mezarının ancak başıboş kuşların karnı olabileceğı, gömölmeden bırakılarak kurda kuşa yem edileceğini bildirir. Polyneikes'in ödölü, onursuzluk olacaktır. Onun mezarı için toprak yığacak köle güruhu olmayacak, onuruna ağıt yakan kimse olmayacak ve yakınları onun için hiçbir cenaze töreni düzenleyemeyecektir (Vellacott, 1961, ss. 118-119).

Buradaki metinde, savaş meydanında ölen bir kişinin onurlandırılması için neler yapılması gerektiğine ilişkin bir dizi uygulamanın varlığına rastlanır. Bu söyleme göre, ölen kişinin doğduğu topraklarda gömölmesi, ölölü üzerinde, bu örnekte bir köle topluluğı tarafından, toprak yığını oluşturulması, uygun bir cenaze töreninin yapılması ve ardından ağıt yakılması, o kişinin onurlandırılması anlamına gelmektedir.

Habercinin kardeşleri için alınan kararı okumasının ardından Eteokles ve Polyneikes'in kız kardeşi Antigone, bu kararı tanımaz ve ne olursa olsun, hiç kimse onu izlemese de gerekirse ağabeyini tek başına gömeceğini açıklar. Onun ölölünü kurtlar parçalayamayacaktır. Ağabeyinin mezarını bir kadın olarak kendi elleriyle kazacak ve düzenleyecek, içine en iyi elbiseleri ile yatırarak ağabeyinin üzerine kendi elleriyle toprağını atacaktır. Ve bunları yüreğinde hiçbir korku duymadan yapmanın bir yolunu bulacak ve başka bir karar tanımayacaktır (Vellacott, 1961, ss. 118-119).

Oyunun bu kısmında da ağabey Polyneikes'e uygun görölün ceza ile vatana ihanet suçu işlemiş kişilere verilen cezanın ne olduğuna dair fikir verici bulgularla karşılaşmaktayız. Buna göre bir ölölünün kurtlara kuşlara yem edilerek cenaze töreninden mahrum bırakılmasının, bu tip suçlara karşılık uygulanan bir pratik olabileceğı akla gelmektedir. Bununla birlikte, Antigone'nin bu cezayı tanımayarak gereken tüm ritüelleri tek başına yapacağını söylerken sıraladıkları işlemler arasında, cenaze töreni yapılarak onurlandırılan ölölünün mezarına en güzel ve pahalı elbiseleriyle yatırıldığı bilgisine de ulaşılmaktadır.

Haberci, devlet kararına uyması için Antigone'yi uyarır. Devlet düşmanını bir gömölle onurlandırmak mı istediğini ona sorar. Antigone ağabeyinin bir yanlış

yaptığını ve yanlış karşı yanlış yapmanın doğru olmadığını savunur. Ve ağabeyini gömmekte ısrar eder. İki koro iki ölünün arkasından gider ve sahne bu şekilde kapanır (Vellacott, 1961, ss. 118-119).

3.2.2.4. *Persler* (≈ M.Ö. 472)

Günümüze kadar ulaşmış en erken tragedya eseri, Aiskhylos'un *Persler* adlı eseridir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 18). “*Persler*” adlı oyun, komedyalar dışında konusunu mitolojik bir olaydan değil de eşzamanlı bir tarihsel olaydan almış günümüze kalan tek Yunan oyunudur. Bu oyun Salamis Savaşı'ndan tam yedi yıl sonra, M.Ö. 472'de yazılmıştır. Aiskhylos'un kendisinin de bu savaşta büyük ihtimalle ya gözlemci ya da eylem adamı olarak bir şekilde bulunmuş olması gerektiğinden, bu oyunun ciddi bir tarihsel belge olarak ele alınması gerektiği savunulmuştur (Vellacott, 1961, s. 17). Aiskhylos, *Persler* adlı bu oyununda ilk kez kraliçe Atossa figürünü oyuna ekleyerek, iki kişilik diyalogun üstünlüğünü göstermiş ve bu özelliği tragedyaya katmıştır (Warr, 1900, s. xxxi).

Persler'in her konudaki üstünlüklerine ve zenginliklerine rağmen, Yunanlar'a karşı yenilgilerini nedenleriyle anlatan bu oyunda, yaşlı *Persler*'den oluşan koro, Persli kadınların ölüleri için çılgınlar gibi bağırarak başlarına ve göğüslerine vurduklarını, kıyafetlerini parçaladıklarını anlatır (Vellacott, 1961, s. 126). Ayrıca koro, eşlerini kaybeden kadınları tanımlarken onların örtülerini/peçelerini ikiye ayırdıklarını, göğüslerinin gözyaşından sellerle ıslandığını anlatmaktadır (Vellacott, 1961, s. 137). Oyunun bir başka yerinde de haberci, Kserkses'in annesi olan Atossa'ya, Kserkses'in ordularının harap edilmesini gördüğünde hüngür hüngür ağlayıp giysilerini yırttığından bahseder (Vellacott, 1961, s. 136).

Oyunun farklı kısımlarında yer alan bu bilginin tekrarı, *Persler*'in ölülerinin ardından gösterdikleri tepkilerin, bir Yunan gözüyle nasıl aktarıldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu verilerden hareketle *Persler*'in üzüntülerini gösterirken cinsiyet ayrımı gözetmeksizin, kadın olsun erkek olsun, giysilerini parçalayarak bağıra çağıra ağlayıp dövündükleri düşüncesi akla gelir. Fakat bazı araştırmacılar, bu anlatım şeklinin *Persler*'in erkeklerini kadınsı göstererek aşağılamak niyetini taşıdığını savunmaktadır.

Örneğin Sorkin Robinowitz (2008), oyunda ordularının yenilgisi ve Persli kadınların boyunduruk altına alınmasını engelleyememesi nedeniyle Kserkses'in Yunanlar için tipik bir kadın yas tutma davranışı olan umutsuzluk içinde üstünü başını parçalama ve feryat figan ağlamasını bu açıdan ele almıştır. Ona göre kadınların gösterdiği bir davranış şekli olan ve Solon'un zamanından beri devlet tarafından denetim altında tutulmuş yas tutma geleneğinin Kserkses tarafından uygulanmış olması, Perslilerin kadın olarak görüldüklerinin bir örneğini teşkil etmektedir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 91).

Bugünün Doğu kültürüne sahip toplulukları arasında da benzer bir durumu görmek mümkündür. Batılı toplumlarda ölüm acısı daha sessiz ve bireysel yaşanmaktayken (Ariès, 1991, s. 66; Sağır, 2013, s. 216), Doğulu toplumlarda bugün bile acının daha fiziksel belirtilerle dışa vurulduğu ve ölüm acısının daha toplumsal yaşandığı akla getirilecek olduğunda, ölümle ilişkili bu olgunun köklerinin derinliği hakkında belli bir fikre sahip olunabilir.

Bu tragedyanın bir başka yararlı yönü de, Persler'in yaptıkları sunular hakkında bilgi veriyor olmasıdır. Örneğin seçkin ve soylu gençlerden oluşan bir birliğin tamamen ortadan kalktığını öğrenen kraliçe Atossa, 509-544. dizelerde dünyaya ve ölümlere sunu olarak yemek, yağ ve bal sunulmasını buyurur (Vellacott, 1961, s. 137).

Oyunun bir başka bölümünde ise Atossa, oğlu Kserkses'in başarısızlığının ağırlığını kocası Darius'un ruhundan uzaklaştırarak onu sakinleştirmek için, bu dünyadan ayrılmış olan tüm ruhlara yapıldığı gibi, saraydan teskin edici hediyeler getirdiğini söyler. Kocasının mezarına sunacağı hediyeleri de şöyle sıralar: Lekesiz, ak bir inekten sağılmış tatlı ve beyaz süt, çiçeklerden toplanmış parıl parıl parlayan bal, arınma ritüellerinde kullanılan ve bakir akarsulardan elde edilen kutsanmış su ve bu topraklardan elde edilmiş ve canlandırıcı etkili su katılmamış yıllanmış şarap, hiç solmayan yapraklı zeytinden elde edilmiş kokulu zeytinyağı ve son olarak da her şeyin kaynağı dünyanın çocukları olan çiçeklerden oluşturulmuş çelenkler (Vellacott, 1961, s. 139).

Bu sunuların Yunan kültüründe sunulan libasyon sunularına benzerliği, dikkat çekici bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Acaba oyunu yazan kişi bu bilgileri kendi kültüründen edindiği bilgilerle mi, yoksa ilgili kültürün geleneklerini tarihçi özeniyle derlediği bilgilerle mi vermektedir? Bu bakış açısının Yunan oyunlarının tümünde karşılaşılan bir durum olması, bu konunun daha derin bir incelemenin öznesi olması gerekliliğini akla getirmektedir.

Yunan kültürüne dair bir başka benzerlikle, 645-690. dizeler arasında karşılaşılmaktadır. Yaşlılardan oluşan koro, libasyonu sırasında Atossa'ya duayla eşlik etmekte ve Darius'un ruhunu çağırarak ondan tavsiyeler istemektedir. Bu uğraşlar sonunda Darius'un ruhu gelir ve onlara "...her ne kadar Hades'ten yukarıya yolculuk etmek çok zor olsa da, dualarınızı duydum ve geldim..." der. Daha sonra da "...Çabuk olun! Buradaki sürem tükenmeden bana ne olduğunu anlatın..." diye koroya çıkışır (Vellacott, 1961, ss. 140-141).

Bu dizeler akla, Homeros'un *Odyseia*'sındaki yeraltındaki ölüyle iletişim kurma sahnesini getirmektedir. Darius'un ruhunun bu konuşmasından, ruhun yeryüzüne ancak belli bir süre için bulunabileceği inancının varlığı çıkarsanabilir. Ayrıca Darius'un Hades'ten gelmenin zorluğundan bahsetmesi, bütün bunların bir Yunan ozanın anlatımı olduğu için güvenilirliği olmadığını ve anlatılanların Pers kültürüne ait olamayabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

3.2.2.5. *Oresteia Trilogyası* (M.Ö. 458)

3.2.2.5.1. Agamemnon

Trilogyanın ilk oyunu olan Agamemnon'da koroyu oluşturan Argoslu yaşlı erkekler, Klyteimnestra'nın Troia'nın düşüşünü ateşlerle yollanan sinyallerden okuyarak, onlara neşeyle haber vermesi üzerine, kraliçenin arkasından: "...Tam da kadın doğasına uygun hareket etti, gerçeklerin tamamen ortaya çıkmasından önce şükranlarını sundu. Evet, onlar oldukça güvenilmezdir. Bir kadının aklının işleyişi böyle... Kadınların ortaya attığı dedikodular hemencecik son bulur ve ortaya hiçbir şey çıkmaz..." (Johnston, 2016 (I), s. 6) şeklinde çıkışmaktadır. Burada koroyu oluşturuyor

olmaları nedeniyle toplumun görüşlerini dile getirdikleri söylenebilecek Argoslu yaşlıların ağzından, kadınların gerçekte olmayan olaylar nedeni ile kolayca üzüldüğü kolayca sevinebileceğini ve duygularını belirtmekteki aceleciliklerinin doğalarında olduğu inancının yansıtıldığını görmek mümkündür.

Ancak Klyteimnestra Troia'nın düştüğünü haber veren ulağın ardından, yaşlılardan oluşan koroya hitaben: "...Troia'nın düşüşünü haber veren meşaleleri gördüğümde sevinç çılgınlıklarımı ayıplayanlar ve "Sadece ışıkları gördün diye mi böyle yaygara koparıyorsun? Tam da kadınlara yaraşır bir erken sonuç çıkarma şekli!" diyerek beni küçük gören ve sanki bir deliymişim gibi gösterenler! Fakat ben yakma sunularımı yapmaya devam ettim ve şehirdeki tüm kadınlar, geleneklerin emrettiği gibi kutsal tapınaklarımızda altarlarımızın önündeki tatlı kokulu tütsülerimiz yanarken ve tanrılara teşekkür için sundukları adakları onların önüne bırakırlarken, ululamaları çınladı, sevinçlerini haykırdılar..." (Johnston, 2016 (I), s. 8) şeklindeki cesur bir yaklaşımla kendini savunmayı bilir.

Bununla birlikte, bu konuşmayı yaşlı erkeklere karşı yapabilen kadının, kocası yokken yönetimde olan bir kraliçe olduğu da akılda tutulmalıdır. Ayrıca oyunun genelinde Klyteimnestra'nın "erkek gibi" bir kadın olduğuna yönelik imalar da; her kadının erkeklere karşı bu şekilde davranamayacağını, hele de alt tabakaya ait kadınların bu şekilde hareket edemeyecekleri imasının sıklıkla verilmiş olduğu da akılda bulundurulmalıdır. Buna karşın asiller arasında kadınların bu şekilde korkusuz hareket edebildiklerini göstermesi açısından önemli bir alıntı olarak kaydedilebilir.

Ayrıca Klytaimnestra ve kız kardeşi Helen, Spartalı Tyndareus'un kızlarıdır (Greene ve Lattimore, 1953, ss. 5-6). Aristophanes'in *Lysistrata* adlı oyununda da belirtildiği gibi, antik dönemde Spartalı kızların daha savaşçı, daha girişken ve eğitilmiş olmalarıyla ünlü oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla bu durumun kraliçenin davranış tarzını açıklamaya yardımcı bir başka unsur olabileceği ileri sürülebilir.

Klyteimnestra aynı konuşmanın devamında: "Kocamın yokluğu boyunca bir kez bile aramızdaki bağa ihanet etmedim. Başka erkeklerle hiçbir zaman gönlümü eğlendirmedim, hiçbir dedikoduya ya da rezalete meydan vermedim....Şunu gururla

söyleyebilirim ki, asil bir kadın nasıl yaparsa, bugüne kadar kendimi öyle taşıdım...” (Johnston, 2016 (I), s. 8) sözleriyle de, bir kadının kocasının yokluğunda nasıl davranması gerektiğine yönelik toplumdaki genel görüşü yansıtan, yani aslında kendisinden beklenen davranış biçimini aktarmaktadır. Ancak gerçekte Klyteimnestra kocasının yokluğunda ve çocuklarına rağmen Aigisthos’la bir sevgili hayatı sürmüş, ülkeyi onunla birlikte yönetmiştir. Buradaki konuşmanın içerdiği kinayenin, hikâyenin tamamını bilen tiyatro seyircileri tarafından anlaşılmış olduğu, neredeyse kesin gibidir. Dolayısıyla bu diyalogun, toplumun genel algısını olumlamaya ya da oyuna gerçekçilik katmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilmesi de mümkündür.

Oyunun sonlarında, Agamemnon bindiği tekneden inmek üzereyken, Klytaimnestra onu durdurur ve evine önüne onun için serilen kıyafetlerin ki, bu kıyafetler çoğunlukla bu eseri çevirenler tarafından halı olarak çevrilmiştir, üzerine basarak girmesi için ısrar eder. Bu kıyafetler oldukça değerli dokumalardır ve kesinlikle üzerilerine basılarak yürünmek için yapılmamışlardır. Bu sembolik sahnenin anlam açısından zenginliği, azımsanmamalıdır. Tıpkı Iphigenia gibi, onlar da “evin hazineleridir”. Klytaimnestra, kralı evlerinin zenginliği üzerinde yürümeye zorlamaktadır. Bunu yaparken de Klyteimnestra ‘nın amacı, sembolik olarak kralı bu zenginliği yok eden kişi olarak göstermektedir (Sorkin Rabinowitz, 2008, ss. 98-99).

Aiskhylos’un *Agamemnon* adlı oyunu boyunca Klyteimnestra’nın kötü kadın imajı ile, kadının hain ve yılan gibi bir mahlûk olarak bir kötülük timsali olduğu görüşü işlenmektedir. Oyunda koro, kadınların korkunç doğalarına yönelik genellemeler yaparken; erkeklerin bunun tam tersi olduğunu savunmaktadır (994-6/1048-50). Klytaimnestra, tutkularıyla Yunan kültürünü yıkarken, Orestes politik özgürlüğü getiren kültürel bir kahraman olarak görülür (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 103).

3.2.2.5.2. Khoephoroi

Trilogyanın ikinci oyunu olan *Khoephoroi* (*Sunu Taşıyanlar*) oyununun ilk sahnesi, Agamemnon’un mezarı önünde, Pylades ve Orestes’in diyalogu ile başlar. Orestes, babasının mezarının başına bir yabancı gibi gelmiştir. Ona sunu sunmak ve ondan yardım istemek için bir yabancı gibi görünmek zorundadır. Hermes’in kendisinin yanında olması dileğini dile getirirken ona şöyle seslenmektedir: “Hermes, ölülerin

rehberi, babasının gücünün koruyucusu; bana güç vermen için sana yakarıyorum! Çünkü bu topraklara sürgünden geliyorum. Bu mezara, bu tümülüse (burial mound) babam beni duysun diye yakarıyorum. Bu bir tutam saçımı, yetiştiğim yer olan Inakhos'a adıyorum. Bu diğerini de ölü için bırakıyorum. Baba, ölümünde yas tutmak için yanında değildim. Cenazeni götürürlerken üstünde ellerimi gezdiremedim...". Orestes'in bu sözleri, ölen bir kişiden yardım isteme geleneğinin bir başka örneğini verirken, ölmüş babanın ardından bir evladın yapması beklenen ritüelleri içermesi açısından da önem taşımaktadır.

Bu sırada Pylades Orestes'e siyahlar giyinmiş bir grup kadının, mezara doğru gelmekte olduklarını haber verir. Bu kadınların mezara sunu getirerek ölüyü onurlandıran kişiler olduğunu söyler (Johnston, 2016 (II), s. 1). Bu kadınlar, aynı zamanda oyunun korosunu oluşturmaktadır. Burada libasyon yapmaya giderken kadınların siyah giymelerinin zorunlu mu olduğu yoksa yas göstergesi olarak mı giymiş oldukları açık değildir.

Yabancı hizmetçi kadınlardan oluşan korobaşının (Greene ve Lattimore, 1953, s. 92), mezara vardıklarında ilk sözleri şöyledir: "...Buraya saraydan libasyon yapmak için gönderildim. Yanaklarımda kendi tırnaklarımla açtığım yaralardan kan akıyor. Hayat sürüp giderken kalbim acıyla kendi kendini yedi bitirdi. Üstümüzdeki kıyafetleri parçalayıp atarken ve sonsuza kadar yitirdiğimiz tasasız günlere ağlarken, kalplerimizin sesi duyulmakta..." (Johnston, 2016 (II), s. 1).

Aiskhylos daha önce bahsi geçen *Persler* adlı oyununda da Persli kadınların, Atossa'nın ve hatta Kserkses'in askerlerinin ardından feryat figan ağlayıp yüzlerini ve elbiselerini parçaladıklarından bahsetmiştir. Aynı davranış tarzıyla burada da karşılaşmış olması, daha önce bahsedilen tavrın feminenliği sorunsalını tekrar karşımıza çıkarmaktadır.

Bu koro ile birlikte Orestes'in kardeşi Elektra da mezar başına gelmiştir. O da babasının mezarı başında Hermes'e şöyle seslenir: "...Hermes, ey yüce haberci! Yerin altı ve üstü arasında durmadan gelip giden ölülerin ulaş! Bana yardım et! Yakarışlarımı duysunlar diye babamın evini koruyan yerin altındaki ruhları çağır! Ve beraberinde her

şeyi doğuran ve besleyen Toprak'ı da dilerim gelsin! Mezarına bu libasyonları dökerken, seni çağırıyorum baba! Bana ve sevgili Orestes'e merhamet et!.." (Johnston, 2016 (II), s. 3). Buradaki konuşmadan, ölüye sunu yapmanın ondan yardım istemek için gerekli olan bir nevi hediye verme töreni olarak algılanabileceği de söylenebilir.

"...Dualarımı böyle sıralıyor ve bunların üzerine bu sunuları döküyorum (koroya dönerek), şimdi sizin göreviniz dualarımı çiçeklerle ve ölünün ardından yakacağınız ağıtlarla taçlandırmak!" (Johnston, 2016 (II), s. 4). Bu dizelerde de ölünün ardından sunu yapılmasının ve ağıtçıların mezar başındaki pozisyonlarına yönelik genel algının betimlendiğini söylemek mümkündür.

Koronun, burada da, Elektra'nın ve libasyona gelen kadınların yas tutucular gibi göğüslerini yumrukladıklarından bahsettiklerini belirtmek gerekir. Ardından Elektra annesi için: "...Ey zalim, kaygısız anne! Bir kralın halkına yasaklanmış cenaze, ölüsüne yas tutma ayinleri yapılmadan bu barbar gömü! Onu kutsal törenler yapılmadan mezara koymaya nasıl cesaret edersin?..". Buna cevap olarak Orestes: "...Babamı onursuzlaştırmanın bedelini hem tanrılar hem de benim kendi ellerimden çekecek!" şeklinde seslenir (Johnston, 2016 (II), s. 9). Bu dizelerden, tıpkı *Thebai'ye karşı Yediler* oyununda da görüldüğü gibi, bir ölünün ardından gereken törenlerin yapılmamasının, ölüye karşı yapılan bir aşağılama ve saygısızlık göstergesi olarak adlandırıldığı görülmektedir.

3.2.2.5.3. Eumenides

Trilogyanın üçüncü oyunu olan *Eumenides*'te, koroyu oyuna ismini veren Erinysler oluşturmakta, ikinci koro ise Atinalı kadınlardan oluşmaktadır (Greene ve Lattimore, 1953, s. 134).

Erinysler (öfke ve intikam tanrıçaları) Orestes'i yakalarlar ve onu cezalandıracaklarını dile getirirler: "...Seni hala hayattayken yeraltına sürükleyeceğiz ve orada anneni öldürmenin bedelini ödeyeceksin. Orada diğer suçluları göreceksin: Tanrıları ve konuklarını aşağılayanlar, aslında sevmeleri gereken anne babalarına zarar verenler, hepsi hak ettiklerini bulacak! Hades, ölülerin tanrısı, yeraltında ölüleri yargılar ve keskin hafızasına her şeyi kaydeder..." (Johnston, 2016 (III), s. 7). Burada da

Askhylos tarafından yapılan Hades'e yönelik "keskin hafızalı" sıfatlandırması dikkat çekicidir.

Oyunun devamında, Apollon'un da yardımlarıyla Orestes affedilir ve bunun karşılığında da Erinyesler Atina'da *Eumenidler* (*İyi huylular*) olarak tapım görmeye başlarlar. Aiskhylos'un bu oyununda tezin gelişimine ilişkin başka herhangi bir veriyle karşılaşılmamıştır.

Tüm çevirileri göz önüne alındığında, Aiskhylos'un oyunlarından kadına ve ölü gömme geleneklerine ilişkin elde edilebilen bilgileri bir araya getirmek gerekirse, hepsini bir mizanzen şeklinde şu şekilde canlandırmak mümkündür:

Yaklaşık M.Ö. 525 - M.Ö. 445 yılları arasında yaşamış olan Aiskhylos'un eserlerinde kadına bakış açısında bir tutarlılık olduğunu söylemek mümkündür. Yazarın gözüyle bakıldığında, genel hatlarıyla kadınların samimi olmayan, olumsuz niteliklerin baskın olduğu ve toplum içinde söz sahibi olamayacak kadar zayıf karakterler olarak yansıtılmış oldukları görülür.

Yazarın oyunlarından kadının günlük hayatına dair bazı bilgilere de ulaşılabilmektedir. Örneğin bir kızın evliliğinin düzenlenmesi işleri, babanın sorumluluğundadır. Babanın izni olmadan bir kadını eş olarak zorla alan bir adamın suçlu sayılacağı ve bu suçun öte dünyada bile cezasız kalmayacağı inancı görülür. Aynı görüş Euripides'in oyunlarında da karşımıza çıkmaktadır. O halde M.Ö 6. ve 5. yy'larda kız çocuğunun vasiyetinin babasının elinde olduğunu önermek mümkündür. Oyunda bu tabiyetin ciddiyetinin Hades tarafından bile tanındığının belirtilmiş olması ve konunun ölüme ilişkin tanrılarla bağlantılandırılması, önemlidir.

3.2.3. *Sophokles* (≈ M.Ö. 495 - M.Ö. 406)

Komedy ozanı Phrynchos, Sophokles'in ölümünden (M.Ö. 406), M.Ö. 405 yılında *Mousalar* adlı eserinde söz eder. Sophokles'in son derece politik ve halka mal olmuş hayatı; onu basit bir vatandaş olan ve Marathon'da savaşı bir yana hiçbir mevkide bulunmamış Aiskhylos'tan da, ayrıcalıklı biri olan ve Makedonya kralının sarayında ölen Euripides'ten de ayıran temel yönüdür. Sophokles'in hayatı, Atina'nın

görmeli günlerine eşlik eder ve M.Ö. 404 yılındaki çöküşten iki yıl önce de sona erer (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 407).

Sophokles yaklaşık M.Ö. 496'da Atina'nın dışındaki Kolonos adlı kentte, bir iş adamının oğlu olarak dünyaya gelmiştir (Smith, 2006, s. 63). Zengin ve tanınan bir Atinalı olan Sophilos'un oğlu olan Sophokles'in, tragedya yarışmalarındaki başarısı benzersizdir. 24 defa taçlandırılmış ve hiçbir zaman üçüncü olmamıştır. Aiskhylos 13 defa, Euripides ise biri ölümünden sonra olmak üzere sadece beş defa ödüllendirilmiştir (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 407).

Aristoteles, oldukça süssüz bir üslup ve sade bir anlatımla: "...Sophokles tragedyaya üçüncü kişiyi ve sahne boyamayı getirdi..." bilgisini aktarmıştır (Kitto, 1961, s. 117). Yani Sophokles, kendi döneminde ve sonrasında tragedyanın gelişiminde katkı sağlayan ve oyunun aktarımına yenilikler getiren bir sanatçı olarak tanınmaktadır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 21).

Sophokles'ten önce Aiskhylos, bir sahneyi diğerine bağlamamış ve kişilerini daha canlı ortaya koymasına yardım edecek unsur olan, oyuna üçüncü oyuncuyu katma işini kotaramamıştır. Bu açılarından bakıldığında, Sophokles'le karşılaştırıldığında Aiskhylos'un kısmen daha basit kaldığı yorumunu yapmak mümkündür (Kitto, 1961, s. 96).

Kott (2006) da, Sophokles'in oyunları hakkında yorum yaparken, Aiskhylos ile karşılaştırma yapmıştır. Ona göre Sophokles, tragedyalarında insanları ve tanrıları çarpıştırarak, trajik kahramanın karşısına, Aiskhylos'unkinden daha ulaşılmaz bir tanrısal gizem çıkarmaktadır. Bu gizemin çözülüp anlaşılması ve onun insani ölçüler içinde kavranması, çok daha güçtür. Ayrıca Sophokles, bu dünyadaki insanın payına ayrılmış sınırlarla tanrılara ayrılmış sınırları, ortadan kaldırmaktadır. Böylece bu dünyada insan, artık kendini işine verebilmekte ve kendi isteklerini bütün boyutlarıyla gerçekleştirme yolunda çalışabilir hale gelebilmektedir (Kott, 2006, s. 154).

Sophokles'in oyunlarında tragedya kahramanlarının, tanrıların kararlarına daha az bağımlı, buna karşın kendi kararları üzerinde daha çok söz sahibi olduklarına dair bir izlenim uyandırdıklarını söylemek mümkündür. Bu düşünce belki de, Aiskhylos'ta hiç

karşılaşılmamış olmasına karşın, Sophokles'in elimize ulaşan yedi tragedyasının altısında intiharın mevcut olmasıyla (Kott, 2006, s. 99) da desteklenebilir.

Sophokles yaklaşık 120 oyun yazmıştır. Günümüze kalan yedi oyunu sırasıyla: *Aias* M.Ö. 443, *Antigone* M.Ö. 442, *Kral Oidipus* M.Ö. 426, *Trakhisli Kadınlar* M.Ö. 429-25, *Elektra* M.Ö. 418-10, *Philoktetes* M.Ö. 409 ve *Oidipus Kolonos'ta* M.Ö. 401 isimli oyunlardır (Smith, 2006, s. 64).

Bu oyunlar ve içeriklerindeki ölü gömme uygulamalarına ve kadına yönelik bilgiler, aşağıda kronolojik sıralamaya göre ele alınmıştır:

3.2.3.1. *Aias* (M.Ö. 443)

Aias büyük olasılıkla Sophokles'in elimize geçen en erken oyunudur ve yaklaşık M.Ö. 450'ler kadar erkene tarihlendirilebilir (Kitto, 1961, s. 118).

Oyunun başlangıcında, Akhilleus'un ölümünden sonra Hephaistos tarafından kendisine özel olarak yapılan zırhın, Yunan ordusundaki hayatta kalan en kıymetli adama verilmesi kararlaştırılır. Savaşta en çok kahramanlık gösteren kişi *Aias* olduğu halde, zırhın Yunanlar arasında en akıllı olarak tanımladıkları Odysseus'a verilmesine karar verilir (Campbell, 1896, s. 52).

Bunun üzerine *Aias*, kızgınlık içinde kararı veren generallere saldırır. Fakat Athena *Aias* üzerine çılgınlık gönderir ve onu, ordunun sürüsü üzerine saldırtır. *Aias* boğaları ve koçları Argoslu generaller sanarak onları kılıçtan geçirir. Çılgınlık halinden çıktıktan sonra, içinde bulunduğu halin farkına varır. Onurunun ve Yunan komutanları arasındaki yerinin geri kazanılamaz biçimde kaybolduğunu anlar. Bu görüşlerin etkisiyle kendisini kılıcının üzerine atar ve ölür (Campbell, 1896, s. 52). Odysseus, *Aias*'ın kendi topraklarında gömülmesini istemeyen Agamemnon'u ikna ederek onun onuruna layık bir şekilde gömülmesine olanak verir (Campbell, 1896, s. 100).

Veri olarak değerlendirilebilecek bir diyalogda koro, Phryg kralı Teleutas'ın kızı olan Tekmessa'ya, *Aias*'la konuşması için ısrar eder. Savaş esiri olarak getirildiği için ona "mızrakla kazanılmış gelin" sıfatıyla seslenilmesi (Campbell, 1896, s. 61),

kadınların ataerkil toplum içinde birer savaş ganimeti olarak kabul edildikleri görüşünü akla getirmektedir.

Bir başka diyalogda ise koro, Tekmessa'ya Aias'ın intiharı gerçekleşmeden önce, Aias'ın başına gelenleri anlatmasını söyler. O da, geceyarısı Aias'ın birden kalktığını ve bazı hazırlıklara giriştiğini söyler. Aias'a neden gecenin bu saatinde bütün ordu uyurken uyanıp kalktığını sorduğunu, onun da kadınların kulağına oldukça tanıdık gelen "...Sessiz eş, eşlerin en iyisidir..." cevabıyla kendisini yanıtladığını söyler (292-293. dizeler) (Campbell, 1896, s. 63). Aias'ın bu cümleyi, kendisinin esiri bile olsa, Anadolu bir kral kızına söyleyebiliyor olması; bu görüşün M.Ö. 5. yy'da, Aias tarafından temsil edilen kültürde ne kadar yerleşik olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Nitekim Thukydides'in (*Peloponnessos Savaşı*, 2.45) de M.Ö. 431'de Peloponnessos Savaşı'nda ölenler için yapılan cenaze töreninin birinci yılındaki söyleminde: "... kadınlar için en büyük zafer, ister bir övgü ister bir yergi olsun, erkekler tarafından hakkında konuşulmayan kişi olmaktır..." diye seslenmesi (akt. Christenson, 2015, s. 22), açık bir şekilde kadınların toplum içinde adeta görünmez ve sessiz birer figür olarak yaşamalarının uygun görüldüğünü anlatmaktadır.

3.2.3.2. *Antigone* (M.Ö. 442)

Sophokles'in *Antigone* adlı eseri, adeta Aiskhylos'un *Thebai'ye Karşı Yediler* oyununun devamı niteliğindedir. Oyuna göre, Oidipus'un ölümünden sonra Thebai'de Labdakosoğulları soyunu sürdürecek erkek çocuk kalmamıştır. Babalarının kehanetini doğrulayacak şekilde birbirlerini öldüren Eteokles ve Polyneikes'in ardından Kreon, kendini şehrin yöneticisi ilan eder. Haberci, meclis kararı olarak Eteokles'in ölüsünün gömülerek onurlandırılacağını; Polyneikes'in ise gömülmeden bırakılacağını açıklar. Kreon bu kararın üzerine, eğer Polyneikes'in ölüsünü gömmeye kalkışan biri olursa, o kişinin ölümle cezalandırılacağını ilan eder (Campbell, 1896, s. 2).

Sophokles oyuna, *Antigone* ve kız kardeşi İsmene'nin bir kadına düşen uygun davranışları içeren görüşleri ortaya koydukları sırada başlar (tıpkı *Elektra* adlı oyununda Elektra ve Khyrsotemis arasındaki diyalogu gibi). İsmene pasif ve korku dolu bir

kadınken, Antigone cesur ve korkusuzdur ki, bu durum İsmene tarafından delice bir cesaret olarak tanımlanmaktadır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 157).

Elektra oyunundaki Khrysotemis gibi İsmene de, ortalama, sıradan bir kadındır. Kahramanca bir yanı yoktur. Kadın kahraman olarak Antigone, çoğu erkeğin ve bir kadın olmanın sınırlarının dışındadır ve istediği şanı ancak ölüm yoluyla alabilecektir. Aslında ölümü kabul edişi, onun asilce davranmasına yol açmaktadır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 158).

Antigone, kız kardeşi İsmene'yi erkek kardeşleri Polyneikes'i Kreon'un kararı hilafına gömmeye ikna etmeye çalışır (Campbell, 1896, s. 2). İsmene ise kardeşinin bu isteğini reddeder ve kralın kararına uyulması gerektiğini şu sözlerle dile getirir: "...Yalnızca birer kadın olduğumuzu aklımızdan çıkarmamalıyız. Asla erkeklerle mücadele etmemeli ya da onlarla bir sorun yaşamaya meydan vermemeliyiz!..." (Campbell, 1896, s. 5; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 157). İsmene'nin buradaki konuşması, o dönemin kabul gören kadın davranışı hakkında ipucu verir niteliktedir. Bir başka açıdan yaklaşıldığında ise Sophokles, yaygın olan inancı savunan İsmene ile hakkını arayan Antigone'yi karşı karşıya getirdiği bu diyalogunda, aslında seyirciye bir sorgulama imkânı tanımaktadır.

Antigone, nasıl bir yaşam sürmüş olursa olsunlar, ölmüş bütün erkek kardeşleri için yapılması gereken dinsel görevlerin eşitliğini savunur. Antigone'ye göre, bütün yöneticilerin aile *phylia*sına (sevgisine) bağlılık göstermesi gerekir çünkü *genosun* (yani soyun) dinsel varlığını sürdürebilecek tek yol, ölümler kültüne bağlılıktan geçmektedir (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 106; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 157).

Bu nedenle İsmene'ye, sonu ne olursa olsun ağabeyinin ölüsünü kendi elleriyle gömeceğini söyler. Antigone kardeşine verdiği bu cevapla, ölü gömme ritüellerinin nasıl bir düşünceye dayandırılabilirliğini göstermektedir. Ata kültüne bağlılık ve dinsel inançların sürekliliğinin sağlanması, ölü gömme uygulamasının yalnızca işlevsel bir hijyen sağlama amacından çok daha başka, kültürel özelliklerin devamı ve aktarımı gibi, görece daha kavramsal bir yönüne vurgu yapmakta, ve aslında uygulamanın zengin algısal potansiyeline işaret etmektedir.

Oyunun sonraki sahnesinde haberci, Kreon'a Antigone'yi prensi gömerken yakaladığını söyler. Kreon onu nasıl yakaladığını sorduğunda krala şöyle cevap verir: "...Bu kız ölüyü öylece yatarken gördüğünde acıyla bağırdı ve ona bunu layık görenleri lanetledi. Sonra çabucak yerden kuru toz toprak aldı. Bronzdan yapılmış küçük bir kabı yükseğe kaldırdı ve ölüyü onurlandırmak için üç kez sıvı sunusu yaptı. Biz de bunu görür görmez, onu yakaladık..." (Campbell, 1896, s. 18). Antigone'nin bu davranışları, gömülmek üzere olan bir kişiye yönelik yapılabilecek en basit ve belki de yapılması en gerekli görevin, yerden bir avuç toprağı ölünün üzerine serpmeye ve sıvı libasyonu yapma şeklinde tanımlanabileceğini gösterir. Antigone'nin görevliler tarafından alınıp götürülürken ölen kardeşine yapması gereken işlemler yarım kaldıysa bile, en azından ritüelin başlangıcında yapılması gereken işlemlerin bunlar olabileceğini öne sürmek mümkün olabilir.

Bu veriden başka, dönemin ölüm algısına yönelik bir başka bakış açısıyla, 891. dizede karşılaşılır. Bu dizede Antigone, ölüme terk edildiği mezar odası için: "...Ey mezarım, benim gerdek odam, derin kazılmış sonsuz hapisane evim!..." tanımlamasını yapar (Campbell, 1896, s. 34). Yalnızca Sophokles'te değil, tüm tragedya yazarları arasında evlilik ve ölümü birbirine bağlama, oldukça belirgin bir şekilde fark edilebilir hale gelmiştir (Graeme Grieve, 1898, s. 61).

Bu durumu açıklayıcı antik bir kaynak olarak, M.Ö. 2. yüzyıla tarihlenen ve günümüze ulaşan en eski rüya kitabı olan bir kitap gösterilebilir. Bu kitapta, Artemidoros şöyle yazmıştır: "...Düğün ve ölümün anlamı aynıdır, çünkü bunlarla ilgili şeyler aynıdır..." (akt. Kott, 2006, s. 257). Bu bağlantı, günümüzde de pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir (Graeme Grieve, 1898, s. 60; Garland, 1985, s. 24; Seaford, 1987, s. 107; Reilly, 1989, s. 431; Shapiro, 1991, s. 637; Smith, 2006, ss. 140-141; Sorkin Rabinowitz, 2008, ss. 70, 74; Margariti, 2010, s. xxix; Christenson, 2015, s. 24).

Örneğin Graeme Grieve (1898, s. 60), Dipylon'da çalıştığı sıralarda, mezarlar üzerine bırakılmış çok sayıda loutrophorosla karşılaştığından bahsetmiş ve bu vazoların üzerinde her zaman ya evlilikle ya da cenaze ritüeliyle ilgili sahnelerin betimlenmiş olduğunu belirlemiştir. Yalnızca bu iki tip sahnenin vazolar üzerine uygulanmış

olmasının evlilikle ilgili sahnelerin cenaze ritüelinin bir çeşidi olarak düşünülebileceği ihtimalini belirtmiş; eğer böyle bir durum varsa, özellikle bu nedenle, bu uygulamanın pek çok mecazi anlam içerebileceğini önermiştir.

Son olarak, Antigone 900-903. dizelerde ağabeyi Eteokles için şöyle konuşur: “Seni kendi ellerimle süsleyip, ölümünden sonra yıkadım ve senin için yapılan son sunuları yönettim” (Campbell, 1896, s. 34). Antigone’nin bu sözlerinden, bir kadının cenazenin hazırlandığı sırada üstlendiği görevlerini ana hatlarıyla dile getirdiğini çıkarsamak mümkündür. Nitekim Atinalı kadınların, özellikle de evlilik ve doğumla ilişkili olan çeşitli arınma ritüellerinde önemli rolleri olduğu ve erkek yakınlarının cenazelerinin yıkanması ve giydirilmesi görevini üstlendikleri de bilinmektedir (Christenson, 2015, s. 24).

3.2.3.3. *Kral Oidipus (M.Ö. 426)*

Kral Oidipus adlı oyunda, kadın ve ölüme ilişkin çalışma konusuna dair faydalanılabilecek herhangi bir veri ile karşılaşılmamıştır.

3.2.3.4. *Trakhisli Kadınlar (M.Ö. 429-425)*

Trakhisli Kadınlar adlı oyun, ismini korosundan almaktadır. Hikâye, Malia Körfezi yakınlarındaki Trakhis’te geçer. Herakles ve Deianira, burada buranın kralının izni ile sığınmacı olarak yaşamaktadır. Oyunda Kentauros Nessos, Herakles’in okları tarafından öldürülür. Ölümünün sebebi, güzelliğiyle büyüldüğü Deianira’dır. Nessos Deianira’yı kandırarak, kendi yarısından aldığı kanı kocasına karşı aşk iksiri olarak kullanmasını öğütler. Uzun yıllar sonra Herakles, son macerası Euböia’daki Oekhalia’nın işgalinden döndüğünde, buranın kralının kızı ile evlenme sözü vermiştir. Bunu öğrenen Deianira, haberci Lichas ile işbirliği yaparak, kocasının ilgisini tekrar kazanabilmek için, kıyafetine bu aşk iksirini bulaştırır. Ancak Nessos’un verdiği ve aslında Hydria’nın zehiri olan iksir işini yapar ve Herakles acı içinde ölür. Deianira da bu haberin ardından kendini öldürür ve oyun biter (Campbell, 1896, s. 218).

Her ne kadar “Pluto” isminin oldukça nadir olarak, tragedya yazarları arasında Hades’in eşdeğeri olarak kullanıldığı bilinse de (Graeme Grieve, 1898, s. 22), bu oyunda Hades’ten bir kaç kez bu şekilde bahsedilmiş ve onun için “gecenin kralı”

betimlemesi yapılmıştır (bkz. 500. ve 1085. dizeler). “Yeraltı tanrısı olan Hades” algısına ilişkin bir tanımlama olması nedeniyle, bu betimleme önemlidir.

Kadına dair pek fazla verinin elde edilemediği oyunun 531-558. dizelerinde, Deianira kocası Herakles’in kendisinden habersiz bir genç kıza âşık olmasını ve onunla evlenmesini Trakhisli kadınlardan oluşan koroya anlatırken; onlara Herakles’e olan kızgınlığını içinde nasıl barındırabileceğini bilemediğinden yakınır. Ancak aynı zamanda da makul bir kadının bu duruma sinirlenmemesi gerektiğini bildiğini söyler (Campbell, 1896, s. 238). Bu durumda, zaten evli olan erkeklerin, daha genç bir kadınla tekrar evlenmesinin, dönemin Yunan toplumu içinde yadırganmadığını ve hatta uygun olan davranışın, eski karısının bu konuda tepki vermemesi olduğunu önermek, yanlış olmayacaktır. Bu durumda, Lightman ve Lightman’ın (2008) kadınlarla ilgili yapmış oldukları biyografik çalışmada başka örneklerle de karşılaşılmış olmasına rağmen, kendi döneminde Sokrates’in de iki karısı olduğu akla gelmektedir (Lightman ve Lightman, 2008, s. 231). Özellikle döneminin en dikkat çekici ve “gençlerin dimağını zehirlediği” için baldıran zehiri içerek infaz edilmesi nedeniyle (Özcan, 2000, s. 7; Eyuboğlu ve Cimcoz, 2002, s. 11; Lightman ve Lightman, 2008, s. 231) de en aykırı görüşlü olarak nitelendirilebilecek filozof olan Sokrates’in de iki eşi olduğu bilgisinin, uygulamanın yaygınlığını ve sıradanlığını gösterebilecek bir veri olarak değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

3.2.3.5. *Elektra* (M.Ö. 420-410)

Bu söylenceyi önce Aiskhylos *Agamemnon*, *Khoephoroi* ve *Eumenides* adlı trilogyasında, sonra da Euripides *Elektra* adlı tragedyasında kullanmıştır. Bu iki *Elektra*’dan hangisinin önce yazıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bugün genellikle Sophokles’in *Elektra*’sının yaklaşık M.Ö. 420’lerde, Euripides’in oyununun ise M.Ö. 413’te temsil edildiği kabul edilmektedir (Erhat, 2011, s. V).

Aiskhylos’un trilogyası, Agamemnon’un dönüşünden Orestes’in beraatına kadar bütün Orestes efsanesini anlatır. Trilogyaya hâkim fikir, tanrıların amansız laneti ve insanların dindarlıkla ve ahlaka uygun davranarak kadere etki edebilmeleri iken; Sophokles, oyununda tüm ağırlığı *Elektra*’nın şahsına verir. Pelopsoğullarının

lanetlenme faciasından bir şahıs alır ve bütün olayı onun etrafında örür. Sophokles ilgimizi insan ve kader arasındaki mücadeleye ve Atreus oğullarının dehşet verici cinayetlerine çekmez. Onun için önemli olan olay değil; Elektra'nın ruhunda olup bitenleri, bir insanı, bir karakteri tasvir etmektir. Piyeste rol oynayan diğer insanlar o şahsın ruh halini, karakterini ve görüşlerini göstermek için birer araçtır. Elektra'nın karakterini gösteren sahneler, yani diyaloglar, Azra Erhat'ın ifadesiyle klasik mükemmeliyete varan birer şaheserdir. Erhat (2011) bu kısımlarda M.Ö. 5. yy'ın Atina'sına özgü ince muhakemeyi, olgun mantığı, insan zekâsının her yeteneğinden ölçüyle yararlanmanın sezilebileceğinden bahseder (Erhat, 2011, s. vi-vii).

Tragedyanın konusu, Argolis Ovası'ndaki Mykenai kalesi üstündeki Pelops oğullarının sarayında geçer. İlk sahnede Orestes, arkadaşı Pylades ve Orestes'i küçük bir çocukken bu saraydan kaçırarak büyüten mürebbi rol almaktadır. Orestes önce babasının sonra kardeşi Elektra'nın öcünü annelerinden almak için gizlice buraya gelmiştir. Orestes öncelikle kardeşini görüp onu sevindirmek istese de, mürebbi buna izin vermez ve ona: "...Evvela Loksias'ın emirlerini yerine getirelim ve ölmüş babanın ruhu için şaraplar dökmeye başlayalım. Çünkü bize gereken, her işimizde başarıyı getirecek şey budur..." der (Erhat, 2011, s. 3). Bu konuşmadan, ölümlere şarap sunusu dökmenin Loksias'ın yani tanrı Apollon'un isteği olduğuna inanıldığını ve yaşayanların gerçekleşmesini istedikleri durumlarda başarı sağlayabilmek için, bu durumlarla ilişkili olan ölümlere sunu yapmanın şart olduğunu düşündüklerini çıkarsamak mümkündür. Aynı düşünce biçimiyle daha önce Aiskhylos'un "Sunu Taşıyanlar" adlı oyununda da karşılaşmış, ancak orada tanrı Hermes'in adı hem Orestes hem de Elektra tarafından zikredilmiştir. Bu durum belki de Apollon'un şarap tanrısı olmasıyla, Hermes'in ise tanrıların ulağı ve ölümlere yol gösterici "psychopompos" sıfatı ile ilişkilendirilebilir.

Bir başka sahnede Elektra'nın kız kardeşi Khyrsothemis, annesinin gördüğü bir rüya sebebiyle babasının mezarına şarap sunusu dökmeye gitmektedir. Elektra kız kardeşini annesinin isteğiyle babasının mezarına hediye götürmeye gittiğini görünce, ona şöyle seslenir: "...Sevgili kardeşim! Elindekilerin hiçbirini mezara götürme. Zira düşmanı olan bir kadının hediyelerini babamızın mezarına götürmek ne ibadettir, ne de doğrudur. Bunları rüzgârlara bırak ya da toprağın derinlerine göm ki, hiçbiri babamızın

ölüm yatağına varmasın. Annemiz öldüğü zaman, kendisi için yerin altında saklanmış bu hazineleri mezarında bulsun. Her şeyden evvel, kadınların en rezili olmasaydı, eliyle öldürdüğü düşmanına çanaklar dolusu şarap dökmeydi. Düşün ki babamızı alçakça öldürdükten sonra düşmanıymış gibi ellerini, ayaklarını koltuklarının altına bağladı ve kendini temizlemek için, kan lekelerini ölünün başındaki saçlarla sildi. Bu kadının hediyelerini, mezarındaki ölü hoş karşılar mı? Sanıyor musun ki bu armağanlar onu işlediği cinayetten temize çıkarabilir? Hayır! İmkânı yok! O halde bu hediyeleri bırak. Sen kendi saçlarının ucundan kes, benimkileri de al; zavallı benim verebileceğim pek az şeydir, ama nem varsa al; bu bakımsız saçlarımı, süsü olmayan bu kemerimi babama ver. Sonra yere kapanıp yalvar ona, bize iyilik yapıp yerin altından düşmanlarımıza karşı bizi korumaya gelsin; oğlu Orestes hasımlarını ayağı altına alıp galip gelecek kadar yaşasın. O zaman şimdikinden çok daha cömert ellerle mezarına çelenkler bağışlayacağız. Sanırım annemize bu korkunç rüyaları gönderen odur. Kardeşim, sen bunları yap da kendinin, benim ve en sevdiğimiz insanın, Hades'te yatan babamızın öcünün alınmasına yardım et..." (Erhat, 2011, ss. 15-16).

Bu konuşma, o dönemin ölü gömme geleneklerine ve ölen kişi ile ilgili inanışlarına ilişkin oldukça değerli bilgiler sunmaktadır. Bu metne göre bir kişinin, katilin, öldürdüğü adamı kendisine zarar vermeyecek bir hale getirmesi için ellerini bileklerinden kesip koltuklarının altına bağlaması gerekmektedir. Yas tuttıkları zaman Yunan kadınlarının saçlarını kısa kestikleri de, yine bu konuşmadan anlaşılan bir başka ayrıntıdır. Yas tutan kişilerin ölmüş olan yakınlarına hediyeler vererek kendilerine yardıma gelebilecekleri düşünülmekte, ölmüş kişinin aynı zamanda yaşayan yakınlarına rüyalarında mesajlar verebildiklerine inanılmakta olduğu olgusuyla burada da karşılaşılmaktadır.

Tragedyanın bir başka bölümünde, Orestes'in sahte ölümünü Klytaimnestra'ya bildirmeye geldiğini söyleyen mürebbi, ölümün nasıl gerçekleştiğini anlatır ve sonra da baba ocağına nasıl getirildiğini söyler: "...Orestes'in vücudu hiçbir dostunun tanıyamayacağı zavallı bir ceset haline gelmişti. Derhal bir odun yığını üstünde yaktılar onu; seçkin birkaç Phokisli, bedeninden kalan bir avuç külü bir tunç vazoya koyup atalarının toprağında bir mezarı olsun diye buraya getiriyor..." (Erhat, 2011, s. 25). Bu

durumda kremasyon işleminin, olası başka nedenleri de göz ardı etmeden, yurdundan uzakta ölen kişilerin mezarlarına götürülebilmeleri için de yapılabildiği anlaşılmakta ve böylelikle ölen kişiye karşı yerine getirilmiş olan bir görevin varlığı akla gelmektedir.

Khrysothemis, annesinin sunularını babasının mezarına götürmeye gittiğinde, karşısına çıkanları Elektra'ya şöyle anlatmaktadır: “...Babamızın mezarına varır varmaz, mezarın üstünde yeni dökülmüş sütlerin aktığını ve babamızın bulunduğu yerin çeşit çeşit çelenklerle süslendiğini gördüm. Bu manzara karşısında şaşırdım ve yakında biri var mı diye etrafıma bakındım. Fakat etrafı sessizlik içinde görünce mezara daha da yaklaştım; tepesinde yeni kesilmiş bir saç buklesi gözüme ilişti. Bunu görür görmez, gönlümde daima taşıdığım bir hayal birdenbire canlandı: Bu saç, dünyada en çok sevdiğim insanın, Orestes'in geldiğini ispat eden bir delildir. Saçları elime aldım, ağzımdan uğursuz bir söz çıkarmadım, hemen gözlerim sevinç yaşlarıyla doldu. O anda olduğum kadar şimdi de eminim: Bu armağanları oraya koyan Orestes'ten başkası değildir....” (Erhat, 2011, s. 31). Bu sözlerin geçtiği diyalogdan, mezar hediyesi olarak süt sunusu yapılabildiğini ve mezara çelenk ve muhtemelen de yas işareti olarak saç buklesi konulabildiğini söylemek mümkündür.

Khrysothemis'in Orestes'in yaşadığına inandığına dair yukardaki sözlerinin ardından, Elektra, Orestes'in sahte ölüm haberini Khrysothemis'e bildirir ve onu boş hayallere kapılmakla suçlar. Bunun üzerine Khrysothemis: “...Ya babamızın mezarına bu zengin hediyeleri koyan kimdi?...” diye sorması (Erhat, 2011, s. 32), mezara bırakılan süt, çelenkler ve saç buklesinden oluşan hediyelerin basit hediyeler olmadığını ve o mezara ortalama bir mezarda olması beklenenden fazla hediye bırakılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Tragedyanın bir başka sahnesinde Orestes, bir yabancı gibi davranarak, maiyetine Elektra'ya içinde sözde Orestes'in küllerinin bulunduğu urnenin verilmesini emreder. Elektra kardeşinin urnesi olduğunu düşündüğü kaba bakarak şöyle haykırır: “....Zavallı ben! Şefkatli ellerimle cansız vücudunu yıkayıp süsleyemedim; bu acı yükü yakıcı alevlerin içinden kaldırmak bana düşerdi, kaldıramadım. Bu hizmeti bile yabancı ellerden gördün ve zavallı cesedin küçük bir toz yığını halinde küçücük bir kaba sığdı.....senin ve benim kara bahtımız ümitlerimizi boşa çıkardı. Senin o sevgili çehren

yerine, bana bir avuç küle işime yaramayan bir gölge yolladı.... Evet kahroldum, ah benim sevgili kardeşim! Küllerinin bulunduğu bu urneye beni de kabul et, bir ölüyü diğer bir ölünün yanına al, ben de yerin altında seninle beraber oturayım! Sen hayattayken, kaderimizi paylaştık; şimdi de öldükten sonra, tozlarını paylaşmak istiyorum. Görüyorum ki ancak ölümler ıstırap çekmiyor...” (Erhat, 2011, s. 40).

Elektra’nın bu yakınması da ölü gömme geleneklerine ilişkin oldukça değerli ipuçları barındırmaktadır. İlk cümleden ele alınmaya başlandığında; ölüsü yakılan kişinin küllerinin toplanması işleminin aileden biri tarafından yapılmasının, yabancılar tarafından yapılmasından daha uygun görüldüğünü çıkarsamak mümkündür. Ayrıca bu tragedyadaki durumda olduğu gibi, ölen kişinin annesinin yaşadığı durumda eğer anne ile arada bir sorun varsa, bu işin kardeş tarafından da yapılabileceğini de öğrenmekteyiz. Çünkü Elektra’nın bu haberi alıp feryat ettiği sırada, nefret ettiği annesi henüz hayattadır. Elektra’nın üçüncü cümledeki “...bana bir avuç küle işime yaramayan bir gölge yolladı...” sözleri; ölünün küleriyle birlikte gölgesinin de urneyle birlikte geldiğine dair bir inanış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Elektra’nın kardeşiyle aynı urneye konma isteğini dile getirmesinde ise; iki ölünün, farklı cinsiyetlerde olsalar bile istendiği takdirde aynı kaba konabildiğini gösteren bir anlatım mevcuttur.

Görüldüğü gibi, tragedya metni çevirisinin izin verdiği ölçüde ve bu çevirinin olası eksiklikleri ve fazlalıkları akılda tutularak, bu oyundan elde edilen verileri özetlemek gerekirse:

1- Ölülere şarap sunusu dökmenin tanrı Apollon’un isteği olduğuna inanıldığını ve yaşayanların gerçekleşmesini istedikleri durumlarda başarı sağlayabilmek için, bu durumlarla ilişkili olan ölülere sunu yapmalarının şart olduğuna inandıkları,

2- Cinayet işlemiş bir kişinin, öldürdüğü adamı kendisine zarar vermeyecek bir hale getirebilmesi için ellerini bileklerinden kesip koltuklarının altına bağlaması gerektiği inancı,

3- Kişinin işlediği cinayetin kötülüğünden arınabilmesi için, yani kendini temizleyebilmesi için, üzerindeki kan lekelerini ölünün başındaki saçlarla silmesinin gerekli olduğu inancı,

4- Bir ölümün ardından yas tuttukları zaman, Yunan kadınlarının saçlarını kısa kesmeleri gerekliliği,

5- Yas tutan kişilerin ölmüş olan yakınlarına hediyeler vererek onların kendilerine yardıma gelebilecekleri inancının varlığı;

6- Ölmüş kişinin yaşayan yakınlarına rüyalarında mesajlar verebildiklerine dair inancı,

7- Başka olası nedenlerle birlikte, kremasyon işleminin yurdundan uzakta ölen kişilerin mezarlarına götürülebilmeleri için de yapılabildiği ve böylelikle ölen kişiye karşı yerine getirilebilmiş olan bir görevin varlığı,

8- Mezar hediyesi olarak şarap sunusunun yanında süt sunusu da yapılabildiğini ve mezara çelenk ve muhtemelen de yas işareti olarak saç buklesi konulabildiğini; bunların basit hediyeler değil ortalama bir mezarda olması beklenenden fazla miktarda hediye bırakılması yorumundan hareketle, mezar hediyelerinin ortalama sayı ve niteliklerinin nasıl olması gerektiği beklentisinin varlığı,

9- Cesedi yakılan kişinin küllerinin toplanması işleminin aileden biri tarafından yapılmasının, yabancılar tarafından yapılmasından daha uygun olduğu,

10- Ölen kişinin annesinin yaşadığı durumda, eğer anne ile arada sorun varsa, bu işin kardeş tarafından da yapılabileceği,

11- Ölünün külleriyle birlikte gölgesinin de urneyle birlikte geldiğine dair olası bir inancı,

12- Ve nihai olarak da, iki ölünün küllerinin, farklı cinsiyetlerde olsalar bile, istendiği takdirde aynı kaba konulabilmesi şeklinde sıralamak mümkündür.

Diğer eserlerle karşılaştırıldığında, ölü gömme uygulamaları ve bu konudaki inançlara dair en zengin bilgi ve yorumlara, bu oyun aracılığı ile ulaşılabildiği görülmüştür.

3.2.3.6. *Philoktetes* (M.Ö. 409)

Sophokles'in elde kalmış yedi tragedyası içinde sondan bir önceki olan *Philoktetes* adlı oyun, M.Ö. 409 'da, Peleponnessos Savaşı'nın Atina açısından trajik bir görünüm aldığı bir tarihte temsil edilmiştir (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 202).

Oyunun konusu şöyledir: Troia, Akhilleus'un oğlu Neoptolemos tarafından ele geçirilecektir. Kader budur. Bununla birlikte ancak Herakles'in sopasını tutan Philoktetes'in yardımıyla bu kader gerçekleşebilecektir. Ancak bu sırada Philoktetes, ayağındaki problem nedeniyle ordudan uzaklaştırılmıştır. Çünkü ayağının hali ordudakiler tarafından katlanılamaz olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple de Odysseus tarafından Lemnos Adası'nda terk edilerek yalnız başına bırakılmıştır. Fakat kader günü gelip de bu gerçek ortaya çıktığı zaman Odysseus, Neoptolemos'a Philoktetes'i geri getirmesi gerektiğini söyler. Tek isteği Herakles'in sopası ile birlikte Philoktetes'in geri dönmesidir. Odysseus Neoptolemos'a gerekirse onu kandırarak bu işi başarması gerektiğini söyler. Ancak genç Neoptolemos Philoktetes'in halini görünce ona acır ve Odysseus'un isteğini yerine getirmez. Sonra gökyüzünden Herakles çıkagelir ve yaptığı konuşma ile Philoktetes'in fikrini değiştirir ve oyunun sonunda her şey iyi biter (Campbell, 1896, s. 267).

Philoktetes, Yunan bir yazarın günümüze kadar gelmiş ve hiç kadın rolü içermeyen tek tragedyasıdır (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 205). Bu oyunda kadına ya da ölü gömme geleneklerine ilişkin herhangi bir veriyle karşılaşmamıştır.

3.2.3.7. *Oidipus Kolonos'ta* (M.Ö. 401)

Oidipus Kolonos'ta adlı oyun, Atina'nın üst sınıftan kişilerinin, özellikle de şövalyelerin oturduğu bir mahalle olan Kolonos'ta (*Thuc.* viii. 67) (akt. Campbell, 1896, s. 322) ve aslında isimleri intikam tanrıçaları olan Erinyeslerin Atina'daki isimleri olan Eumenidesler'in kutsal koruluklarının önünde açılır (Campbell, 1896, s. 322).

Oidipus, kızı İsmene ile ilk buluşmalarında ona erkek kardeşlerinin nerede olduklarını, yoksa onların Mısır'da erkeklerin evde oturarak dokuma yaptığı kadınların ise hayatın yükünü taşıyarak dışarda iş bulduğu Mısır geleneklerine göre mi yaşadıklarını sorar (Campbell, 1896, s. 335). Bu konuşma, oldukça köklü olan Mısır kültüründeki günlük yaşamının Yunan kültürü tarafından nasıl algılandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Burada Herodotos'un *Tarih*¹¹ adlı eserinde Mısır kültürü hakkında söylediklerinin (Ide, 1982, s. 88; Ökmen, 1991, s. 95) oyun yazarı tarafından bilindiği ve kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Oidipus önce oğulları Eteokles ve Polyneikes'in hırs ve gücün etkisiyle taht kavgasına girişmelerini, sonra iki güçsüz bakire olan kızları İsmene ve Antigone'un ise babalarının isteğini yerine getirmek için hayatlarını feda etmelerini ve en sonunda da kendi kaderini lanetler (360.-470. dizelerde) (Campbell, 1896, ss. 338-339). Burada kız çocuklarının daha güçsüz oldukları genel yargısına karşın, kızlarının gücüyle övünen baba figürü olarak Oidipus, dikkat çekici bir tavır sergilemektedir.

Oidipus, kendisine tahtı geri alması için yardım etmesini isteyen oğlu Polyneikes'in bu isteğini geri çevirirken; oğullarının onu yurdundan atıp bir dilenciye çevirdiklerini, kız çocuklarının yani İsmene ve Antigone'nin ise kendisini kurtarıp beslediğini ve ona baktığını söyler. Bu nedenle de kızlarının, dinin gücüyle, kadın değil aslında erkek olduklarını, kendisinin ise artık onun oğlu değil onun için ancak bir yabancı olabileceğini söyler (1362-69. dizeler) (Campbell, 1896, s. 373). Oidipus, adeta kızlarına erkeklik bahşedilmiş olduğuyla övünmektedir. Burada görünen odur. Doğruluk yalnızca erkeklere özgüdür ve doğru davranan kadın, bir erkek gibi davranmış sayılır. Ancak, her ne kadar doğru davranışın sanki erkeklere özgü bir erdem olduğuna dair inanç, burada kendini hissettirse de; Oidipus, kızlarıyla gurur duyduğunu dile getirip oğlunu dışlamasıyla, yani oğullarına karşı kızlarını tutmasıyla, aslında bir yandan da insani bir tepki verdiğini gösterir gibidir. Sadece bunu aktarış tarzı, belki de içinde bulunduğu kültürünün el verdiği kadarıyla ancak bu şekilde olabilmiştir

Oyunun sonunda Oidipus, olağanüstü bir şekilde ortadan kaybolur ve bu, onun ölümü olur. Ancak ne bir mezar taşı, ne de bir mezarı vardır. Kızları bu duruma çok

¹¹ Herod. **Tarih**, II. 35

üzülür (Campbell, 1896, s. 374). Çünkü yakın akrabaların, ölülerine karşı yerine getirmeleri gereken üç temel ödevleri vardır: ölüyü yıkamak ve onu taze süslerle, çiçek ve çelenklerle süslemek, mezarına sıvı sunu dökmek ve mezarı başında gelenekselleşmiş ağıtları yakmak. Bu gereklilikler kesinlikle gerçekleştirilmelidir (Smith, 2006, s. 102). Ancak kızlar babalarının ölüsüne karşı bu son görevlerini yerine getiremedikleri için, son derece üzgündür.

Bunu gören Atina kralı Theseus, onlara artık yas tutmamaları gerektiğini ve onları sağasalım Thebai'ye göndereceğini söyler. Ancak kızlar babalarının mezarını görmek için ısrar ederler. Theseus bunun mümkün olmadığını, Oidipus'un son arzusunun bu olduğunu ve ancak bu sözü tutarsa, Atina'nın barış ve zenginlik içinde yaşayabileceğini söyler. Oyun burada biter (Campbell, 1896, s. 377).

Oidipus Kolonos'ta adlı oyun, klasik literatürde yer alan “en detaylı libasyon töreni tanımlamasına” sahiptir. Oyunun sonunda Antigone, Ismene ve koro tarafından Oidipus için yakılan ağıt, bir kült için gelenekselleşmiş bir ağıt yerine geçer ve yine gelenekselleşmiş şu öğeleri içerir (Smith, 2006, ss. 102-103):

- Giriş niteliğindeki, birilerinin gelip ağıt yakmasının gerekli olduğunu belirtir nitelikteki çağrı,
- Ölünün tavrının ve ölümün şartlarının tanımlanması,
- Ölen kişiyle Hades'te buluşmak için duyulan isteğin belirtilmesi,
- Ölen kişi olmadan hayata devam etmenin mümkün olmayacağının belirtilmesi,
- Ölen kişiye doğrudan hitap/seslenme,
- Ölümün sağladığı faydaların belirlenmesi,
- Ölümün tanrıların kararı olduğunu ifade eden bir onay/tasdik cümlesi,
- Ölümün insanoğlunun ortak kaderi olduğunun kabulü,

- Bir kişinin ağıt yakma işini düzgün kurallarına uygun biçimde yerine getirmesinin ölüye karşı yerine getirmesi gereken son görev olduğunu söyleyen sonuçlandırıcı ifade,
- Ölüye kurban ve libasyon sunularının birileri tarafından yapılacağına dair söz verilmesi.

Sophokles'in günümüze kalan oyunlarının tümü değerlendirildiğinde, yazarın bu tezin konu başlığı ile ilişkili dönemin bakış açısını yansıtan görüşlerini, şu şekilde sıralamak mümkündür:

M.Ö. 495 - M.Ö. 406 yılları arasında yaşamış olan Sophokles'in de kadın karakterleri yansıtmaya biçimi, Aiskhylos'un çizgileriyle büyük oranda benzeşmektedir. Bu yazar da oyununda yer verdiği kadın karakterleri için itaatkâr, konumunu kabullenerek yaşamayı seçmiş yanlarına ağırlık veren diyaloglar seçmiştir. Bu diyaloglar kadınların erkeklere oranla daha güçsüz yaratıklar olduğunu ve “sessiz eş en iyi eştir” görüşüne uygun davranmasının doğru olduğunu ima eder niteliktedir.

Bununla birlikte Sophokles'in, oyunlarında kadının aldığı rol ve onun yansımaları olan diyaloglarından hareketle, kadının aslında güçlü ve kararlı bireyler olarak yansıtılmalarıyla da karşılaşmaktayız. Özellikle *Antigone* ve *Oidipus Kolonos'ta* adlı oyunlarda, kadınların ölü gömme uygulamaları konusundaki inatçılığa varan tutumları, adeta belirginleştirilmiş gibidir. Burada ölü gömme gelenekleri içinde kadına düşen rolün öneminin yansıtıldığını öne sürmek mümkündür.

Atinalı kadınların, özellikle de evlilik ve doğumla ilişkili olan çeşitli arınma ritüellerinde önemli rolleri olduğu (Christenson, 2015, s. 24) ve erkek yakınlarının cenazelerinin yıkanması ve giydirilmesi ve ağıt yakılması görevini üstlendikleri (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 159; Christenson, 2015, s. 24) bilinmektedir. Bununla birlikte, yas tuttıkları zaman Yunan kadınlarının saçlarını kısa kestikleri de, yine bu yazarın oyunlarından elde edilebilecek verilerdendir.

Ayrıca Sophokles, oyunlarında erkek ya da kadın olsun, herhangi bir karaktere, o dönemde toplum içinde uygun görülen duyguları ve genel yargıları aktarma görevi

vermiş, bununla birlikte oyunlarındaki güçlü kadınların bu genel yargıların karşısında hareket etmelerini de adeta onaylamış, yüceltmış gibidir.

Bu nedenle, Sophokles'in oyunlarında kadının toplum içinde yalnızca ikincil ya da güçsüz bireyler olarak değil, kararlı ve güçlü bireyler olarak da gösterebilmesinden hareketle, Sophokles ve onun oyunlarını izlemekten hoşlanan seyircileri gibi, toplumun belli bir kesimini oluşturan kişiler için de bu görüşün var olabileceğini savunmak mümkündür. Kadınların tiyatro oyunlarına katılma hakları olup olmadığı tartışmalarının halen sürdüğü bilinmektedir (Podlecki, 1990, ss. 27-43. ; Henderson 1991, ss. 133-147; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 44). Bu oyunların erkeklere yönelik bir gösteri türü oldukları kabul edilirse ve Sophokles'in tragedyalarındaki başarıları akla geldiğinde, Sophokles'in kadınlara yönelik bakış açısının erkekler tarafından çok da yadırganmamış olduğu akla gelmektedir.

3.2.4. Euripides (≈ M.Ö. 485 – 407)

J. de Romilly şöyle belirtmiştir: "...Aiskhylos'ta trajik aksiyon insandan üstün güçleri harekete geçirmekte ve bireysel karakterler bu güçler karşısında silikleşmekte, ikincil görünmektedir. Euripides'te ise tüm dikkat, tam tersine bu bireysel karakterlere yönelir" (akt. Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 74). Morley (1894) tarafından aktarıldığına göre de Aristoteles Sophokles'in insanları olmaları gerektiği gibi, Euripides'in ise oldukları gibi betimlediğini dile getirmiştir (akt. Morley, 1894 (I), s. 7). Vernant ve Vidal-Naquet (2012)'e göre ise tragedya, Aiskhylos ya da Sophokles'te görüldüğü gibi yalnızca eylemi nakletmek yerine, Euripides'le birlikte artık dokunaklı olanın, yani *pathos*'un dile getirilmesine doğru evrilmiştir (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 88).

Antik çağdaki izleyicileri tarafından "tanrıtanımaz" (Kott, 2006, s. 159), bugünkü eleştirmenlerce de çoğunlukla "usçu" (rasyonalist) olarak tanımlanan Euripides, tragedyaalarının bir kaçında, usdışından ve bilinçaltından kaynaklanan insani yıkımları konu olarak işlemiştir. Ona göre dünyanın gidişatında ve insanın içinde iki us dışılık vardır: Rastlantılar ve tutkular. İşte Euripides'in trajik oyunlarına yön veren ve üstelik yalnızca Euripides'in başvurduğu en yeni kaynaklar bunlardır. Antik ozanlar;

bizim içimizde ve çevremizde, ne olduğunu pek anlayamadığımız ama bizim varlığımızı yok etmeyi amaçlayan birtakım şer güçlerinin var olduğuna inanmışlar ve bu konuları tragedyalarında işleyip sergilemişlerdir. Ama bunlardan farklı olarak, yalnızca Euripides; bu trajik güçlerin dışımızda değil, bizim içimizde olduğunu; onların bizim bilincimizin karanlık, kuytu köşelerine sinip saklandığını anlatmaya çalışmıştır (Kott, 2006, s. 116).

Graeme Grieve (1898) de Euripides'in çoğunlukla kendi çağının ilerisinde durmuş olduğunu ve kişide bulunan iyiliğin bizatihi kendisinin, insiye olmadan da kişiyi ölümden sonraki mutlu hayata kavuşturacağı izlenimi uyandırmış olduğu görüşünü taşımaktadır (Graeme Grieve, 1898, s. 31).

Euripides yaklaşık 90 kadar eser yazmış, bunlardan 17 tanesi günümüze ulaşmıştır. *Rhesos* ve *Kykloplar* oyunları da sayılırsa, 19 denilebilir. Görece çok sayıda eserinin günümüze ulaşması, Euripides'in çağlar boyunca sevilerek popülerliğini koruduğunun göstergesidir. Oyunları sırasıyla şöyledir: *Rhesus* M.Ö. 440'tan önce, *Alkestis* M.Ö. 438 (İkincilik ödülü), *Medea* M.Ö. 431 (Üçüncülük ödülü), *Herakles'in Çocukları* (Herakleidae) M.Ö. 429, *Hippolytos* M.Ö. 428 (Birincilik ödülü), *Andromakhe* M.Ö. 430-424, *Hekabe* yaklaşık M.Ö. 425, *Kykloplar* yaklaşık M.Ö. 425, *Yakaran Kadınlar* (*Phaedria*) yaklaşık M.Ö. 423, *Herakles* yaklaşık M.Ö. 420, *Troialı Kadınlar* yaklaşık M.Ö. 415 (İkincilik ödülü), *Iphigenia Tauris'te* M.Ö. 414-10, *Elektra* M.Ö. 413, *Helen* M.Ö. 412, *Ion* yaklaşık M.Ö. 412-11, *Fenikeli Kadınlar* yaklaşık M.Ö. 411-09 (İkincilik ödülü), *Orestes* M.Ö. 408, *Bakkhalar* M.Ö. 406 (ölümden sonra Birincilik ödülü), *Iphigenia Aulis'te* M.Ö. 406 (ölümden sonra Birincilik ödülü) (Smith, 2006, s. 122).

Her tragedya yazarının, Dionysos ya da Lenaia festivallerinde yarışmaya katılabilmeleri için üç tragedya bir satir oyunu hazırlayıp sunması gerekmektedir (Smith, 2006, s. 2; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11). Satirik oyunlar tragedya oyunlarının ciddi tonunun aksine daha eğlenceli havada geçen oyunlardır. Bu oyun şekli adını, Dionysos'un söylencesel takipçileri olan ve hayvan kuyruğu, phallos ve belirgin kulaklar ve küçük ucu kalkık bir burunla karakterize olan bir maske giymiş koro elemanlarından alır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11).

Satir oyunlarından günümüze kalmış tek tüm örnek, Euripides tarafından yazılmış olan ve olasılıkla da M.Ö. 425'lere tarihlendirilebilecek olan “*Kykloplar*” adlı oyundur (Morley, 1894 (III), s. 181; Smith, 2006, s. 2; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 11). Ancak ne *Kykloplar*, ne de *Rhesus* adlı oyunlardan tezin konusu açısından ele alınabilecek herhangi bir veriyle karşılaşmadığı için, bu çalışmada yer almalarına gerek görülmemiştir.

Bu arada belirtmek gerekir ki, diğer oyun yazarlarında da dikkat edilmeye çalışıldığı gibi, Euripides'in oyunlarının da tek bir çevirmen tarafından yapılmış çevirilerine ulaşılarak, eleştirmenler arasında doğabilecek olası karmaşadan kaçınılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle bu tezde Euripides'in tüm oyunlarının çevirisini yapmış olan Morley (1894) tarafından ortaya konulmuş olan çalışma, değerlendirmeye alınmıştır. Yazarı tarafından üç cilt halinde hazırlanmış olan yapıt, tek ciltte toplanmıştır. Bu nedenle bu çevirideki oyunlardan yapılan alıntılar, hangi cilde aitlerse, parantez içinde büyük Roma harfleriyle belirtilecek şekilde referans edilmişlerdir.

3.2.4.1. *Alkestis* (M.Ö. 438)

Alkestis adlı oyun M.Ö. 438 yılında yazılmış olup, Euripides'in bugüne kadar ulaşmış olan oyunlarından en erkenidir (Morley, 1894 (I), s. 7). Bu oyunda, yeni kral olmuş olan Admetos, devası olmayan bir hastalığa tutulur ve Kader'den kendisini bu durumdan kurtarmasını ister. Bu durumdan kurtulmanın tek yolu bir yakınının Admetos yerine ölmesidir. Admetos'un ne annesi, ne babası ne de yakın arkadaşlarından biri bu fedakârlığa razı olur. Bunu duyan eşi Alkestis ise onun için hemen kendi canından vazgeçer (Morley, 1894 (I), s. 9).

Oyunun başlarında, Orcus (Thanatos, yani Ölüm) ve Apollon arasında şöyle bir diyalog geçer (Morley, 1894 (I), s. 13):

...

Apollon: ...Buradan yalnızca tek bir can alabilirsin, daha fazla değil.

Thanatos: Biri ne kadar genç ölürse, benim zaferim de o kadar büyük olur.

Apollon: Ama onun yaşındakiler için (Alkestis) daha şatafatlı cenaze törenleri düzenlenir.

Thanatos: Bu zenginler lehine bir kanun...

Apollon: Şimdi burada hangi gizli anlamı aramalıyım?

Thanatos: Zenginler, mallarıyla yaşlı olarak ölme hakkını satın alırlar ...

Thanatos, bu sahnede elinde Alkestis'in canını alacağı kılıçla bulunmakta ve Apollon tarafından zalim bir karakter olarak tanıtılmaktadır (Morley, 1894 (I), s. 13). *Alkestis*'te Thanatos ile Apollon arasındaki bu diyalog, bütün Yunan oyunları arasında tektir ve birçok araştırmacı, bu diyalogun halk geleneğinden geldiği görüşündedir. Nitekim ölümünün ertelenmesinde gereken ruhun satışı, ölümle ağız dalaşı ve ölümü aldatma girişimi, birçok ülkenin halk masalında sıkça rastlanan motiflerdir (Kott, 2006, s. 160). Yine de yazar tarafından ölüme ilişkin, bir kişinin ne kadar erken ölürse ölümün o kadar başarılı sayılacağına yönelik bu görüş ve aktarılış biçimi, oldukça dikkat çekicidir.

Ölümün Alkestis'in canını almaya gitmesiyle iki bölümden oluşan koro, kraliçenin ölüp ölmediğini, sarayda duydukları seslerden tahmin etmeye çalışırlar. 1. Yarıkoro, Alkestis gibi onurlu bir kadının ölümünün bu kadar sessiz olmaması gerektiğini, Alkestis'in mezarına Admetos tarafından büyük bir debdebe ve şaşaa içinde götürülmesinin uygun düşeceğini belirtir. 2. Yarıkoro da kapıların önünde geleneklerin söylediği gibi akarsuların suyunu içeren ve ölünün yıkanması için kullanılacak olan su kaplarını göremediğini belirtir. Ayrıca revaklı girişte ne ölü için ağırbaşlı bir şekilde bekleyen üstü başı yırtık bir tek yas tutan kişi, ne de yaslı sesleri duyulması gereken daha genç eğitimli ağlayıcı kadınlar vardır (Morley, 1894 (I), s. 14). Koronun beklentileri dikkate alındığında, bir ölünün gömüye hazırlanması ve cenaze töreni için gerekli olan belli başlı uygulamaların neler olduğuna ilişkin genel bir fikre ulaşmak mümkün olmaktadır. Koroların bu karşılıklı diyaloglarında, sarayda yapılan yas ritüellerine ilişkin bilgilere de rastlanılmaktadır. Kraliçenin mezarına götürüldüğünü tüm halk duymalıdır. Cenaze töreni sırasında ağıt yakarıcıların genç ve eğitimli olmasına dikkat edilmesi de ilginç bir veri olarak karşımıza çıkar.

Alkestis ölecektir. Alevlerin karşısında en alımlı haliyle, yani kendi kendine yıkanmış, kokular sürünmüş ve en güzel kıyafetlerini giyinmiş bir şekilde durarak, son isteğini yakarır (Morley, 1894 (I), s. 16). Buradaki betimleme, ölümlerin gömülürken en süslü kıyafetleri ile ve bakımlı bir şekilde defnedilmelerinin uygun görüldüğüne ilişkin âdetin varlığı düşüncesini desteklemektedir.

Alkestis'in son isteği, uğruna canını verdiği eşinin bir daha evlenmemesidir. Admetos karısının bu isteğini kabul eder ve eşi için hayatı boyunca yas tutacağını söyler. Bununla birlikte, hükmettiği Teselya topraklarında, yalnız kral değil, herkes karısı için derin üzüntülerini göstermek zorundadır. Herkes saçlarındaki bukleleri kesecek, siyah yas kıyafeti giyecek, bütün atların yeleleri kesilecek ve surların içinde 12 ay boyunca flüt ya da lir sesi duyulmayacaktır (Morley, 1894 (I), s. 23).

Burada sıralanan yas uygulamalarının yaygınlığı ve kısıtlayıcı özelliklerinin fazlalığı; Admetos'un Teselya kralı, Alkestis'in de onun eşi, üstelik de oyunun birçok yerinde tekrar edildiği gibi, "eşlerin en mükemmeli" olmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Yoksa bu şekildeki bir yas uygulamasının, sıradan yurttaşlar için ve her ölüm olayıyla tekrar edilmesi, mümkün görünmemektedir. Ayrıca Admetos, kendisi için canından vazgeçen eşine yakışır bir şekilde yas tutulmasını sağlamak için uygun gördüğü bu düzenlemelerle, olasılıkla normal koşullar altında uygulanmayan çeşitli ritüellerin de bazı durumlarda uygulanabileceğine ilişkin güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Koro, Admetos'a karısı için yapılacak tümölüsün de öyle sıradan insanlara yapıldığı gibi sıradan bir yerde değil; kutsal bir yer, bir ibadethane gibi yüksek bir yerde olmasının ve bazı tanrısal güçlerle kutsanmasının gerektiğini söyler (Morley, 1894 (I), ss. 40-41). Koronun bu isteği, yine toplum içinde önemli görülen kişilerin ölü gömme uygulamalarında yalnız ritüeller gibi manevi değil, mezar yeri gibi fiziksel özelliklerin de normal uygulamalardan farklılık gösterebileceğini savunan çalışmalara yönelik, uygun bir örnektir.

Bu yas uygulamalarının gerçekleştiği sırada Herakles, Admetos'un yanına ziyarete gelir. Admetos'un yaşlı olduğunu bildiği halde, misafir olarak kaldığı yerde yas

havasına uygun şekilde davranmaz. Evin çalışanlarından birinin Herakles'e ölen kişinin Admetos'un karısı olduğunu söylemesiyle; Herakles Admetos'a yaptığı hatayı telafi etmek için bir yarışmadan ödül olarak kazandığını söylediği bir genç kızı, ona hediye etmek istediğini söyler.

Fakat Admetos bu hediyyi asla kabul edemeyeceğini, bu kabulün karısının anısına saygısızlık olacağını söyler. Bunun üzerine Herakles: "...Zeus'tan edindiğim güçle ölülerin evinden parlak cennete karını geri getirebilirim. Böylesi bir lütuf, senin gibi konuksever bir kral için başarılabilir!.." der. Admetos arkadaşça niyetlerine inandığını ama hiçbir ölünün bu ışığa bir daha kavuşamayacağını söyler (Morley, 1894 (I), s. 43). Orpheus söylencesinde de başarılabilen, yeraltından ölüyü yeryüzüne çıkarma işinin mümkün olamayacağı inancının, burada Admetos tarafından da taşındığı görülmektedir. Oysa Herakles, daha önce Theseus'u yeraltı dünyasından geri getirmiştir. Admetos ölülerin tekrar yeryüzüne geri dönemeyecekleri inancına sahip olduğu için bu sözlerle kulak vermemiştir. Admetos gibi, halk arasındaki genel kanının da bu olduğu fikrini ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Oyunun sonunda Admetos, Herakles'in ısrarı sonucu eve almayı kabul ettiği bu genç kızın, aslında mezara koyduğu karısı Alkestis olduğunu anlar ve büyük sevincini Herakles'le paylaşır (Morley, 1894 (I), s. 44). Admetos zaten sadece Herakles'in karısını yerin altından getirebileceğini söyler ve ardından merakla karısını yeryüzünün ışığına nasıl getirebildiğini sorar. Herakles ona Ölüm'le, yani Thanatos'la dövüştüğünü anlatır. Admetos bu kasvetli tiranla kavganın nerede yapıldığını sorar. Herakles onu mezar başında beklediğini ve orada sıkıştırdığını anlatır. Ardından Admetos Herakles'e karısının neden bu sessizlikle, öylece yanı başında durduğunu sorar. Herakles de henüz Admetos'un Alkestis'in kendisini çağıran sesini duymaya izni olmadığını, bunun için önce yeraltındaki tanrılar tarafından yapılan kutsanma ritüellerinin etkisizleşmesi için, karısının dönüşünden sonraki üçüncü güne kadar beklemesi gerektiğini söyler (Morley, 1894 (I), s. 45). Oyun burada biter.

Bu ilginç konuşmada Herakles'in, ölüler dünyasından getirdiği Alkestis'in dünya hayatına geri dönebilmesi için gerekli koşullardan bahsettiği görülür. Günümüzde de normal koşullarda ölü kabul edilen, ancak belli bir süre sonra hayata

geri dönmüş kişilerin varlığı bilinmektedir. Bu konuşma, o dönemde bu şekilde gerçekleşen bir ölümün, sonrasında gerçekleşmesi beklenen durumun kurallaşması kadar sık karşılaşılan bir durum olup olmadığını akla getirmektedir.

Daha olası görünen bir başka ihtimal de, bu bilginin babası Zeus tarafından Herakles'e verilmiş olması, ya da Herakles'in Hades'ten böyle bir bilgiyi alarak geri dönmüş olmasıdır. Neticede, Herakles tarafından açıklanan bu sessizlik süresinin gerçek hayatta geçerli olmadığı ya da olamayacağı ortadadır. Euripides'in oyununun finalini bu şekilde tasarlayarak ölümden sonra dünyada tekrar yaşanabileceği düşüncesini finale taşıması dikkat çekicidir. Euripides'in M.Ö. 438'de sahnelenen ve ikincilik ödülü alan bu oyununda, ölümü kişileştirerek Herakles tarafından alt edilebilecek bir figür haline sokması, o günün koşullarında nasıl bir etki yarattı bilinmez, ama bugün bizim tarafımızdan oldukça sıradışı görünmektedir.

Oyun bitiminde yer alan bu konuşmada, tıpkı Aristophanes'in *Lysistrata* adlı oyununda olduğu gibi, ölümün ardından geçen üç günün önemi ve buna ilişkin ritüellerin varlığına işaret edilmekte, ancak bu ritüellerin ayrıntılarına girilmemektedir. İlerideki çalışmalarda bu ritüele ilişkin daha derin bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Bunlardan başka, oyunun 18. dizesinde Hades'ten bahsederken “yeraltındaki karanlık dünya” tanımlamasının yanında (Morley, 1894 (I), s. 11), “Pluto'nun evi” tanımlamasının da yapılmış (Morley, 1894 (I), s. 12) olduğu belirtilmelidir.

3.2.4.2. *Elektra* (M.Ö. 413)

Elektra'nın kardeşi Orestes'le karşılaşması ve onu tanıması aşaması, üç büyük oyun yazarı tarafından farklı bir şekilde betimlenmiştir. Morley (1894) bunun “...Aiskhylos'ta en şerefli şekilde, Sophokles'te en dokunaklı şekilde, Euripides'te ise en doğal şekilde gerçekleştiğinden...” bahsetmektedir (Morley, 1894 (I), s. 47).

Euripides'in *Elektra* adlı oyunu, Argos sınırı yakınlarındaki dağlık bir bölgede ve Auturgus'un kulübesinin önünde açılır. Oyunda koroyu Mykenaili bakire kızlar oluşturmaktadır (Morley, 1894 (I), s. 49).

Oyunun başındaki giriş konuşmasında Auturgus, Elektra ile evli olduğunu fakat ona asla dokunmadığını, yani onun hala bakire olduğunu söyler. Kendisi gibi basit bir köylünün onun gibi bir soyluya dokunmasının düşünölemeyecek bir şey olduğunu belirtir (Morley, 1894 (I), s. 50). Sosyal yaşam içinde toplumun, farklı sınıflardan evliliklere karşı nasıl bir bakış açısına sahip olduğunu gösteren bu kısımda, Auturgus'un şerefli ve soylu yanına vurgu yapılmaktadır. Onun bir köylü olarak bir kral kızı ile evlenmiş olması, oldukça sıradışı bir durumdur. Fakat Auturgus Elektra'ya el sürmeyerek, hem kendi hem de Elektra'nın onurunu yüceltmıştır.

Oyunun ilerleyen sahnelerinde Orestes, babasının mezarı başına geldiğinde ona sıcak gözyaşları döktüğünden ve ateşe kurban kanını sunduğundan bahseder (Morley, 1894 (I), s. 52). Ölüye yapılan sunular arasında kurban sunularının da yer alabileceğini gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilecek bu kısımla birlikte, Elektra da babası için yas tuttuğunu, onun için kanlı göğsünü paraladığını, başına vurup saçlarını yolduğunu, yolunmuş saçlarını da babasına sunduğunu söyler (Morley, 1894 (I), s. 54).

Dolayısıyla burada bahsi geçen kurban ve saç sunularının yaygınlığının yanı sıra, Aiskhylos'tan beri ölünün arkasından gösterilen tepkilerin betimlenmesinin, bu oyunda da benzer şekilde karşımıza çıktığı görölmektedir.

Elektra, henüz tanımadığı Orestes'e babasının mezarından bahsederken, annesinin krali mezara ne libasyon yaptığını, ne mersin dallarının ne de kutsallaştırılmış hediyelerin kremasyon ateşini yücelttiğinden yakınıır. Söylendiğine göre Aigisthos, içki içip babasını aşağılamak için babasının mezarı üzerinde tepinmiş, Agamemnon'un yattığı yeri ayaklarıyla çiğnemiştir. Elektra, bir yabancı olarak gördüğü Orestes'e, bunun öcünü alması için kardeşine haber vermesi gerektiğini söyler (Morley, 1894 (I), ss. 59-60). Elektra'nın buradaki konuşmalarından libasyon ve hediyelerin ölülerin yüceltilmesi için yapıldığının anlaşılmasının yanı sıra, kremasyon ateşinin de defne dallarıyla yüceltildiğine ilişkin veri, kremasyon uygulamasının inceliklerinden birini aktarması bakımından dikkat çekicidir.

Oyunun devamında Auturgus, Orestes ve Pylades ile konuşan Elektra'ya kızar ve: "...Dışarda genç erkeklerle birlikte duran bir kadının onuru zedelenir..." diyerek

onu uyarır (Morley, 1894 (I), s. 60). Yunan kültüründe evli kadınların yabancı erkeklerle konuşmalarının uygun görülmediğini yansıtan bu konuşmasıyla Auturgus, döneme ilişkin geçerli görünen bir fikri dile getiriyor olmalıdır.

Orestes'i yetiştiren mürebbi Elektra'ya, babaları Agamemnon'un mezarına gittiğinde Elektra'nın evine gelen misafirlerin, yani Orestes ve Pylades'in, mezarın başına gelerek şarap sunusu yaptıklarını anlatır. Bu yabancıların mezarın çevresine mersin dalları koyduklarını ve mezarın üzerinde siyah renkli dişi bir koyun kestiklerini, kurbanın sıcak kanlarının mezarın üzerinde tıttığını Elektra'ya anlatır. Sonra bu yabancıların, bir öbek kesilmiş kumral bir kişiye ait saçları, mezarın üzerine koyduklarını söyler (Morley, 1894 (I), s. 65).

Mürebbi buna şaşırdığını, çünkü bir yabancıнын böylesi büyük bir kimsenin mezarına gelip böyle sunular yapılabilmesine şaşırdığını ve hiçbir Argoslu'nun buna cesaret edemeyeceğini söyler. Bu kişi, mürebbiye göre olsa olsa babasının mezarına sunu yapmak için gizlice gelmiş olan Orestes'tir (Morley, 1894 (I), s. 66).

Elektra ile konuşan mürebbinin bu sözleri, dönemin ölü gömme ritüellerine ilişkin önemli veriler sağlamaktadır. Ölüünün onuruna şarap sunusu yapmanın, mezarı mersin dalları ile çevrelemenin, kurban sunusu yapmanın ve mezara saç buklelerinin bırakılmasının aktarılmasının ardından, mürebbinin bu sunuların yalnızca aileden kişiler tarafından bırakılmış olabileceği düşüncesine ulaşması, bu mezar sunularının niteliklerinin yabancılarından ayrı bir yakınlık göstergesi olarak da algılanabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

Oyunun sonlarına doğru Orestes Aigisthos'u öldürdükten sonra, cesedini kardeşi Elektra'ya getirir. Ona bu cesede ne yapmak isterse yapabileceğini, artık hiçbir şey için korkmaması gerektiğini söyler (Morley, 1894 (I), s. 77). Elektra da ölüye, kendisine ve kardeşine yaptığı haksızlıkları sıralarken: "...Siz uygunsuz birlikteliğinizle birbirinizi kirllettiniz. Annem seni, sen de annemi. Tüm Argoslular arasında kadının kocasına değil, kocanın karısına boyun eğdiği dedikodusu yayılmıştı: Bir evde kuralları koyan ve hükmeden erkek değil de kadın olursa, bu utanç vericidir! Ve çocukların babalarından değil de, annelerinden köken almışlar gibi toplum içinde konuşmaları, bana göre hiç de

hoş karşılanmaması gereken bir davranıştır...” şeklinde konuşur (Morley, 1894 (I), s. 78).

Elektra'nın bu konuşmasında babanın aldatılmasındansa, bir ailenin erkek tarafından değil de kadın tarafından yönetilmesinin ayıplandığının öncelikli olarak aktarılması, ilginçtir. Bu durumda, kadının erkeği ya da erkeğin kadını aldatması zaten yaygın olan bir durumdur; topluma asıl aykırı gelen, anaerkil düzenin kabul görmesi ve Argoslular arasında ataerkil geleneklerden çok anaerkilliğin üstün tutulmasıdır, görüşü, ağır basmaktadır. Ayrıca kadının ev içinde daha edilgen bir konumda bulunmasının toplum içinde kabul gören bir anlayış olduğu, yine bu konuşmadan kadınların günlük yaşamına ilişkin elde edilebilecek bir diğer veridir.

3.2.4.3. Orestes (M.Ö. 408)

Orestes oyununda açılış sahnesi, Argos'taki krallık sarayında geçer. Koroyu Argoslu bakire kızlar oluşturmaktadır (Morley, 1894 (I), s. 95).

Oyunun başında teyze Helen ve yeğen Elektra aralarında konuşmaktadır. Helen kız kardeşinin mezarına, yani Elektra'nın annesinin mezarına sunu bırakmak istemekte, fakat mezarlığa gitmeye korkmaktadır. Korkmasının sebebi, Troia'da oğullarını kaybeden babalarla karşılaşma olasılığıdır. Elektra ise zaten annesinin mezarına gitmeyi reddetmektedir. Bunun yerine Helen'e kızını göndermesini önerir. Helen bu öneriye şöyle cevap verir: “...Kalabalıklar arasında bir bakire! Ne kadar yakışsız, ayıp bir şey...” (Morley, 1894 (I), s. 98). Bu diyalog, dönemin genç kızlarının kalabalık içine çıkmasının hangi koşullar altında olursa olsun hoş karşılanmadığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Fakat yine de Elektra Helen'i ikna eder ve kızı Hermione'yi mezar başına göndermesini sağlar. Burada, zorunlu durumlarda yukarıda bahsedilen kısıtlamanın göz ardı edilebileceğini söylemek mümkündür. Helen kızına şöyle söyler: “...Hermione, buraya gel ve bu sunuları Klyteimnestra'nın mezarına götür. Saç buklelerimi al, şarap ve sütle köpüklenmiş bu ballı kâseyi de yüksek tümseğin tepesine dök. Dökerken de ölüye şöyle seslen: Bu kutsal hediyeleri, mezarının yakınına gelmekten değil, Argos'un kızgın kalabalığından korkan kız kardeşin Helen sana sunuyor. Söyle ona bize karşı

merhametli olsun. Bana, sana ve kocama. Bir de bu ikisine. Phoibos'un, yaptıklarını geri almasını dilediğim bu iki zavallıya..." (Morley, 1894 (I), s. 98). Helen'in yaptığı bu konuşma da, ölüye yapılan sunularla ölüyle iletişim kurulabileceğine duyulan inancın varlığı ile bir kez daha karşılaşılmakta ve sunu sırasında adanabilecek malzemelerin neler olabileceğini öğrenmemizi sağlamaktadır.

Oyunun devamında Menelaos ve Orestes'in konuşmalarından, (Agamemnon gibi)¹² Klyteimnestra'nın da, Orestes'in kendine gelmesinden altı gün önce, yakılarak defnedildiğini öğreniyoruz (Morley, 1894 (I), s. 107). Bu bilgiye dayanarak kremasyon işleminin krali bir uygulama olup olmadığını araştırmak da mümkündür. Genellikle krali ailelerin yaşantılarının sahnelendiği tragedyalara bir başka çalışmada bu açıdan bakmak, yararlı olacaktır.

Metinde Spartalı Tyndarus'un da kız kardeşinin ölümü nedeniyle matem renklerine büründüğünün ve perçemlerini yas işareti olarak kestiğinin belirtilmiş olması (Morley, 1894 (I), s. 108), yas işareti olarak saçların kesilmesi ve yas renklerine bürünülmesi eylemlerinin her iki cinsiyet için de geçerli olan bir uygulama olduğunu göstermektedir.

Orestes, annesini öldürmesinin sebebi olarak Apollon'un buyruklarını yerine getirme yükümlülüğünü gösterir. Eğer ölüm cezası alması gereken biri varsa onun kendisi değil, bu buyrukları veren Apollon olması gerektiğini söyler (Morley, 1894 (I), s. 112). Burada Orestes'in kendi yaptıklarının sorumluluğunu Apollon'a yüklemesi ya da daha doğru bir ifadeyle yükleyebilmesi, yani bir tanrıdan korkmadan düşüncelerini tiyatro sahnesinde açıklayabilmesi dikkat çekicidir.

Oyunun devamında Elektra ve Orestes, aynı kılıçla ölmek ve aynı mezara konulmak isterler. Öldükten sonra ikisi de yakılacaktır. Bu nedenle aslında istedikleri, aynı zamanda ortak bir mezara ve bir urneye konmaktır. Orestes, arkadaşı Pylades'ten Elektra'nın ve kendisinin ölümüne tanıklık etmesini ve bedenlerinin babaları Agamemnon'un mezarına konulmalarını ister (Morley, 1894 (I), s. 126).

¹² Yazarın notu.

Orestes ve Elektra'nın birlikte urneye konulmaları ve sonra da babalarının yanına gömülmek istemeleri, iki cinsiyetin aynı urneye gömülmelerinde bir sakınca olmadığını göstermekte ve günümüzde ortaya çıkarılan antik mezarlardaki çoklu gömülerin kan bağına sahip kişiler olma ihtimalinin geçerli olabileceği fikrini desteklemektedir.

Orestes Klytaimnestra'yı öldürme planları yaparken, babası Agamemnon'un ruhundan yardım ister. Aynı şekilde Elektra da babasından, öcünü alabilmeleri için yardım ister. Pylades de Agamemnon'un ruhuna, çocuklarına yardım etmesi için yalvarır (Morley, 1894 (I), s. 131). Burada başka oyunlarda da karşılaşılmış olan, yaşayanların ölülerden yardım istemelerinden hareketle yine ölülerle iletişim imkânına sahip olduğu inancıyla bir kez daha karşılaşılmaktadır. Bu inancın tragedyalarda karşımıza çıkma sıklığı, inancın yaygınlığı hakkında bir fikir edinmemize yardımcı olmaktadır.

Apollon oyunun sonunda sahneye gelip olayları ele alır ve herkese ne yapması gerektiğini söyler: Orestes kılıcını göğsüne doğrulttuğu Menelaos'un kızı Hermione'yi serbest bırakacaktır. Menelaos Sparta'ya gidip, orayı yönetecektir. Argos'u ise yönetmesi için Orestes'e bırakacaktır. Ayrıca kızı Hermione'yi Orestes'e eş olarak verecektir (Morley, 1894 (I), s. 143).

Burada ilginç olan, tanrı Apollon'un öyle istediğini açıkça belirtmiş olmasına karşın, Orestes bu sözlere cevap olarak Apollon'un isteklerine uyacağını ve babası da izin verirse kızı Hermione'yi gelin olarak alacağını söyler. Buradan da anlaşılabileceği üzere, bir genç kızla evlenmeden önce her koşulda, hatta bu tanrının emri bile olsa, önce kızın babasından izin almak gerekmektedir. Kız çocukları üzerindeki baba etkisinin bu denli belirgin olması ve Aiskhylos'un oyunlarında karşılaşılmış olan Hades'in bile bir kişinin babasından izni olmadan bir kızı alma durumundan hoşnut olmayacağının belirtilmesi, bu olgunun toplum içindeki yaşayışın yerleşmiş bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

3.2.4.4. *Iphigenia Aulis'te* (M.Ö. 413)

Iphigenia Aulis'te adlı oyunun başında, Troia'ya saldırmak üzere harekete geçmiş Yunan gemileri, Aulis'te toplanmıştır. Ancak ters esen rüzgârdan dolayı buradan bir türlü ayrılamamaktadırlar. Kehanete göre Agamemnon kızı Iphigenia'yı tanrıça Artemis'e kurban etmedikçe, gemilerini harekete geçirip Troia'nın aşılamayan duvarlarını yerle bir edemeyeceklerdir. Agamemnon bunun üzerine Iphigenia'yı Akhilleus'la evlendireceğini söyleyerek kandırır ve kızın annesi nezaretinde Aulis'e getirilmesini sağlar (Morley, 1894 (I), s. 145). Iphigenia daha sonra Artemis sunağına getirilince kurban edileceğini anlar ve önce korku gösterir ve acınma diler. Ancak daha sonra ölmeyi kendisi ister ve oyun biter (Morley, 1894 (I), s. 146).

Oyun Aulis'te Agamemnon'un evinin önünde açılır. Koroyu Khalkisli kadınlar oluşturmaktadır (Morley, 1894 (I), s. 147). Oyunun başlarında, Agamemnon Klytaimnestra'yı Argos'a dönmeye ikna etmeye çalışmaktadır. Klytaimnestra'ya, Argos'taki bakirelerle ilgilenmesi gerektiğini söyler. Ancak Klytaimnestra kızını bırakamayacağını, düğün meşalesini kimin taşıyacağını Agamemnon'a sorar. Agamemnon meşaleyi kendinin taşıyacağını söyleyince; Klytaimnestra bunun geleneklere aykırı olduğunu, düğün meşalesini annenin taşıması gerektiğini onun da bildiğini söyler. Agamemnon evdeki küçüklerle ilgilenilmesi gerektiğini söylediğinde ise Klytaimnestra, Agamemnon'a ev dışındaki işlerle onun ilgilenmesi gerektiğini ancak ev içi işlerle kendisinin ilgileneceğini söyleyerek Agamemnon'a kesin olarak karşı çıkar (Morley, 1894 (I), s. 169).

Bu diyalogdan bir yönetici eşi olarak Klytaimnestra'nın üzerine düşen görevleri, en azından Agamemnon'un bu işleri bahane ederek Klytaimnestra'yı ikna edebileceğini düşünmesinden hareketle, bir yönetici eşinin ele alması gereken en önemli işler olarak değerlendirilebilecek olanları belirlemek mümkündür. Metinde geçen sıralamayı göz önünde bulundurarak; bunları kentin bakireleriyle ilgilenmek ve bebeklerin bakımını üstlenmek ya da bakımında bulunmak şeklinde sıralayabiliriz. Ayrıca düğün meşalesinin geleneksel olarak anne tarafından taşınması gerektiği de, yine bu diyalogdan çıkarılabilecek bir başka veridir.

Oyunun devamında Akhilleus, Klytaimnestra ile konuşurken: “...Siz kendinizi bana olması gerektiği gibi kısaca tanıttınız. Benim hatam, sizin gibi evli bir bayanı sohbet etmeye zorlamaktır...” der (Morley, 1894 (I), s. 171). Burada, daha önce de bahsi geçen, evli bir kadının başka bir erkekle konuşmasının hoş karşılanmayacağı durumuna, Akhaların en büyük savaşçısı Akhilleus tarafından da vurgu yapılmış/yaptırılmıştır.

Bu sözleri duyan Klytaimnestra, “...evliliği için sağ elini tutacağı kadınla neden konuşamayacağını...” sorunca Akhilleus yeni aldığı bu habere şaşırır (Morley, 1894 (I), s. 172). Bu diyalogdan, evlilik akdinin yine sağ el sıkışılarak verildiği bilgisine ulaşılmaktadır.

Agamemnon kızının evlilik hazırlıklarını sıralarken kızının hazırlanmasını, evlilik için gerekli olan suyun hazır olduğunu, tuzlu kekin arındırıcı ateşe atılmak için beklediğini ve bakire bir ineğin (yani üç yaşından küçük doğurmamış düve), düğün için Artemis’e kurban edileceğini anlatır (Morley, 1894 (I), s. 181). Böylelikle evlilik hazırlıklarına ilişkin başka bilgilere de sahibi olmamız mümkün olabilmektedir. Yalnız akılda tutulması gereken nokta, bu evliliğin krali bir evlilik olduğudur. Her genç kızın evliliğinde suyun hazırlanması ya da kekin pişirilmesi belki mümkün olabilmektedir. Ancak bir düvenin tanrıçaya kurban olarak kesilmesi, her ailenin karşılayabileceği ekonomik bir yol olarak mümkün görünmemektedir.

Oyun ilerlerken, Iphigenia kandırıldığını anlar ve yine de kendini Yunanistan’ın iyiliği için feda eder. Ancak kurban edilirken, herkesin gözü önünde bir mucize gerçekleşir ve tüm ordunun gözleri önünde, tanrıça Artemis’in altarı üzerinde üç yaşını bitirmemiş bir dişi dağ geyiğinin son nefesini verdiği görülür. Bu mucize, Iphigenia’nın tanrıların arasında yaşamaya devam ettiği ve Troia’nın kesin olarak elde edileceği şeklinde yorumlanır (Morley, 1894 (I), s. 197). Oyun bu şekilde sona erer.

Sorkin Rabinowitz (2008)’e göre, kadınlar için üç hayati geçiş dönemi vardır: evlilik, çocuk sahibi olmak ve ölüm. Iphigenia bunların tümüyle bağlantılıdır. Tragedyalarda evlilik ritüeli, özellikle, ima edilen ya da vaad edilen şey olma anlamında önemlidir. Bunun en belirgin örneği de *Iphigenia Aulis’te* adlı oyunda görülür.

Agamemnon Iphigenia'yı, Akhilleus'la evlendireceğini söyleyerek, Aulis'e götürmek için kandırır. Aslında amacı, ordusunun Troia'da başarı kazanmasını sağlamak için onu kurban etmektir. Tragedyalarda adları geçen Antigone, Polyksena ve Kassandra'nın ölümleri de, benzer şekilde evlilik konusuyla yakın ilişki içindedir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 74).

3.2.4.5. *Iphigenia Tauris'te (M.Ö. 414)*

Iphigenia Tauris'te adlı oyunun başında, Iphigenia kurban edildiği tanrıça Artemis tarafından Aulis'teki altardan alınarak Karadeniz Krimea'daki bir tapınağa gönderildiği bilgisi verilir. Burada düzenlenen vahşi ve kanlı ritüellere başkanlık etmek üzere, rahibe olarak görevlendirilmiştir (Morley, 1894 (I), s. 199).

Diodorus Sicilius bu konuda şu şekilde bilgi vermiştir (lib.iv) (akt. Morley, 1894 (I), s. 199):

“...Krimea'da yaşayan barbarlar arasında buraya gelen yabancıların kurban edilmeleri bir gelenektir. Söylendiğine göre Iphigenia, bu tanrıçanın rahibeliğini yapıyor ve buraya gelen yabancıları kurban ediyordu. Kurban etme işleminin tarihçesini babaları Güneş olan Æetes ve Perses'e kadar takip etmek mümkündür. Bu iki kardeş de amansız zalimlikleriyle ünlüydü ve Æetes Kholkis'i Perses de Krimea'yı yönetiyordu. Hekate Perses'in kızıydı ve davranışlarında babasını geçen gaddar bir yaradılışı vardı. Avlanmaktan çok hoşlanır, ancak o gün bir vahşi hayvan öldüremezse onun yerine bir insanı okla öldürüyordu. Ayrıca zehir hazırlamak gibi bir merakı vardı. Hazırladığı zehirli karışımları koyduğu yemekleri yabancılarla zorla yedirdiyordu. Bu denemelerinden elde ettiği deneyimle öz babasını öldürerek onun yerine geçti. Daha sonra burada Artemis tapınağı inşa ettirir ve buraya gelen yabancıları bu tanrıçaya kurban edilmesini kanunlaştırır. Daha sonra Æetes ile evlenir ve Circe ve Medea'nın annesi olur...”

Krimea'daki bu konuksever olmayan kıyılara, Apollon'un kehanetine dayanarak arkadaşı Pylades ile birlikte Orestes geldiğinde, Iphigenia bu insanlık dışı ritüellere gönülsüz olarak birkaç yıl katlanmak zorunda kalmıştır. Orestes ve Pylades buraya geldiğinde yakalanmış ve krala teslim edilmiş; kral da onları zincirleyerek, tanrıçaya kurban edilmek üzere Iphigenia'ya göndermiştir. Artık ölümleri kaçınılmaz görünmektedir (Morley, 1894 (I), s. 200). Sahne Artemis tapınağı önünde açılır. Koroyu

Yunan kadınları, tutsak kadınlar ve tapınakta Iphigenia'ya yardım eden kadınlar oluşturmaktadır (Morley, 1894 (I), s. 200).

Iphigenia ve Orestes, Krimea'daki Artemis tapınağında karşılaşılır. Iphigenia Orestes'in kendi kardeşi olduğunu bilmeden, onu Artemis adına kurban etmesi gerektiğini söyler. Orestes buna karşı koymaz ve cesedine ne olacağını sorar. Iphigenia da karanlık bir mağarada kutsal ateşin içine atılacağını söyler. Bunun üzerine annesini öldürmüş olan Orestes "...Ah zavallı ben, bu kemiklerimi bir kız kardeş sarmalıydı!.." der. Iphigenia da onun bu isteğinin gerçekleşmesi imkânsız bir istek olduğunu, ablasının Argos'ta, bu kıyılardan çok uzakta yaşadığını söyler. Fakat Iphigenia kendisinin de Argoslu olduğu için gücü yettiğince mezarını kendisinin süsleyeceğinden ve mezar ateşine arıların dağ çiçeklerinden ürettiği mis kokulu baldan dökceğini söyler (Morley, 1894 (I), s. 219). Diğer oyunlardan da sıklıkla öğrenebildiğimiz gibi, ölünün gömüye ilişkin hazırlıklarının aileden en yakın kadın akraba tarafından yapılmasının gelenek olduğu ve mezar sunuları arasında bal kullanımının yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

Orestes'in öldürüleceğini düşünen Pylades, Orestes'i bırakıp gidemeyeceğini, aksi takdirde Argos'ta bir hain olarak karşılanacağı endişesini dile getirir. Bunun üzerine Orestes Pylades'in saygın, dindar ve mutlu bir aileden geldiğini, ölmemesi gerektiğini, kendisinin ise annesini öldürdüğü için ölmeyi hak ettiğini belirtir. Ona kız kardeşiyle evlenerek ve ona oğullar vererek kendisini zaten yaşatacağını, kendisi için Argos'ta bir tümülüs yığdırıp üzerine de bir anıt inşa ettirmesi görevini sağ elini vererek istediğini söyler. Evlendiğinde kız kardeşini aldatmamasını, istediğinde kız kardeşinin mezarına gözyaşlarını ve saçlarının buklelerini dökmesine izin vermesini ister (Morley, 1894 (I), s. 221).

Burada akit verilirken sağ elin sıkılması geleneğinin varlığı ile tekrar karşılaşılmakta ve evlendirilecek kızın rızası alınmadan yaşayan en yakın erkek yakını tarafından istediği kişiye verilebilmesinin bir örneği görülmektedir. Ayrıca bu konuşmadan hareketle, mezar sunusu olarak saç buklelerinin bırakılmasının da, tıpkı bal sunusu gibi sıklıkla karşılaşılan bir unsur olduğunu tekrarlamak mümkündür.

Orestes, Iphigenia'nın Krimea'dan kaçmalarını sağlayacak bir fikri olduğunu öğrendikten sonra ona: "...Bir konuda çabucak hileler bulmak, tam da kadın zekasına özgü bir iş!..." şeklindeki konuşması, kadınlara yönelik genel yargılardan birini ortaya koyması açısından bir veri olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde Orestes'in Iphigenia'ya krala oynayacakları oyun sırasında ikna edici konuşmalar yapmasını öğütleyip ona: "...Kadınlarda bir kalbi acımayla yumuşatacak güç vardır..." demesi (Morley, 1894 (I), s. 230) de toplumsal genel bir yargı olarak dikkate alınabilir.

3.2.4.6. *Troialı Kadınlar* (M.Ö. 415)

Günümüze ulaşan tragedya eserleri içinde "bir kralın üzüntü veren ölümü"nın anlatılmadığı tek oyun budur ve sadece bu oyunda bütün bir kentin, içinde yaşayan tüm insanlarla birlikte ortadan kalkması anlatılmaktadır (Shapiro, 2009, s. 3). Bu oyunun ikinciliği almış olmasının sebebi, büyük olasılıkla dönemin yaygın politik eğilimine ters bir konuyu işliyor olmasıdır. Elbette bu oldukça desteksiz bir varsayımdır, ama oyunun kentin kendi politik şartlarına denk düşen bir konuya sahip olduğu da bir gerçektir (Shapiro, 2009, s. 4).

Oyun Atina'da ilk kez sahneye konduğunda, kent güya barış içinde günler geçirmektedir. Fakat aslında Thukydides'in tanımladığı gibi, asıl amacı, Atina'nın gücünü zengin Batı Yunanistan'a yayma ve burada yaşayan Yunanların zenginleştirilmesi amacı taşıyan ve buna yönelik olarak Sicilya'yı uzak tutma amacı güden, büyük bir askeri sefere hazırlanmaktır (Shapiro, 2009, s. 4).

M.Ö. 421 yazında daha önce bir Kuzey Yunan müttefiki olan, fakat sonradan isyan eden Sikyon kenti Atina tarafından kuşatılmış, tekrar işgal edilmiş ve Thukydides tarafından aktarıldığına göre: "...Atinalılar kentin erişkin erkeklerini öldürmüşler, kadın ve çocuklarını köleleştirmişler ve boşalttıkları kenti mesken tutsunlar diye, Plateia halkını buraya yerleştirmişlerdi. Buna karşılık Spartalılar da M.Ö. 417 yılı kışında bir Argolid şehri olan Hysiae kentini işgal etmişler ve "yakaladıkları tüm özgür erkekleri öldürmüşlerdi" (akt. Shapiro, 2009, s. 5).

Arkasından yaşanan M.Ö. 416 kışından daha erken olamayacak olan Melos mağlubiyetinin, M.Ö. 415 Mart'ında sahnelenen *Troialı Kadınlar* oyunu ile ilişkisi, pek

çok araştırmacı tarafından kabul edilir. Thukydides'in aktardığına göre "...Meloslular yakaladıkları bütün yetişkin erkekleri öldürmüş, kadınlarını ve çocuklarını köleleştirmiş, elde ettikleri toprağa kendileri yerleşmiş ve daha sonra buraya yerleşmeleri için buraya beş yüz kolonici göndermişlerdir" (akt. Shapiro, 2009, s. 6). Bu veriye dayandırılarak, oyunun Atinalılar'ın başlarında olan felaketin acısının bir yansıması olarak Melos felaketine cevaben yazıldığı savunulmuştur (Shapiro, 2009, s. 6). Oysa bu durum, Sikyon'da yayılmacı politikası ve hırsıyla huzursuzluk yaratan yönetime Melos saldırısının bir karşı eylem olduğunu hatırlatan, Euripides'in kendi yoluyla gösterdiği bir tepki olarak da okunabilir.

Oyunun merkezinde, Troia kralı Priamos'un karısı Hekabe, kızları Cassandra ve Polyksena ile, gelinleri Andromakhe vardır. Buna göre Apollon tarafından "evlenmeden kalabilme ayrıcalığına" erişmiş Cassandra Agamemnon'un odalığı olmuş, Polyksena Akhilleus'un mezarında gizemli bir şekilde kurban edilmiş ve Andromakhe kocasını öldüren Akhilleus'un oğlu Neoptelomos'a gelin olmuştur (Shapiro, 2009, s. 14).

Shapiro (2009, s. 19), Euripides'in bu üç kadının tek bir felakete bağlanan ortak felaketlerini ayrı ayrı ele alarak kadınlara bireysellik kazandırdığını, izleyicilere her birinin acısını bireysel olarak yaşatabildiğini savunmaktadır.

Oyunda koroyu Troialı tutsak kadınlar oluşturmaktadır (Shapiro, 2009, s. 30). Poseidon girişteki konuşmasında Hekabe'nin durumunu anlatır: Hekabe'nin kocası öldürülmüştür. Oğulları öldürülmüştür. Sadece Tanrı Apollon'un rahibeliğini yapan kızı Cassandra kurtulmuştur. Ancak o da, Agamemnon'un yatağında hizmet verecektir. Kızı Polyksena Akhilleus'un mezarında kurban edilmiştir. Kendisi de, nefret ettiği Odysseus'a köle olmuştur. Agamemnon Cassandra'yı odalığı olarak aldığında, tanrı Apollon'un dileğine ve kutsallığına karşı gelmiştir (Shapiro, 2009, s. 32).

Burada işlenen bir insanın bir tanrıyı kızdırmaktan korkmaması konusu, Euripides'in oyunları içinde ilk kez karşımıza çıkmamaktadır. Orestes de annesinin ölümü için kendisine emir veren tanrı Apollon'u suçlamıştır. Bu durum ya kent devletinin ulaşmış olduğu bilinç seviyesinin farklılaşmış olduğunun; ya da yalnızca, o

dönemde mevcut olan düşünce/inanç tiplerinden biri olarak, Apollon'un bir tanrı olarak çok güçlü bir etkiye sahip olmayabileceğinin belirtisi şeklinde değerlendirilebilir.

Poseidon Athena'ya tanrıların öcünü almasında yardım ederken, Troia şehrini yakan ve tanrıların evleri ile mezarları saygısızca talan eden kişilerin aptallık ettiğini ve yaptıklarının sonunun yıkım olacağını söyler. 106. dizede mezarlardan “ölülerin kutsal yerleri” olarak bahseder (Shapiro, 2009, s. 34). Bu durumda söz konusu tanımlamadan mezarların o dönem içinde kutsal sayılabileceği fikrini çıkartmak mümkündür. Günümüzde ise mezarların kutsallık niteliği tartışmalıdır. Dolayısıyla bu konu, ölü gömme geleneklerinin zaman içinde kazandığı, kaybettiği ya da dönüştüğü değerler üzerinden, dikkate alınmaya değer bir potansiyele sahip görünmektedir.

Hekabe'nin ağzından 159. ve 160. dizelerde, köleleştirilen kadınların saçlarının sifıra vurulduğu bilgisi verilmektedir (Shapiro, 2009, s. 35). Bu bilgiden hareketle bu verinin ölü gömme gelenekleri ile ilişkili betimlemelerde ölen kişinin hizmetçisiyle belirlenmesi sırasında kullanılabilir olup olmadığı üzerine bir araştırma yapılabilir.

Hekabe, haberci Talthebius'un kızının (Kassandra) kaderini iletmesinin ardından, “...Oysaki altın saçlı tanrı Apollon, ona hiç kimseyle evlenmeme hediyesi vermişti...” (280-282. dizeler) şeklinde yakını (Shapiro, 2009, s. 39). Burada “hiç kimseyle evlenmeme hediyesi” olarak bahsedilen bakirelik durumunun tercih edilmesi durumunun belirtilmesi, özellikle Aristophanes'in oyunlarında sıklıkla şehvet düşkün olarak gösterilen kadınların tümünün bu şekilde değerlendirilemeyeceğinin güzel bir göstergesi sayılabilir. O halde bu durum, toplumdaki kadınların farklı karakterlere sahip olduklarını yansıtmaları açısından tragedya oyunlarının ne kadar değerli birer veri kaynağı olduğunu da dolaylı olarak göstermeye vesile olmuştur, denebilir.

Bu sırada Kassandra sahneye ellerinde yanan meşalelerle girer ve kendi düğün seremonisini çıldırmışçasına kutlamaktadır. Annesine babası için gece gündüz ağlayıp yas tutmak düşerken, kendisine de kendi düğünü için meşalelerle ateş yakmanın düştüğünü haykırır: “...Bu ışıklar/meşaleler sizin için Hymaneus (bir Musa'nın oğlu, düğün şarkısı tanrısı) ve Hekate, genç bir kızın evliliğinde adet olduğu üzere...” (350-365. dizeler) (Shapiro, 2009, s. 42). Bu dizelerde, normalde genç kızların düğün

meşalesini annelerinin yakması beklenirken - ki aynı beklentiği *Iphigenia Aulis'te* oyununda Agamemnon Klytaimnestra için de duymuştur [Bknz. Morley, 1894 (I), s. 169]- Cassandra'nın bunu annesi Hekabe'nin yerine yapması nedeniyle, annelerin yas tutarken kızlarının düğün meşalesini tutamayacağı görüşü, doğruluğu kesin olmasa da, öne sürülebilir.

430-440. dizelerde, Cassandra annesine normalde ölen erkeklerin eşleri tarafından kefenlendiğini, fakat bu durumun Yunanlar için bu savaşta geçerli olmadığını anlatmaktadır. Devam eden 440-442. dizelerde ise savaşta oğullarını kaybetmiş yaşlıların öldüklerinde kendileri için kan sunusu yapacak kimseleri kalmadığını söyler (Shapiro, 2009, s. 44). Buradan erkeklerin eşleri tarafından kefenlenmesi geleneği ile birlikte, toplumun tümü için geçerli olmasa bile, bazı kişilerin öldükten sonra arda kalan yakınlarından kan sunusu beklentisi taşıdığını söylemek mümkündür. Sonraki dizelerde ise ölen Troialı erkeklerin kendi ata topraklarında ve usulünce gömüldükleri için Yunanlarınkinden daha şanslı olduklarını, bu nedenle annesine daha fazla ağlamasına gerek olmadığını söyler (Shapiro, 2009, s. 44). Bu koşullar altında bile ölü gömme uygulamalarının usulünce yapılmasının avunma hissi yaratabilmesi, bu konuya gösterilen önemin boyutu hakkında bilgi verir niteliktedir.

Kassandra'nın 515-520. dizelerde Agamemnon için yaptığı: "...seni onursuz adam, Yunanlar'ın görkemli kumandanı, seni onursuzca gecenin karanlığında gömecekler..." şeklindeki kehanetinden, (Shapiro, 2009, s. 46) onurlu ve normal sayılan gömülerin gündüz yapıldığını; önemsenmeyen, belki de küçümsenen, onursuz görülen kişilerin ise gece karanlığında kimse görmeden gömüldüğü fikri akla gelmektedir.

Hekabe kaybettiği her oğlu için yas tuttuğundan ve saçlarını kestiğinden bahseder (560-561. dizeler) (Shapiro, 2009, s. 47). Böylelikle saç buklesinin mezar sunusu olarak verilmesine bir örnekle daha, bu dizelerde karşılaşılmaktadır.

Hekabe ölen oğlu Hektor için ağlayan Andromakhe'ye, 677-678. dizelerde: "...Kızım, benim oğlum artık bir gölge, bir gölge için ağlıyorsun..." (Shapiro, 2009, s.

51) diyerek, ölen kişilerin gölgeye dönüştüğüne dair bir inancın var olduğu yargısını uyandırmaktadır.

Andromakhe 720.-724. dizelerde Hekabe'ye Polyksena'nın Akhilleus'un mezarı üzerinde kurban edilişini kendi gözleriyle gördüğünü söyledikten sonra, arabasından inerek Polyksena'nın vücudunu giysilerle sarmaladığını ve onun için ağıtlar yakarak ağladığını ve göğsünü yumrukladığını söyler (Shapiro, 2009, s. 53). Burada Aiskhylos'un *Persler* adlı oyunu başta olmak üzere, diğer oyunlarda da karşılaşılan ölüm ardından yaşanan acının dışavurumundaki benzerlik, dikkat çekicidir.

Thaltybus, 828-848. dizelerde, Andromakhe'ye Odysseus'un teklifiyle mecliste kabul edilen, oğlu Astyanaks'ın Troia'nın surlarından aşağı atılarak öldürüleceği haberini verir. Ancak metanetli olmasını, Grekler'i kızdırırsa oğluna acımayacaklarını ve ölüsünü gömmeden bırakacaklarını, oğlunu gömü töreninden mahrum bırakmaması için de sakin olması gerektiğini belirtir (Shapiro, 2009, s. 56). Ölülerin gömülmesine verilen önemin yansıtıldığı bu dizelerde, bu uğurda bir annenin zalimce öldürülen oğlu için yas tutmayı bile göz ardı edebileceği, bu büyük acıyı sineye çekebilmesinin mümkün olabileceği görülmektedir.

Oyunun devamında Thaltybus Astyanaks'ı Hektor'un kalkanına koyup getirir ve Hekabe'ye teslim eder. 1330-1360. dizelerde Thaltybus'un Hekabe'ya aktardığına göre, annesi Andromakhe çocuğunun gömülme işini Hekabe'ya devretmiştir. Çünkü Neopteleemos acilen Yunanistan'a dönmek zorunda kalmış ve yanında Andromakhe'yi de götürmek istemiştir. Andromakhe Neopteleemos'a yalvarmış ve oğlunun gömü töreninin layığınca yapılabilmesi için tüm sorumluluğu babaanne Hekabe'ya devretmiştir. Andromakhe oğlunun ne sedir ağacından yapılmış bir tabuta ne de taştan oyulmuş bir mezara konmasını, onun babasının kalkanına konularak gömülmesini istemiştir (Shapiro, 2009, s. 70).

Bu isteğe dayanarak ahşap tabut ya da taş lahitlerin kralın torunu gibi yüksek seviyeden krali bir birey için de kullanılabildiğini, ancak bazı özel hallerde o durumda hangi malzeme uygun görülüyorsa o malzemenin tercih edilebildiği söylenebilir. Bu

durumda mezar tiplerinin sosyal statüyü göstermesi gerektiğine yönelik görüşlere karşı kullanılabilecek bir veri ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek mümkündür.

Thaltybus Andromakhe'nin isteklerini sıralamaya devam eder. Buna göre kendisi yeni efendisiyle birlikte hızlıca oradan uzaklaşmak zorunda olduğu için çocuğunun, gömülme işini kendisi yerine getiremeyecektir (Shapiro, 2009, s. 70). Bu satırlardan da çocuklarını kaybeden annelerin başka koşullar aksini gerektirmediği sürece çocuklarını gömüye kendilerinin hazırladıkları ve gömü işlemini tamamladıkları sonucunu çıkarmak mümkündür. Andromakhe Astyanaks'ın kefenlenme işleminin de Hekabe tarafından yapılmasını ve ellerinde kalan ne kadar izin verirse, en iyi şekilde süslenip oğlunun öyle gömülmesini ister (Shapiro, 2009, s. 70). Andromakhe'nin oğlunu layığına gömme isteğindeki vurgu, en iyi şekilde giydirilip süslenmesine verilmiştir. Dolayısıyla diğer oyunlarda da karşılaşılan ölen kişilerin öte dünyaya en güzel kıyafetleriyle ve bakımlı bir şekilde gönderilmelerine verilen önemin öncelik taşıyan konulardan biri olduğu çıkarımı, bu oyun için de yapılabilir.

Hekabe torunu ile ilgili anılarını anlatırken Astyanaks'ın 1400-1403. dizelerde: "...Büyükanne, sen öldüğün zaman senin için perçemimin en kalın yerinden keseceğim ve mezarına en yakın arkadaşlarımı getirip kalbimin en derinliklerinden sana güle güle diyeceğim..." sözlerini aktarır (Shapiro, 2009, s. 72). Bu sözlerden de ölü için kesilen saçın miktarının ölen kişiye duyulan sevgiyle orantılı olarak artabileceği önerisi ortaya atılabilir.

Hekabe, 1447-1450. dizelerde Astyanaks'ın ölüsünü süslerken kullandığı görkemli ve süslü Phryg kaftanını oğlanın ölüsü üzerine sererken, onun aslında bu kaftanı Asyalı bir prensesle evlenirken giymesi gerektiğinden bahseder (Shapiro, 2009, s. 73). Dolayısıyla bugün Anadolu'da görülen henüz evlenmemiş bir kişi öldüğünde, evlenirken giyeceği kıyafet/gelinlik gibi giysilerin mezarın üzerine serilmesi geleneğinin kökenlerine ilişkin çıkarımlar yapmak, bu dizeler aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Benzer şekilde, Margariti (2010)'nin çalışmasında, bugünün modern Yunanistan'ında evlenmeden ölen genç erkek ve kızların da gelin ve damat olarak giydirilerek gömüldüklerinden bahsedilmektedir (Margariti, 2010, s. xxix).

Hekabe'nin oyunun sonlarındaki 1466. dizesinde Astyanaks'ın ölüsüyle konuşurken sarf ettiği: "...bundan sonra ölümler arasında baban seninle ilgilenecek..." (Shapiro, 2009, s. 74) sözlerinden, ölümden sonra yakın akrabalık bağlarına sahip kişilerin diğer dünyada da birlikte olacaklarına ve birbirlerini kollayacaklarına dair inancın yansıması görülebilir.

3.2.4.7. *Bakkhalar* (M.Ö. 406)

Bakkhalar adlı oyun, pek çok araştırmacı tarafından Euripides'in en iyi oyunu olarak değerlendirilmiştir. Korosu Bakkhalardan oluşan (Morley, 1894 (II), s. 9) bu oyun, aynı zamanda Dionysos tapımına dair ve onun gizemlerinden bahseden günümüze kalmış tek oyundur (Morley, 1894 (II), s. 6).

Dionysos; Zeus'un, annesi Semele'yi yıldırımıyla hamile bırakıp ölmesine yol açtığı sırada doğmuş olan bir tanrıdır (Morley, 1894 (II-1), s. 12). Öyle görünmektedir ki, bununla ilişkili olarak Dionysos kültü, inananlarına tanrıyla birleşme ve özgürleşme ile birlikte meydana getirdiği esirlik hali aracılığıyla doğayla bir olma, olağanüstü güç ve hız gibi fiziksel bazı özellikler kazandırmaktadır. Tanrıyla birleşmenin özgürlük kazandırdığına inanıldığı için, bu kült, toplum içinde en az özgürlüğe sahip olan kadınlar arasında daha fazla yaygınlık kazanmıştır (Smith, 2006, s. 147).

Bakkha kültü, genellikle Anadolu'daki Lydia kültürüyle ilişkilendirilmektedir. Nitekim *Bakkhalar* adlı bu oyunda, Thebai kralının oğlu Pentheus Dionysos'a nereden geldiğini sorduğunda Dionysos Tmolus Dağları'ndan geldiğini ve yurdunun Lydia olduğu cevabını verir (Morley, 1894 (II), s. 21). "Bakkhos", Dionysos'un Lydia dilindeki karşılığıdır (Smith, 2006, s. 146). Morley (1894 (II), s. 13) ise bu tapımın Thebe'de doğmuş, Phrygia ve Lydia'ya kadar da yayılmış olduğunu savunmuştur.

Aslına bakılacak olursa bu oyun, tezin konusunu geliştirmek adına pek fazla veri içermemektedir. Ancak oyunun başlarında Ekhion'un oğlu Pentheus'un sarf ettiği sözler, dikkat çekicidir. Buna göre Kadmos, krallığı yönetmesi için Ekhion'a görev vermiştir. Ekhion ve Agave'nin oğlu Pentheus, Dionysos'un ritüeline gitmeye hazırlanan Tiresias ve Kadmos'un yanına gelir. Pentheus kendi deyimi ile "dünkü tanrı" olan Dionysos'a kentlerinin kadınlarının uyduğunu ve evlerini boşlayıp dans ve zevk

içinde vakit geçirdiklerini söyler. Ona göre bu kadınlar, Dionysos'tan çok Aphrodite'ye hizmet etmektedirler. Pentheus da onların bu çılgınlıklarına bir son vermek için gelmiştir (Morley, 1894 (II), s. 15). Oyunun bu kısmından hareketle, Pentheus'un kentin tutucu kesimini temsil ettiği ve kadınların Dionysos inancını bahane ederek şehvet düşkününü çılgınlar gibi hareket ettikleri düşüncesinin, Pentheus gibi, toplumun bir kısmı tarafından benimsenmiş olduğu çıkarımı yapılabilir.

Ancak kâhin Tiresias, Pentheus'a akıl vererek Dionysos'u küçümsememesi gerektiğini söyler. Ona göre Dionysos, insanlığın en çok ihtiyaç duyduğu şeylerden birinin tanrısıdır. İlki elbette Demeter'dir ki, o insanlığa katı gıdayı bahşetmiştir. Dionysos ise insanlara şarabı hediye ederek onları dert ve kederlerden kurtarmış; dahası, tüm dertlere derman olan uykuyu getirerek, insanlığa büyük iyilik etmiştir (Morley, 1894 (II), ss. 16-17). Tiresias'ın bu sözleri ise, Pentheus'un aksine, şarap tanrısı Dionysos'un yandaşlarının görüşünü yansıtır gibidir. Dolayısıyla Euripides, belki de o dönemin inanç çeşitliliği içinde toplum arasında var olan fikirlerin karşıtlığını oyununa taşıyarak dönemine göre güncel bir kıyaslama yapmıştır.

3.2.4.8. *Ion* (M.Ö. 411)

Ion adlı oyunda, koroyu Erekteios'un kızı olan Kreusa'nın Atinalı bakirelerden oluşan yardımcı grubu oluşturmaktadır. Oyun Delphi'deki Apollon Tapınağı'nın girişinde açılır (Morley, 1894 (II), s. 47).

Bu tragedya, Hermes'in oyunun başında özetlediği şekilde, babası efsanevi Erekteus olan Kreusa'nın tanrı Apollon tarafından hamile bırakılması sonucu doğan *Ion*'un kendi kökenlerini bulma çabasını anlatmaktadır (Morley, 1894 (II), s. 50). Bu oyunda tezin konusuyla ilişkili herhangi bir veriye rastlanmamıştır.

3.2.4.9. *Medea* (M.Ö. 431)

Oyunda koroyu Korinthli kadınlar oluşturmaktadır. Medea bir kral kızıyken, kocası Iason'un peşinde çocuklarıyla sürgüne gitmektedir. Bunun sebebi, kocasının Korinth kralının kızıyla evlenecek olmasıdır. Kocasına derin bir aşkla bağlı olan Medea, kocası için olmayacak işler yapmış olmasına rağmen kocasının başka bir kadınla

evlenecek olması sebebiyle kocasından ve hatta kendi çocuklarından bile nefret etmektedir (Morley, 1894 (II), s. 109; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 147). Iason'un kral Kreon'un kızıyla evlenmesinin ardından Medea; kral Kreon'u, prensesi, Iason'u ve öz çocuklarını öldürerek ejderhaların sürdüğü bir arabayla kaçır ve oyun böylece biter (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 147).

Bu oyunda, Sophokles'in *Trakhisli Kadınlar* adlı oyunundaki Deianira karakterinin söylediklerinin tam tersiyle karşılaşırız. Deianira, Trakhisli kadınlardan oluşan koroya, kocası Herakles'in başka bir kadınla evlenmesi hakkında, bu durumun her munis eş gibi soğukkanlılıkla karşılanması gereken bir durum olarak görülmesi gerektiğinden bahseder. Burada, toplum tarafından kabul gören bir davranışın Sophokles tarafından seyircilere aktarılması söz konusudur. Euripides'in Medea'daki taşkınlığı verme isteği ise, çağdaş eleştirmenlerin onun hakkındaki insan duygularını oldukları gibi ortaya koyma yeteneğinden bahseden yorumlarını doğrular niteliktedir.

Medea adlı oyunun başlangıcında Medea'nın hizmetçisinin evlilik sözleşmesinin sağ ellerin karşılıklı sıkılarak akdedildiğine yönelik verdiği bilgi, oyunun sonlarında ölüme gönderdiği oğullarına babalarının sağ elini tutmalarını söylediği kısımla bir bütünlük oluşturmaktadır (Smith, 2006, ss. 140-141). Dolayısıyla burada da, daha önce bahsedilmiş olan, toplum içinde yaygın bir şekilde birbiriyle ilişkili görülen evlilik ve ölüm kavramları arasındaki bağlantıya vurgu yapılmış olduğu söylenebilir.

Sorkin Rabinowitz (2008) ise bu konuşmayı farklı yorumlamıştır. Medea'nın evlenmesine babası karşı çıkmış ve bu yüzden evlilik akti olan sağ elle el sıkışıp yemin etme işlemini Iason'un eşi gibi (yani cinsdaşı gibi)¹³ Medea'nın kendisi yapmıştır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 149). Araştırmacı bu durumu, bir kadın "taklidi" olarak Medea'nın oyunda karmaşık yapılı ve tehlikeli bir karakter olarak yansıtıldığı şeklinde yorumlamıştır (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 150). Ancak Medea'ya ilişkin bu değerlendirmenin, Euripides'in başrol verdiği Alkestis, Elektra ve Iphigenia gibi karakterleri oluştururken izlediği yoldan da anlaşılabilirliği gibi, oyunlarında kadınları yansıtır şekline genel olarak uymadığı söylenebilir.

¹³ Yazarın eklemesidir.

İçinde bulunduğu durumdan yakınan Medea, koroya şöyle seslenir: “...Biz kadınlar en mutsuz, en acınası yaratıklarız (230-31). Bunun birinci sebebi, bir koca almak için onca altını heba edip, bunun karşılığında onların bize kendini beğenmiş bir efendi gibi davranmaları. Hata üzerine daha kötü bir hata yapıyor ve hala yanımızda durabiliyorlar. Buna karşın, değerli ya da değersiz olsun, bir erkeğe karşı biz bir hata yapsak, oldukça tehlikede oluruz: Boşanmalar bir kadına utanç, ayıplanma getirir...” (Morley, 1894 (II), s. 116).

“...Eğer kadın üzerine düşenleri doğru yaparsa ve erkek evlilik bağının gerekliliklerini hoşnutluk içinde yerine getiriyorsa, onun için hayat mutlu geçiyor demektir. Ama eğer görevlerimizi yerine getirmezsek, o zaman ölsek yeğdir. Evdeki sorunlardan etkilenince, bir erkek sinirini geçirmek için evden uzaklaşır ve bir arkadaşı ya da sevgilisi/yoldaşı ona dertleri için yol gösterir. Onlara göre biz, yalnızca yardım edilmesi gereken ya da yardıma ihtiyaç duyulduğunda gidilen kişileriz. Bu ikilik, aslında erkeklerin savaşta rollerine dayanır. Bir savaş sırasında onlar mızrak ucunda yaşarlarken; biz evde kaldığımız için, tehlikelerden uzak rahat bir hayat yaşıyormuşuz gibi davranıyorlar. Oysa bunların hepsi yanlış. Ben bir çocuk doğurmanın acısını çekmektense, bir savaş alanında çeşitli donanımlarla kendimi korumayı ve ayakta kalmaya çalışmayı üç kere tercih ederim...” (Morley, 1894 (II), s. 117; Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 148). Ama bu sözlerim elbette size uymaz. Siz burada kendi vatanınızdasınız. Babalarınızın toprağında hayatın tüm kolaylıkları elinizin altında, arkadaşlarınızla dertleşerek vakit geçirebiliyorsunuz...” (Morley, 1894 (II), s. 117).

Sorkin Rabinowitz (2008), bu konuşmaların aslında Medea’nın kendisinin değil, M.Ö. 5. yy Atina kadınının genel durumunu açıkladığını belirtir. Konuşmaları tipik bir evliliği tanımlar niteliktedir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 148). Ancak Medea’nın bütün bunları kadınlardan oluşan bir koroya anlattığını da unutmamak gerekir. Çünkü Medea’nın bu konuştukları, içinde yaşadığı toplumun kurallarını büyük ölçüde eleştirdiğinin en büyük göstergesidir. Yani aslında Euripides, yaşadığı dönemde kadınlar aleyhine gördüğü toplumsal düzeni oyunları aracılığıyla açıkça eleştirmektedir. Ayrıca sürgünde bile olsa Medea bir kraliçedir ve konuşma özgürlüğü de buna dâhil

olmak üzere, yakındığı hayatında ortalama bir kadının sahip olduğundan farklı düzeyde özgürlüklere sahip olmalıdır.

Oyunun ilerleyişinde bu kez de Iason Medea'ya: "...fakat tüm kadınlar aynı fikirlere sahip. Kutsal evlilik gerçekleştiğinde başka hiçbir şey istemezsiniz. Fakat gerdek yatağında bir şeyler ters gittiğinde, daha önce iyi ve güzel olarak görülen her şey, hor görülür. İnsan ırkı için en iyisi başka yollarla çocuk sahibi olabilmektir. Kadınlar asla var olmamalıydı. Böylelikle erkekler kalan bütün kötülüklerden muaf olurdu..." şeklinde çıkışır (Morley, 1894 (II), s. 128). Kadınların evlilik ve şehvet düşkünü olduğunu ima eden bu söylem, Hesiodos'un *Pandora Efsanesi* yorumuyla ve *Theogonia*'sıyla da neredeyse birebir uyum içindedir.

Dolayısıyla Iason'un yaklaşık iki yüzyıl önce öne sürülen düşünceler doğrultusunda, toplumun tutucu kesiminin düşünceleri doğrultusunda erkek tarafının sıkıntılarını dile getiriyor olduğu söylenebilir. Bu konuşmanın, Yunan toplumunda demokratikleşmeye yönelik büyük ilerlemelerin kaydedilmiş olduğu bir zaman dilimi içerisinde, kadının algılanışında fazla bir değişikliğin olmadığını göstermesi açısından önemi belirtilmelidir. Diğer taraftan toplumun tutucu kesiminin görüşlerinin oyunda yer alarak farklı görüşlerin oyunda birlikte sergilenebiliyor olmasının bu demokratikleşmenin bir göstergesi olarak yorumlanabileceği de, göz ardı edilmemelidir.

Oyunda Medea kocası Iason'u kandırmaya çalışırken ona şu sözleri söyler: "...kendi cinsim olan kadınlarla ilgili gereğinden fazla kusurlu söz söylemek istemem. Ama biz kadınlar doğa bizi nasıl oluşturduysa öyleyiz, zayıf varlıklarız. Bu nedenle bizim hatalarımızı kusurlarımızı taklit etmemelisiniz ve akılsızca yapılan işe akılsızca karşılık vermemelisiniz..." (Morley, 1894 (II), s. 140). Burada Medea kocası Iason'un aklına girebilmek için, onun hoşuna gidebilecek şeyler söylemektedir. Dolayısıyla burada Medea'nın kendi fikirlerini değil, o dönemde bir erkeğin kadınlara ilişkin fikirlerini ortaya koyan bir düşünce yapısını sergilediğini söylemek, oyunun işleyiş bütünlüğü açısından daha uygun görünmektedir.

Medea'nın bu sözlerine karşılık Iason da yapacağı yeni evlilikle ilgili Medea'nın kararını değiştirmesinden memnun kaldığını, her ne kadar kadın soyunun eşlerinin

kendilerini yeni bir eş için bırakmalarını öfkeyle karşılamalarını çok doğal buluyorsa da, Medea'nın fikrini değiştirmesinin daha iyi bir karar olduğunu belirtir (Morley, 1894 (II), s. 140).

Iason, bu şekilde davranarak Medea'nın asil bir kadına yaraşır şekilde, akıllıca ve ihtiyatlı bir tavır takınmış olacağını söyler (Morley, 1894 (II), s. 141). Iason'un bu sözleri ile, bir erkeğin de kadının doğası gereği ikinci eş alma durumuna sinirlenebilmesini doğal karşılayabileceğinin ortaya konması, önemlidir. Iason'un bu fikrini tüm erkeklere mal etmek doğru olmasa da; bu konuşma, söz konusu fikre sahip erkeklerin de var olabileceğini göstermesi açısından dikkate alınabilir niteliktedir.

3.2.4.10. Fenikeli Genç Kızlar (M.Ö. 409)

Fenikeli Genç Kızlar adlı oyunda koroyu, Yunanistan'a gönderilen ve kendilerini tanrı Apollon'a adanmaları beklenen Fenikeli genç kızlar oluşturmaktadır. Oyun Tebai'deki sarayın avlusu önünde açılır (Morley, 1894 (II), s. 159).

Oyunun başında Iokaste oğlu Polyneikes ile konuşurken, önceleri sarayda beyazlar içinde dolaşırken, kardeşinin tahtı ele geçirmek istemesi ve onun da Thebai'den ayrılıp Argoslular'a karışmasından beri, hiç sevmeyeceği o yas kıyafetlerini giymeyi alışkanlık haline getirdiğinden bahseder (Morley, 1894 (II), s. 169). Bu durumda normal koşullar altında, krali kadınların beyaz kıyafetle hayat sürdürdüklerini öne sürmek yanlış olmaz.

Iokaste kızı Antigone'ye, kardeşlerini savaştan vazgeçirmek için kendisiyle birlikte savaş alanına gelmesini teklif eder. Bu durumda bile Antigone, kalabalığa karışmaktan utanacağını söyler. Annesi de ona, içinde bulundukları durum içinde utanmasına gerek olmadığını söyler (Morley, 1894 (II), s. 205). Bu diyalog, genç kızların kalabalık içine çıkma kısıtlılığının yaşamlarında ne kadar yoğun bir yer tuttuğunu göstermesi açısından önemli bir örnektir. Ancak belli durumlarda, kızın erkeklerin bulunduğu bir ortama girebilmesine, vasisi tarafından karar verilebildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Iokaste savaş alanında iki kardeşi ölmüş olarak bulursa, ikisini tek bir mezara koyacağını söyleyerek (Morley, 1894 (II), s. 205), *Elektra* ve *Hekabe*

adlı oyunlarda da bahsedilen, aynı mezara konan bireylerin yakın kan bağına sahip kişiler olma ihtimalinin mevcut olduğu fikrine destek oluşturmaktadır.

Savaş alanında iki oğlu da son nefesini verirken; son anda Iokaste, kızı Antigone ile birlikte oğullarının yanına varır. Eteokles'in ciğerleri parçalandığı için konuşamaz. Fakat Polyneikes, annesine ve kız kardeşine kendisini Thebai'de gömmelerini, mezarının gösterişli olmasa da burada bulunmasını istediğini söyler. Ve gözlerini anne eliyle Iokaste'nin kapatmasını söyler. Iokaste de onun bu isteğini yerine getirir ve son nefesini veren oğlunun gözlerini kapatır (Morley, 1894 (II), s. 211). Ölüm anında ölen kişinin gözlerinin kapatılması görevinin en yakın kişi tarafından yapıldığını onaylayan bu sahne, ölen kişinin son isteğinin yerine getirilmesinin gerekliliği geleneğinin mevcudiyetinin, bu dönemlere kadar uzandığını göstermesi açısından da ilgi çekicidir.

İki oğlunun felaketini birlikte yaşayan Iokaste bu duruma dayanamaz ve oğullarının birbirini öldürdüğü kılıçlardan birini alır ve boğazını keserek kendini öldürür (Morley, 1894 (II), s. 212).

Oyunun devamında yönetici Kreon, Antigone'a ağabeyi Polyneikes'i gömemeyeceğini, onun mezarsız bırakılarak cezalandırılması gerektiğini söyler. Buna karşın Antigone bunun gerçekleştirilemeyecek bir şey olduğunu, ağabeyinin kaderin kurallarına karşı koyamadığı için öldüğünü ve bu yüzden de gömülmesi gerektiğini söyler. Kreon'a: "Bırak da onu kendi ellerimle gömeyim, kendi ellerimle yıkayayım, açık yaralarına sargılar sarayım" der (Morley, 1894 (II), s. 218). Ölünün gömülmesi öncesinde ve sonrasında yapılacak görevlerin sıralandığı bu konuşmada, savaşta yaralanarak ölen savaşçıların yaralarının sarılarak gömülmelerine yönelik bilgi, dikkat çekicidir.

Kreon ise Antigone'a artık ölülerin başında durup ağıt yakmamasını, gidip evleneceği kişi olan oğlu Haimon'un yanında durmasını ister. Antigone da onun oğluyla asla evlenmeyeceğini ve eğer onun yanına giderse Danaos'un kızlarının yaptığı gibi yapacağını ve oğlunu hançerleyerek öldüreceğini söyler. Antigone'un isteği yurdundan atılmış olan babası Odysseus'un kör gözlerine rehberlik etmektir. Onun bu isteği Kreon tarafından kabul görülür ve oyun burada biter (Morley, 1894 (II), sf. 219). Burada, kral

bile olsa hiç kimsenin bir kızı kendi isteği hilafına evlendirememesi, bu kuralın geçerliliğindeki güce işaret etmektedir.

3.2.4.11. *Phaedria (Yakarıcılar) (M.Ö. 423)*

Phaedria adlı oyunda, koroyu Argoslu savaşçıların anneleri oluşturmaktadır. Oyun Atina bölgesi içindeki Eleusis’de, tanrıça Persephone ve Demeter’in altarı önünde açılır (Morley, 1894 (II), s. 223).

Aethra, oğlu Atina kralı Theseus’u şehre yolladığı bir ulakla tapınak önünde yanına çağırır. Thebai’de öldürülen Argoslu askerlerin anneleri, oğullarının gömülmelerine izin verilmesini Aethra’dan istemektedir. Aethra koroya: “...Doğru karar verebilme yeteneği, acil durumlarda biz zayıf varlıklar olan kadınların erkeklerden gerekli olan yardımlarını istemesini gerektirir...” der (Morley, 1894 (II), s. 224). Bu konuşmasıyla Aethra, bir kraliçe olduğu halde, yalnızca erkeklerin değil kadınların da kendilerini erkeklere oranla daha zayıf ve karar verme yetisi düşük varlıklar olarak görebilme durumlarını yansıtmaktadır.

Bu kısım, toplumun kültürel yapısının kişiler üzerinde ne denli büyük etkiler yaratabildiğini göstermesi açısından değerlidir. Neticede normal koşullarda doğru karar verme yetisinin ne kadın ne de erkek cinsinin tekelinde olmadığı, bu özelliğin daha çok kişisel tecrübeler sonucu kazanılabildiği gerçeği, geçmişten günümüze değişmemiştir.

Argoslu kadınlar ölen oğulları için birer mezar yapabilmeleri, üzerine anıt dikebilmeleri ve cenazeleri için uygun olan kutsal törenleri düzenleyebilmeleri, için Aethra’dan yardım istemektedir (Morley, 1894 (II), s. 225). Bu sırada Argoslu kadınlar ile birlikte Theseus’un annesi de göğüslerine vurarak feryat etmektedir. Üzüntü gösterme şekli olarak oldukça yaygın olan bu uygulamayla bu oyunda da karşılaşılmaktadır.

Theseus, Argoslu kadınların bu durumu için ağlayan annesine, artık ağlamaması gerektiğini; onun, oğlu ölen annelerden biri olmadığını söyler. Annesi de Theseus’a hem kendisine hem de Atina’ya şan verecek bir fikri olduğunu söyler. Bunun üzerine

Theseus annesine “...Akıl çoğu zaman kadınların dudaklarından yayılır...” der (Morley, 1894 (II), s. 234).

Theseus’un bu sözleri, günümüze kalan tragedya ve komedyalar arasında kadına yapılan övgünün nadir olmasıyla değer taşır. Herhangi bir kötü ima içermeyen bu salt olumlu yargı, toplumun değer yargıları içinde çok geniş yer bulmasa da, kadına yönelik böyle tutumların da varlığını göstermesi açısından ayrıca değerlidir. Bununla birlikte Theseus’un bu sözleri yaş ve hayat tecrübesi kendisinden fazla olan annesine söylemesi de, büyüğün tecrübesine saygı vesilesi ile söylenmiş olabilme ihtimalini de akla getirmektedir.

Theseus, Thebaili haberciye ölümlerin üzerlerine toprak atılmasının tüm Yunanlar arasında değişmez yasa olduğunu söyler. Bunun sebebi ona göre, vücudun her bir zerresinin, hayat ona verilmeden önceki eski konumuna geri dönme zorunluluğudur. Ruh cennete yükselmeli, vücut da toprağa karışmalıdır (Morley, 1894 (II), s. 242). Ölümden sonra yaşam fikri tanıdık olmakla birlikte, toprağın insan hayatının öncülü olduğu böyle bir inanışla, daha önce karşılaşmamıştır. Ancak bu durumun dönemin öte dünya algısıyla ilişkili yaygın olmayan bir kanıyı ve olgunun teorik zenginliğini yansıtabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Habercinin Argoslu annelere ilettiğine göre, Argoslu kumandanların ölümleri bizzat Theseus tarafından yıkanmış ve yine bizzat onun tarafından arabaya taşınan cesetlerin üzeri uygun bir örtü ile kapatılmıştır (Morley, 1894 (II), s. 251). Metnin bu bölümü de, ölümlerin bazı durumlarda erkekler tarafından yıkanabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Kumandanların kentin yöneticisi tarafından yıkanmış olmasının, onları onurlandırmak amacı taşıyan özel bir uygulama olabileceği de, diğer olası ihtimallerle birlikte akılda tutulmalıdır.

Theseus, Zeus’un yıldırımıyla vurarak öldürdüğü Argoslu savaşçı Kapaneus’un, diğer ölümlerden ayrı olarak, tek başına bir kremasyon ateşinde yakılacağını söyler. Adrastos, ona “...Onun ölüsü kutsal olduğu için mi ayrı yakacaksın?...” diye sorar. Theseus bu soruya olumlu cevap verir ve geri kalanların hepsinin ise tek bir kremasyon ateşinde yakılacaklarını belirtir (Morley, 1894 (II), s. 257).

Burada kremasyon ile ilgili bir detay bilgi ile karşılaşılmaktadır. Zeus'un yıldırımıyla ölen kişilerin kutsal sayıldıkları için ayrı yakılmaları gerektiğini öğrenmek ilginçtir. Diğer komutanların tek bir ateşte yakılacaklarını öğrenmek de, kan birliği ile olmasa bile, özellikle de savaş durumunda, kader birliği içinde ölenlerin mezarlarının da bir olabileceği durumunu yansıtmaktadır. Ayrıca bu şekilde, birlikte ölen savaşçıların bedenlerinin yurtlarına götürülmelerinin kolaylaşması gibi pratik bir amaca da hizmet edilmiş olacaktır.

Kapaneus'un karısı Evadne, kocası ile birlikte yakılmak için onun kremasyon ateşinin önünde durmaktadır. Kızının yanına gelen baba, kızının niyetini bilmemektedir. Kızına yas tutması gerekirken neden bu uygunsuz, aşırı şatafatlı kıyafetleri giydiğini ve kremasyon ateşinin yanında niye öylece durduğunu sorar. Evadne önce niyetini söyleyip babasını üzme istemez. Fakat sonra niyetini açıklar ve babasının tüm karşı çıkmalarına rağmen, kendini canlı canlı kocasının kremasyon ateşine atar (Morley, 1894 (II), s. 261). Ölüme giderken ölülerin süslendiği bilgisini destekleyen bu alıntı, daha önce de karşılaşılmış olan ölülerin normal zamanda giyindiklerinden, dikkat çekici biçimde daha süslü bir şekilde giydirilebildikleri fikrini destekleyici bir başka veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Euripides'in *Yakarıcılar* adlı oyununda işlenen Evadne'nin kendini kocasının kremasyon ateşine atması sahnesi, bazı araştırmalarda belirgin bir şekilde Hindu Sati uygulamasına benzetilmiştir. Örneğin, Pathmanathan (1965, s. 13) tarafından yapılmış olan benzetmede; Euripides'in önce bu uygulamayla çağdaşı diğer antik Hint-Avrupa kökenli kaynaklarda karşılaştığı savunulmuş, sonra da bu temayı kendi eserlerinde kullanmış olduğu fikri ortaya atılmıştır.

3.2.4.12. *Hippolytos* (M.Ö. 428)

Hippolytos adlı oyunda koroyu, Peloponnesos'ta bir kent olan Troizenli evli genç kadınlar oluşturmaktadır. Oyun Theseus'un Troizen'deki sarayının önünde açılır (Morley, 1894 (II), s. 269).

Cinsel ilişkiyi reddeden bakire tanrıça Artemis'e tümüyle adanmış bir hayat anlayışıyla Hippolytos, kadını bir tür tehlike ve yabancı bir unsur olarak görmektedir

(Vernant, 2011, s. 8). Oyunun işlenişi temel olarak Hippolythos'un bu fikri aracılığıyla karmaşılaşmakta ve Hippolythos ile Phaedra'nın ölümleri ile sonlanmaktadır.

Oyunun ortalarına doğru efendisinin kendisine âşık olduğunu gizlice söylemesi üzerine, Phaedra'nın bakıcısına meydan okurken; Hippolytos, şöyle seslenir: "...Ey Zeus! Neden güneşin ışınları altında bu kötülüğün, kadının yaşamasına izin verirsin? İstedğin insan ırkının çoğalmasaysa, bu şekilde olmak zorunda değildi! İsteyen her kişi, senin mabedine pirinç, çelik ya da büyük altın külçeleri getirerek senden bir oğul soyu sağlayabilirdi. Ve senin çatının altında, kadınlar tarafından rahatsız edilmeden yaşayabilirdi! Fakat bu kötülüklerin en kötüsünü bize verdiğin için, artık evimizin zenginliği sonuna kadar açılmış kapılarımızdan savrulmakta! Sadece bu bir örnek bile kadınların nasıl büyük bir bela olduğunu gösteriyor!...Kadınlara ait akılların tümü, ruhumu iğrendiriyor. Evimden içeri, hiçbir zaman, kendi cinsiyetinin bildiğinden fazlasını bildiğini düşünen istekli bir kadın girmesin! Hatta evli bir kadının evinde bile kadın bir hizmetkâr çalışmamalı! O daha çok doğası gereği sessiz olan vahşi hayvanların arasında yaşamalı ki, ne bir şey söyleyebilsin ne de bir cevap alabilsin!..." (Morley, 1894 (II), ss. 290-291). Hippolythos'un bu düşünce şeklinin Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki fikirlerle benzeşmesi ve kökenleri muhtemelen Hesiodos'tan daha da eski olmasına rağmen, bu düşüncelerin, kadınların tarafında olduğunu pek çok oyununda gösteren Euripides tarafından da dile getirilmiş olması, bir fikrin yüzyıllarca değişmeden kalabileceğini ve aktarılabileceğini göstermesi açısından fikir vericidir.

Theseus kendini asan eşi Phaedra'ya: "...Seni soluk gölge! Şuna kesinlikle emin olabilirsin ki ne dul kalmış yatağıma ne de bu diyarlara senin yerine bir başka eş girmeyecek!..." diye seslenir (Morley, 1894 (II), s. 299). Burada Theseus'un ruhlar için yaptığı gölge tanımlaması, diğer oyunlarda da karşılaşılan dönemin ruhlara ilişkin görüşünü yansıtmaları nedeni ile dikkate değerdir.

Oyunun sonunda ölmek üzere olan Hippolytos'un, ölüm için "ilaçların en iyisi" tanımlaması yaptığı görülür (Morley, 1894 (II), s. 316). Yani ölüm, tıpkı bugünkü gibi, antik dönem insanları için de kimi koşullarda istenen bir durumdur, denebilir. Bu durumda ölümün bireysel yönünün ne kadar güçlü olduğunu görmek, ölüm kavramının sahip olduğu belki de en önemli özelliğidir. Ölüm tüm insanlar için geçerlidir, ancak

tüm insanlar için aynı şeyi ifade etmez. Bu da insan algısı içinde ölümün kavramsal zenginliğinin en önemli kaynağı olarak görülebilir.

Hippolytos babasına, ölmeden hemen önce yüzüne bir örtü örtmesini söyler ve hemen sonra ölür (Morley, 1894 (II), s. 319). Bu durumda, öldükten sonra yüzün kapatılması uygulamasının o dönemin Hippolytos gibi muhafazakâr kişileri için çok önemli olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki, son nefesini verirken bile, kişinin aklına yüzüne bir örtü örtülmesinin her şeyden önce gelmesi, ölü gömme geleneklerinin uygulanması anlamında öncelikli bir pratik olduğu düşünülebilir.

3.2.4.13. Hekabe (M.Ö. 425)

Hekabe, Troia Savaşı'ndan hemen sonra, Grekler'in henüz Troia'dan ayrılmalarından önce meydana gelen olayları konu alır. Buna göre Troia'nın eski kraliçesi Hekabe, bebekken öldürülen torunu Polydoros ile kızı Polyksena'nın öcünü alacaktır. Gelibolu Yarımadası'nda geçen oyunda koroyu Troialı tutsak kadınlar oluşturmaktadır (Morley, 1894 (III), s. 9).

Oyunun girişinde Polydoros'un hayaleti, babasının Thrak kralı Polymestor'a emaneti olan kendisine, ölümü nasıl reva gördüğünü anlatır. Polymestor'un, babası Priamos'un kendisine iyi bakması için Polymestor'a verdiği hazineyi geri vermemek için kendisini gizlice öldürüp denize attığını söyler. Böylelikle okyanusun dalgalarıyla bir kıyıya vurmuş ve hem ağıtsız hem de mezarsız kalmıştır. Şimdi de Hekabe'nin evlat sevgisi nedeniyle vücutsuz bir hayalet olarak göğe yükseldiğinden bahseder. Ve mutsuz annesi Troia'ya geldiğinden beri yarımadanın topraklarında üç kez gün doğumunu gördüğünü anlatır. Gömü törenlerinin anne eliyle düzenlenmesi gerektiğinden; onurlu bir gömü ayrıcalığı için annesinin habercisine, ruhunun arzu ettiği gömülme isteğini bildirmek üzere görüneceğini söyler (Morley, 1894 (III), s. 10).

Bu kısım, oyunun yazıldığı dönem için ruha ilişkin taşıdığı bilgiler nedeniyle önem taşımaktadır. Polydoros'un bir hayalet olarak anlattığına göre, evlat sevgisi ya da özlemi gibi güçlü duyguların, ölünün ruhunun dünyada sıkışıp kalmasına neden olduğu fikri geçerlidir. Polydoros öte dünyaya gidebilmek için, özellikle de annesinin, cenaze törenini düzenlemesine ihtiyaç duymaktadır. O halde cenaze töreni yapılmayan ölülerin

de birer hayalet olarak dünyada dolaştıklarına yönelik bir inançtan bahsetmek mümkündür.

Hekabe çocuklarının başına gelecekleri rüyalarında görmekte ve bundan korkmaktadır. Koro, Hekabe'ye Akhilleus'un mezarı üzerinde altın zırhlı bir askerin belirerek, tam yelken açmak üzere olan gemilere: "...Nereye gidiyorsunuz mezarıma sunu yapmadan?..." diye bağırdığını ve bunun üzerine Yunanların kızı Polyksena'yı ona kurban etmeye karar verdiklerini duyduklarını anlatır (Morley, 1894 (III), s. 11). Burada da geleneklere uygun olarak gömülme ya da mezar sunuları almayan ölülerin, hayalet olarak etrafta görülebileceklerine yönelik beslenen inancın bir başka örneği ile karşılaşıldığı söylenebilir.

Polyksena öleceğini açıklarken, "...gölgeler arasına yükseleceğini ve aşağıdaki âlemlerde annesinden mahrum uyuyacağını..." söyler ve annesine kardeşi Hektor ya da babası Priamos için bir mesaj iletmek isteyip istemediğini sorar (Morley, 1894 (III), s. 19). Ruha yönelik inanışlara tekrar rastlanan bu kısımda da ruhlara yine gölge tanımlaması yapılmış ve diğer oyunlarda olduğu gibi onlara haber iletme özelliği atfedilmiştir.

Haberci Thaltybus, Hekabe'ye kızının nasıl kurban edildiğini anlatırken; Neoptemos'un babası Akhilleus'un mezarı üzerine som altından bir kâse ile libasyon sunuları yaptığını söyler. Bu sunuları yaparken de: "...Ey Peleus'un oğlu Akhilleus! Babam! Seni ölümünde kabul etmen için davet eden bu damlaları, bu teskin edici sıvı sunularını gel de al! Benim ve tüm Yunanistan'ın sana sunduğu bu temiz bakirenin kızıl kanını kana kana iç! Bize karşı iyi ol ve gemilerimizin güvenli bir şekilde demir almasını, organlarımızı çözüp bu harap olmuş Troia'dan kendi ülkemize doğru mutlu bir yolculuk geçirmemizi sağla!..." (Morley, 1894 (III), s. 22). Metnin bu bölümünde yapılan libasyonun ve insan kurbanının, ölmüş olan kişiden dilekte bulunmanın bir yolu olarak gösterilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Aynı durumun Iphigenia örneği için de geçerli olduğu hatırlanmalıdır.

Daha sonra kendisini tutmak için Yunanlar arasından özel seçilmiş gençleri fark ederek savaşçılara Polyksena'nın: "...Ey yurdumu mahveden Argoslular! Bilin ki

isteyerek öleceğim! Bu yüzden bu kolları kimsenin tutmasına izin vermem! Ben kılıcın indirilişini bu cesur yüreğimle karşılayacağım! Size tanrılar adına bir çağrıda bulunuyorum! Beni konumuma uygun bir şekilde, özgür doğmuş biri olarak kurban etmenizi istiyorum! Yüce kralların soyundan geliyorum ve değersiz bir köle gibi gölgeler altında olmam yüz kızartıcı olur!...” dediğini aktarır (Morley, 1894 (III), s. 22). Cesur bir tavır sergileyen Polyksena’nın özgür doğmuş kişiler gibi kurban edilmek istemesi, özgür olmayan kişilerin de benzer ya da farklı koşullar altında kurban edilebileceğini, dolayısıyla bahsi geçen dönemde insan kurbanının sıklığını akla getirmektedir.

Daha sonra haberci, Polyksena’nın isteği üzerine kral Agamemnon’nun gençlerin bakireyi bırakarak geri çekilmelerini emrettiğini, genç kızın omuzundan bileklerine kadar olan mor kıyafetini indirdiğini ve onu toprağa diz çöktürüp keskin çeliği boynundaki atardamarlara indirdiğini anlatır. Bu sırada bile, yani son nefesini verirken bile, Hekabe’ye kızının yere düşerken namusunu korumaya güçlü bir istek gösterdiğini söyler. Tüyler ürpertici kılıç kızın ruhunu vücudundan ayırırken; her bir Yunan’ın bir başka işin ucundan tutmaya çalıştığını aktarır. Buna göre kimi cesedin üzerine taze yeşil dallar saçarken kimi de köknar gövdelerinden oluşturulan bir kremasyon odun yığını yükseltmiştir. Tek yükü cenaze süslerini taşımak olan fakat bir şey getirmeyen diğerlerinin ise Agamemnon’dan: “...Seni uyuşuk zavallı! Şu soylu genç kızın onuruna cenaze hediyesi olarak bir kıyafet, bir çelenk bile mi getiremedin?...” sözlerini işittiğini anlatır ve kızıyla ilgili övgülerin bu kadar olduğundan bahseder (Morley, 1894 (III), s. 23). Hekabe’ye üzülmemesi için kızının ne kadar soylu bir biçimde kurban edildiğini anlatırken; haberci, birçok değerli bilgiyi de aktarmaktadır. Buna göre kızının ölürken bile namusuna önem vermesinin övüldüğü görülmekte, cenaze ateşi için kullanılan ağaç türlerinden birinin de köknar olduğu ve ölen kişilere libasyon sunusu ya da çelenk gibi malzemelerden başka, kıyafetlerin de sunulabildiği anlaşılmaktadır.

Hekabe, kızına olan son görevini anlatırken, yaşlı hizmetçisine elindeki urneyi alıp okyanus suyuna daldırarak onu deniz suyuyla doldurmasını söyler. Bu suyu, kızı yakılmadan önce onun üzerine dökecek, onu yıkayacaktır. Fakat onun şerefine yaraşır

hediyeleri ona veremeyeceği için büyük üzüntü içindedir (Morley, 1894 (III), s. 24). Burada, kremasyon uygulamasından önce gerçekleştirilen bir sıvı libasyonu söz konusudur. Ancak urne olarak kullanılacak olan kabın libasyon sırasında da kullanıldığı ya da bu suyun deniz suyu olacağıyla ilgili bir başka örnekle karşılaşılmamıştır.

Daha sonra Hekabe Agamemnon'dan, Polyksena'nın yakılmasını ertelemesini ve böylece onun bedeniyle oğlununkinin aynı ateşte yakılıp bir mezarı birlikte paylaşımlarını istediğini belirtir (Morley, 1894 (III), s. 32). Burada yine bir kremasyon ateşinde kan bağına sahip olan erkek ve kadının aynı anda birlikte yakılabileceğini ve ortak bir urneye konulabileceği verisi ile karşılaşmaktadır.

Oyunun devamında Hekabe, Thrak kralı Polymestor'u görünce onun yüzüne direkt olarak bakmadığını, yüzüne bakarken kızardığını, çünkü önceki hali ile şimdiki halinin çok farklı olduğunu söyler. Bakışlarının böyle olmasını bir düşmanlık belirtisi olarak görmemesi gerektiğini, çünkü geleneklerinin kendi cinsine bir erkeğe doğrudan bakmasını yasakladığını belirtir (Morley, 1894 (III), s. 34).

Oyuna göre Hekabe, burada aslında Thrak kralının onu öldürme planından şüphelenmemesi için, yüzüne bakamamasının gerçek nedenini gizlemek istemektedir. Bu arada da, izleyicilere Anadolu kültüründeki bir özelliği bahane ederek, burada kadınların erkeklerin yüzüne doğrudan bakamadıkları bilgisini aktarmaktadır. Bu bilginin doğruyu mu yansıttığını, yoksa daha önce de belirtildiği gibi, bir bahane olarak mı dile getirildiğini kesinleştirmek ise elbette mümkün değildir.

Polymestor Agamemnon'la konuşurken: "... Eski zamanlarda söylenmiş olduğu gibi; ne okyanusun dalgaları ne de toprak, kadın cinsi kadar sahtekâr bir soyu beslememiştir..." der. Bunun üzerine koro, ona bu şekilde konuşmayı kesmesini, kadın cinsinin sayıca çok olduğunu, bunların bir kısmının saygınlık ve değerleriyle öne çıktığını, bir kısmının ise bayağı olduğunu söyler (Morley, 1894 (III), s. 40). Burada koronun, çoğu kez ait olduğu kültürün sahip olduğu genel değerlerle tutarlı bir bütünlük gösterdiği ve toplumun büyük çoğunluğunun fikrini dile getirdiğini savunan düşüncüyü (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 27; Vernant ve Vidal-Naquet, 2012, s. 16) göz önüne almak gerekir.

Dolayısıyla burada kimi kadınların saygıdeğer kimisinin ise bayağı olabileceğine yönelik saptamanın değerlendirilmesinin gerekliliği söz konusudur. Görünen o ki, toplum içinde kadınların olumsuz özellikleriyle değerlendirildiği görüş kadar, olumlu niteliklerinin varlığının farkında olunduğu fikri de, dikkate alınmalıdır. Her ne kadar benzer bir durumla karşılaşılan bir başka oyun daha olmamasından hareketle, çok yaygın bir kanı olduğu kesin olarak söylenemeyecek olsa da; bu yorum, kadınların tragedyalarda sahnelenen oyunlarda aldığı cesur ve topluma örnek teşkil edebilecek rollerle betimlenmeleriyle de desteklenebilir.

Bu arada oyun içinde Polyksena'nın Hades'ten bahsederken, "Hades'in yeraltındaki karanlık dünyasında, ölümler arasında" yer alacağını söylerken (Morley, 1894 (III-1), s. 13) ölümler dünyasının tanımlamalarından bir diğeriyle daha karşılaşıldığı belirtilmelidir.

3.2.4.14. Çıldırılmış Herakles (M.Ö. 420)

Çıldırılmış Herakles adlı oyunda koroyu Thebaili yaşlı erkekler oluşturmaktadır. Oyun, Herakles'in Thebai'deki evinin girişindeki Zeus sunağının önünde açılır (Morley, 1894 (III), s. 45).

Herakles'in eşi Megara, Thebai tahtını tehdit eden Lykus'tan, bir iyilik olarak çocuklarına girmeleri yasak olan saraya girerek onlara cenaze kıyafetlerini giydirmesine izin vermesini ister. Lykus da bunu kabul eder: "...Sizlerden pahalı kıyafetleri esirgemeyeceğim. Ama siz onları giyer giymez de sizi yeraltına göndereceğim..." der (Morley, 1894 (III), s. 54).

Benzer şekilde, oyunun bir başka yerinde Herakles'in çocuklarını görüp onların neden böyle ölümlere yaraşır şekilde giyinmiş olduklarını karısına sorduğunda, karısı onları cenaze törenleri için bu şekilde giydirdiği cevabını verir (Morley, 1894 (III), s. 60). O halde ölümlerin cenaze töreni için süslenmelerinin derecesinin, normal hayatta karşılaşılmayacak ya da en azından normal karşılanmayacak derecede fark edilebilir bir seviyede olduğu saptaması bu oyun için de geçerlidir, denebilir.

Herakles'in hem kendisi Hades'ten yeryüzüne geri gelebilmiştir; hem de kendisiyle beraber Theseus'u da getirmiştir (Morley, 1894 (III), s. 62). Böylelikle günümüze ulaşan tragedyalar arasında yeraltındaki ölümler dünyasına girip, dünyaya geri dönebilen en az üç karakter sayılabilir: Herakles, Theseus ve Alkestis.

Bu oyunda da Hades'le ilişkili betimlemelerle karşılaşmıştır. Amphytrion oğlu Herakles'in Hades'e indiğini anlatırken; Hades için, “gecenin yeraltındaki dünyası” (Morley, 1894 (III), s. 46) ve “gözyaşlarının evi” (Morley, 1894 (III), s. 56) tanımlamalarının yapılmış olduğu görülmektedir.

3.2.4.15. Herakles'in Çocukları (M.Ö. 429)

Euripides'in eserlerinden bir diğeri olan *Herakles'in Çocukları*'ndaki koro, Atinalı yaşlı erkeklerden oluşmaktadır. Oyun Marathon'un forumundaki Zeus altarının önünde açılır (Morley, 1894 (III), s. 85).

Demophon'un Mykenaililer üzerinde zafer kazanabilmesi için soylu bir bakirenin kurban edilmesi gerektiği üzerine yapılan kehanetleri ve halkından hiç kimseden bir yabancınn esenliği için böyle bir fedakârlık isteyemeyeceğini Iolaus'a anlatması üzerine; Herakles'in kızı Makaria, kurban edilmek üzere kendi isteğini belirtir. Bu isteğini belirtmek için söze başladığında Makaria konuşmasında: “...Odamdan çıkıp sizinle konuştuğum için beni fazla cesur bulmayın ey yabancılar! Biliyorum ki bir kadın için en büyük başarı, namuslu bir ev hayatıyla birlikte sessiz kalabilmesidir. Fakat bu benim ilk teklifim...” der (Morley, 1894 (III), ss. 98-99). Thukydides'in Peloponnessos Savaşı sonrasında yaptığı konuşmaya benzerliğiyle dikkat çeken bu alıntı, kadınların o dönemde kabul gören tutumu üzerine benzer bir örnek daha oluşturmaktadır.

Makaria son nefesini verirken, Iolaus'a kendisiyle erkeklerin değil kadınların ilgilenmesine dair son isteğini aktarır (Morley, 1894 (III), s. 101). Bu alıntıdan, yazarın *Phaedra* oyununda da karşılaşıldığı gibi, zorunda kalındığı zaman erkeklerin de cenaze işlerini üstlenebildiğini çıkarsamak mümkündür.

Haberci oyunun sonunda, Alkmene'ye kızının kurban edilişini aktarırken, kızının titreşen ruhunun solgun dudaklarından dışarı süzüldüğünü söyler (Morley, 1894 (III), s. 109). Bu kısımda da ölüm sırasında ruhun vücuttan nasıl ayrıldığına ilişkin inancın, ya da en azından bu inançlardan bir tanesinin ne şekilde olduğu görülmektedir.

3.2.4.16. *Helen (M.Ö. 412)*

Helen adlı oyun, bu oyundan önce Herodotos tarafından yazılmış olan ve *Tarih* adlı yapıtta geçen şekle göre düzenlenmiştir (Herod. *Tarih*, II. 112-120). Yani Helen, aslında Troia Savaşı sırasında Mısır'da bulunmaktadır. Hera, Paris'e oyun oynamış ve güzellik yarışmasını kaybettiği için ona Helen'in sahtesini vermiş, aslını Mısır'a göndermiştir. Paris'le kaçan Helen aslında bir *eidolon*, yani hayalet benzeri bir yaratıktır. Namussuzlukla suçlanan asıl Helen ise, aslında tüm Troia Savaşı boyunca Mısır'da bulunmuştur. Aslında onca yıl kocasına sadık kalmış olan Helen, Mısır'da koruması altında bulunduğu kral Proteus ölünce, oğlu Theoklymenus'un evlilik isteğiyle karşı karşıya kalır. Bu sırada Menelaus Mısır'a gelir. Birbirini gören çift hemen birbirlerini tanır ve oradan birlikte kaçmanın bir yolunu ararlar. Oyun bu şekilde gelişir.

Bu oyunda koroyu Helen'in refakatçileri oluşturmakta; oyun, Nil Nehri'nin ağzındaki bir ada olan Pharos'daki Theoklymenus'un sarayının girişinde, Proteus'un mezarı önünde oynanmaktadır (Morley, 1894 (III), s. 201).

Oyunda Helen, oradan Menelaus ile birlikte kaçmanın bir yolunu söylemeden önce, sözlerine şöyle başlar: "...Kadınların dilinden her zaman akıl dökülür..." (Morley, 1894 (III), s. 232). Bu da o dönemlerde kullanılan bir terim gibi görünmekte ve çok da yaygın olmayan bir kanıyı yansıttığı gibi görünmektedir. Aynı yorumu Theseus, yine Euripides'in yazdığı *Phaedra* adlı oyunda annesi için yapmıştır.

Theonoe Menelaus'a yardım edeceğini söylerken: "...Ölen kişinin akıcı bir hava şeklindeki (liquid ether) ruhu, her ne kadar vücut ölmüşse de, kendi dünyasında yerleştiği öncesiz ve sonrasız sahnesinde sonsuza kadar sürecek bir farkındalığa sahiptir..." şeklinde bir betimlemede bulunur (Morley, 1894 (III), s. 231). Bu betimleme, Homeros'un *Odyssea*'sında tanımladığı ruha ilişkin bilgilerin tam zıttıdır.

Ancak Herodotos'un *Tarih* adlı eserinde de belirttiği gibi (Herod. *Tarih*, II. 35; Ide, 1982, s. 88), bu betimleme, Mısırlılar'ın her şeyin tam tersi olduğu bir dünyada yaşadıklarına olan inancın bir yansıması olarak görülebilir. Nitekim Theonoe, Mısır kralının kızıdır ve ruhun sahip olduğunu söylediği özellikler de Mısır kültürüne ait olmalıdır. Burada ruh kavramının Mısır'ın *Ölüler Kitabı* olarak bilinen yazmalarla karşılaştırmasını yapmak, bir başka çalışmanın amacı olmalıdır.

Kadınlara ilişkin fazla bilgiye sahip olunamayan bu oyunda, Theoklymenus'un Helen'i korumaya and içmiş ikiz erkek kardeşleri Kastor ve Polluks'a: "...Selam olsun böyle yüce bir ruha sahip olan Helen'e! Böylesi bir ululuk bir dışının bağrında çok nadir görülür!.." şeklindeki sesleniş (Morley, 1894 (III), s. 251) ilginçtir. Zira yaygın kanı, Spartalı Helen'in yalnız kocasına rağmen bir yabancıyla kaçmakla kalmamış, aynı zamanda tüm bir kentin yıkımına sebep olmuş bir kişi olarak görülmesidir. Bu nedenle kadınların genel özelliklerine atfen yapılmış olumsuz bir yorum olarak kabul edilebilecek olan bu sesleniş, Herodotos'un anlatımını kabul eden bu tragedyayla, insanın düşün dünyasına göre değişiklik gösterebilecek algının güzel bir örneğini göstermektedir. Genel görüşe göre en namussuz görülen bir kişi, alt yapısı farklı oluşturulmuş bir başka hikâye içinde en saygın kişi olarak kabul edilebilmektedir. Yani aslında düşünsel dünyada doğru ya da yanlış olan değil, inanılan/düşünülen kabul görmektedir.

3.2.4.17. *Andromakhe* (M.Ö. 430-424)

Andromakhe adlı oyunda, Hektor'un ölümünden sonrasında yaşananlar anlatılır. Koro Phthialı kadınlardan oluşmaktadır. Oyun Teselya'daki Pharsalia ile Phtia arasında bulunan Thetis'in tapınağının holünde açılır (Morley, 1894 (III), s. 253).

Akhilleus'un oğlu Neoptolemos'a savaş ganimeti olarak verilen Andromakhe, ona bir oğul vermiştir. Fakat sonradan Neoptolemos, Menelaus'un kızı Hermione ile evlenir (Morley, 1894 (III), s. 254). Burada bir erkeğin aynı anda birden fazla eşe sahip olabileceğine ilişkin bir örnek daha görülmektedir. Ancak bu durumun yöneticilere özgü bir durum olup olmadığına ilişkin bir veri bulunmamaktadır. *Medea* adlı oyunda da ikinci eş görülmekte, burada da Iason kentin yöneticisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yönetici konumunda olan kişilerin toprak genişletme uğruna farklı toprak sahibi kişilerin kızları ile evlendikleri bilinmekle birlikte, bu durumun halk arasında var olup olmadığı, araştırılması gereken bir başka konudur.

Oyunun başında, Neoptolemos'un ikinci eşi Hermione, koroyu oluşturan Phthialı kadınlarla konuşurken, onlara soru sormadan önce babasından getirdiği büyük çeyiz sayesinde böyle serbestçe konuşabildiğini, onlara soru sorabildiğini açıklar (Morley, 1894 (III), ss. 257-258). O halde, evlendiklerinde kadınların beraberlerinde getirdikleri çeyizleri ile sosyal hayatta nasıl bir konumda bulunacakları arasında bir bağlantı olduğunu söylemek mümkündür.

Oyunda Hermione bir erkek evlat sahibi olamadığı için çevresindekilere karşı hırçın bir tavır sergilemektedir. Andromakhe, oyunun 213-214. dizelerinde büyülerinin değil, kendi kötü davranışlarının onu kocasından uzaklaştırdığını anlatırken, onu büyü yapmakla suçlayan Hermione'ye: "...bir kadın kötü bir kocayla eşleştirilse bile ona boyun eğmeli, ondan üstün olmak için çaba sarf etmemelidir..." şeklinde seslenir (Morley, 1894 (III), s. 259; Grene ve Lattimore, 1953, s. 13). Andromakhe, bu sözleriyle Euripides'in yazdığı tragedyalar içinde en itaatkâr kadın portrelerinden birini çizmektedir. Kadınların kaderlerine boyun eğerek fazla göze batmadan yaşamını sürdürmesinin, kadının hayatını eşiyle sorunsuzca geçirebilmesinin tek yolu olarak gösterilmesinin, dönemin kadın algısı içinde bulunduğu, burada tekrar akla gelmektedir.

Andromakhe'nin kadınların sorumluluklarına yönelik bu konuşmasını, Menelaos ve Helen'in Spartalı kızları olan Hermione ile tartışma halindeyken yapması, dikkat çekicidir (Grene ve Lattimore, 1953, s. 13). Kadınlara karşı daha tutucu olan Yunan kültürü ile kadınlarını özgür bırakan Sparta kültürü arasındaki anlayış farkı, adeta bu iki figürün aracılığıyla seyirciye aktarılmaktadır.

Oyunun devamında Peleus Menelaus'a, Spartalı kadınlar hakkında: "...Spartalı olan ve çıplak bacaklarıyla, kuşaksız içlikleriyle evlerinden çıkıp genç erkeklerle çeviklikle güreşen hangi genç kız namuslu olabilir ki! Ben bu tip gelenekleri iğrenç bulurum! Sizin bu şekilde eğitip de kadınlarınızın iffetsiz olmalarını kanıtlamalarına hiç gerek yok!.." der (Morley, 1894 (III), s. 270). Bu sözleriyle Peleus, erkeklerle birlikte

savaş eğitimi alan Spartalı kızlara Yunanlar tarafından nasıl bakılabildiğine, yani kültürlerarası farklılığın ulusalcı zihniyetlerde nasıl bir algı farklılığı yaratabildiğine ilişkin güzel bir örnek vermektedir.

Hermione ve Orestes karşılaşır ve Hermione Orestes'e içinde bulunduğu durumu anlatır. Neoptelomos, bir savaş ganimeti olan Andromakhe'ye âşıktır ve ondan bir oğul edinmiştir. Ancak Hermione hem bir kral kızıdır, hem de çocuğu olmamaktadır. Bunu duyan Orestes ona: "...Yoksa sizin cinsinize uygun bir sanat olan tuzakla rakibini öldürmek mi istedin?.." diye sorar (Morley, 1894 (III), s. 278). Tuzak kurma işinin kadınların sanatı olarak değerlendirilmesi, bu karakterin kadınlar hakkındaki olumsuz genel yargısını izleyicilere aktarması sırasında kullanılmış, biliçli bir olgu gibi görünmektedir. Çünkü Orestes'in annesi Khrysotemis, *Agamemnon* adlı oyunda sergilendiği gibi, kocasına karşı tuzak kurmuş ve onu öldürmüştür. Burada kadınlar hakkında genel bir kötülük yakıştırmasından ziyade, Khrysotemis ile Orestes arasındaki durumun, izleyici tarafından biliniyor olmasına atıf yapılma niyeti olasılığı da, akılda tutulmalıdır.

Bu son oyunun da incelenmesinin ardından, daha fazla oyunu günümüze ulaşmış olduğu için görece daha sağlıklı değerlendirilebilecek ve M.Ö. 485 – 407 yılları arasında yaşamış olan Euripides'in oyunlarında, hem ölü gömme uygulamalarının hem de kadınların daha fazla yönü ile betimlenmiş olduğu saptamasını yapmak mümkündür.

Tüm tragedyalar bir bütün olarak ele alındıklarında ise, her ne kadar Euripides'e oranla görece az sayıda eserle temsil ediliyor olsalar da (Euripides'in 17, Aiskhylos ile Sophokles'in ise 7'şer oyunu günümüze kalabilmiştir), Aiskhylos ve Sophokles'in oyunlarında kadınların genel olarak olumsuz niteliklerinin görece ön planda olduğu söylenebilir. Euripides'in oyunlarında ise, her ne kadar az sayıda da olsa, kadınlara yönelik olumlu yargıların varlığı ve kadınların toplum içinde yaşadıkları güçlüklerin seyirciye aktarılması, toplum içinde bu görüşe sahip bireylerin bulunmasının mümkün olduğunu gösterebilir olma niteliğiyle değer taşımaktadır.

3.3. Komedyalar

M.Ö. 5. yüzyıl sonunda Atina'da doğan komedya, Megara'ya ait orta oyununa benzeyen bir tür ile komos gibi unsurları bir bütün haline getirerek meydana gelmiş, yepyeni edebi bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 170). Tragedyanın ölüm, dolayısı ile kurban etme ayinlerinden, komedyanın ise doğum ile ilgili cinsellik içeren ayinlerden evrildiği öne sürülmüştür (Çimen, 2011, s. 9),

M.Ö. 5. yy Atina'sının komedya ve tragedya oyunları, şarap ve bereket tanrısı Dionysos onuruna düzenlenen dini bayramlarda oynanmakta ve devlet tarafından finanse edilmekteydi. Bu festivallerin en büyüğü olan Dionysia bayramında komedya oyunları ilk kez M.Ö. 486'da, Atina Akropolisi'nin güney yamacına kurulu Dionysos açık hava tiyatrosunda yarışma olarak ele alınmıştır. Daha küçük bir Dionysos festivali olan Lenaia festivalinde komedya oyunlarının yarışma haline getirilmesi ise kabaca M.Ö. 440'ları bulmuştur (Christenson, 2015, s. 4). Dolayısıyla M.Ö. 440 yılından itibaren Atina'da biri Lenaia (Ocak-Şubat) diğeri de Büyük Dionysia (Mart-Nisan) bayramlarında olmak üzere, yılda iki kez komedya oyunu temsili olmuş, ilk başlarda sadece tragedya yarışmalarının yapıldığı Büyük Dionysia bayramlarına, sonradan komedya yarışmaları da dâhil edilmiştir (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 170).

3.3.1. Komedyanın Kısa Tarihçesi

Komedyadan bahsederken Aristoteles, başlangıçta bu türün pek önemsenmediğinden, kaynaklarının da tam olarak belli olmadığından bahsetmiştir (akt. Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 168). Antik İskenderiye bilginleri ise, Atina komedyasındaki gelişimi ortaya koymak için üç evreli bir süreç ortaya koymuşlardır: Eski, Orta ve Yeni Komedya. Bunlardan son ikisi, Atina'daki festivallerde M.Ö. 4. yy'ın son çeyreği ile en azından M.Ö. 2. yy arasındaki süreçte ortaya çıkarılmış olan oyunları kapsamaktadır (Christenson, 2015, s. 10). Bu evreler ile yazarları hakkındaki kısa bilgiler ve oyunlardan elde edilen veriler, kronolojik sıraya göre ele alınmıştır.

3.3.1.1. Eski Komedy Dönemi

M.Ö. 5. yy Atinası'nda düzenlenen en erken komedi oyunları, “Eski Komedy” eseri olarak adlandırılmaktadır. Bu tür komedyaya ait bilgilerimiz, Aristophanes’e ait günümüze kalmış 11 oyuna dayanmaktadır. Neden yalnızca Aristophanes’e ait oyunların günümüze kadar kalmış olduğu cevaplandırılmadığı için, oldukça merak uyandıran bir konudur. Diğer oyunların ise yalnızca başlıkları ya da bazı parçaları, günümüze kadar ulaşabilmiştir (Christenson, 2015, s. 4).

Atina’da “Eski Komedy” furiasının, dönemin sosyal ve politik yapısına hangi ölçülerde etki ettiği konusu, oldukça tartışmalıdır. Fakat M.Ö. 405’de Atina halkının Aristophanes’i *Kurbağalar* adlı oyunundaki koronun repliklerine dayanarak, özel bir ödüle layık görmesi ki; bu replikler politik ortamda kaybedilen vatandaşlık haklarının tekrar düzenlenmesini içeren repliklerdir, komedy oyunlarının sosyal hayatta etkili olduğunu gösterir nitelikte, dikkate alınması gereken önemli bir veridir. Özellikle *Lysistrata* ve Aristophanes’in diğer bazı oyunları, doğrudan kadınlar üzerine odaklanmıştır. Öyle görünmektedir ki, Eski Komedy evresinde şehir devlet içindeki atmosferin, birbirine zıt kadın ve erkek karakterlerini karşılaştırmada verimli bir alan oluşturduğu, Aristoteles tarafından fark edilmiştir (Christenson, 2015, s. 7).

İskenderiye tarihçileri, 365 komedy yazarının adlarını saymıştır. Bunlardan ancak Epikharmos, Magnes, Kratinos, Krates, Eupolis ve Aristophanes’in isimleri bilinmektedir (Smith, 2006, s. 165; Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 168). Bu isimler arasından, 44 komedyasından ancak 11 tanesi elimize geçmiş olan Aristophanes’in eserlerinin, Eski Komedyanın gelişmesindeki aşamaları gösterdiği söylenebilir (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 168).

Çünkü bu komedi türü, yaklaşık bir yüzyıl sonra ortaya çıkan ve “Yeni Komedi” olarak adlandırılan türden, belirgin şekilde ayrılan özelliklere sahiptir. “Orta Komedi” olarak adlandırılan tür ise, bu iki türün özelliklerini birlikte taşıması nedeniyle bu adı almıştır. Eski Komedi türünde ele alınan ana konuları, tragedyalarda anlatılan söylencesel konuların aksine, oyun yazarının kendi yaratımı ve seçimi olan konular oluşturmaktadır (Smith, 2006, s. 167).

3.3.1.1.1. Aristophanes (≈ M.Ö. 450 – 385)

Aristophanes antik Yunan dünyasının günümüze dek eserleri ulaşmış en erken komedi yazarı ve dolayısıyla da Eski Komedi akımının tek temsilcisidir. Kendisi, büyük tragedya yazarlarından bir sonraki nesle aittir. Doğum tarihi yaklaşık M.Ö. 450, ölüm tarihi ise M.Ö. 385'tir. Aristophanes'in biyografik bilgileri hakkında çok az şey bilinmektedir (Smith, 2006, 165; Christenson, 2015, s. 4).

Pandionis soyundan gelen ve Atina'nın Kydathenaia Mahallesi'nden olduğu bilinen yazarın, babasının adının Philippos olduğu ve Araros, Philippos ve Nikostratos ismindeki diğer üç oğlunun da komedi yazarı olduğu bilinmektedir. Bunların dışında, yazarın hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir (Aristophanes, 1912, s. xxi; Smith, 2006, s. 165; Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 173; Christenson, 2015, s. 4). Üzerinde durulan iki ya da üç ana konu hakkında verilen bilgiler de, uydurma değilse bile, oldukça şüphelidir. Buna göre babasının Aigina Adası'nda mülkleri vardır ve ailesi de büyük olasılıkla bu adadan köken almıştır.

Yazar hakkında edinilebilecek en kesin bilgi ise devletin başı Kleon tarafından yabancı doğumlu olduğu için gerçek bir yurttaş olmadığı ve bu sebeple de normal vatandaşlık haklarına sahip olamayacağı savunularak mahkemeye verilmiş olmasıdır (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 2). Ayrıca yazarın hayatının büyük bir bölümünün, M.Ö. 431 ile 404 yılları arasında süregelen Peloponnesos Savaşı'nın Atina'da büyük bir huzursuzluk ve karışıklık yarattığı bunalımlı yıllara denk geldiğini söylemek de mümkündür (Aristophanes, 1912, s. xxi; Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 2).

Günlük yaşamı bütün ayrıntılarıyla yansıtan ve bu ayrıntıları oyunlarında hayata geçiren, politik yanı güçlü, başarılı bir komedi oyun yazarı olan sanatçının, yukarıda da belirtildiği gibi, 44 tane komedyaya eserinden 11'i tam olarak ele geçmiştir. Bunlar oynanış sırasına göre: *Kömürcüler* (M.Ö. 425 Lenaia bayramında Kallistratos adıyla oynanıp, birincilik kazanmış), *Atlılar* (M.Ö. 424 Lenaia bayramında oynanıp birincilik kazanmış), *Bulutlar* (M.Ö. 423 Büyük Dionysia bayramında Philonides adıyla oynanmış, üçüncü gelmiş), *Eşekarıları* (M.Ö. 422 Lenaia bayramında oynanmış), *Barış*

(M.Ö. 421 Büyük Dionysia bayramında birincilik kazanmış), *Kuşlar* (M.Ö. 414 Büyük Dionysia bayramında Kallistratos adıyla oynanmış ve ikincilik almış), *Kadınlar Savaşı/Lysistrata* (M.Ö. 411 Lenaia bayramında oynanmış), *Thesmophoriazusai* (M.Ö. 411 Büyük Dionysia bayramında oynanmış), *Kurbağalar* (M.Ö. 405 Lenaia bayramında birincilik kazanmış), *Ekklesiazusai* (M.Ö. 392 Lenaia bayramında oynanmış) ve *Ploutos* (M.Ö. 388’de oynanmış) şeklinde sıralanabilir (Aristophanes, 1912, s. xxiii; Smith, 2006, s. 168; Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 173).

Aristophanes’in ele geçen bu eserlerinin tamamı, tez konusu açısından ele alınmış, ancak oyunların bazılarında dikkate değer herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Bu nedenle yapılan bu çalışmaya ilişkin herhangi bir verinin elde edilemediği *Kömürcüler*, *Atlılar*, *Eşekarıları*, *Bulutlar*, *Kuşlar* ve *Zenginlik* adlı oyunların, burada yer almalarına gerek görülmemiştir.

Yazarın belirgin olan politik kişiliğinin ortaya konabilmesi için, alıntılar yapılmış olan eserler, sahnelendikleri ortamın tarihsel niteliklerinden kısaca bahsedildikten sonra konu olarak özetlenmiş; ölüm ve kadın konularına ilişkin verilere rastlanmışsa, bu veriler aktarılmıştır.

Aynı zamanda tragedyalar da da dikkat edildiği üzere, çeviri kaynaklı karışıklıklardan sakınmak ya da en aza indirmek üzere, yazarın eserlerinin çevirileri için tek kişi tarafından yapılmış olan çalışmanın tercih edilmesine dikkat edilmiş; diğer çalışmalardan elde edilen bilgiler, destekleyici nitelikleriyle değerlendirilmişlerdir. Eserlerin sayıca çok olması nedeniyle 3 ayrı cilt şeklinde ve anonim olarak *Athenian Society* tarafından yapılan çeviriye öncelik verilmiş, alıntının yapıldığı cilt sayısı, parantez içinde Roma rakamı ile verilmiştir. Tragedyalar gibi komedya eserlerinin de İngilizce çevirilerinin tamamı, bu tezin yazarı tarafından yapılmıştır.

3.3.1.1.1. Barış (M.Ö. 421)

Aristophanes’in *Barış* adlı komedyası, M.Ö. 421’de mart ayına düşen Büyük Dionysia bayramında, Atina ile Sparta arasında on yıldan beri süregelen savaşa son verecek olan Nikias barışının arifesinde oynanmıştır (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 181). Konu diğer oyunlar gibi barışa özlemdir (Aristophanes, 1912 (I), s. 149).

Bu eserin kahramanı, adı “bağ bozucu” anlamına gelen *Trygaios*’tur. Atina’nın savaşlardan çektiklerini gören Trygaios, yeryüzünde Yunanları kurtarabilecek her girişimin sonuçsuz kalacağına inandığı için, göğe çıkıp tanrılardan hesap sorar. Trygaios’un Hermes’le karşılaşp Barış’ı mağaradan çıkarması, onu yeryüzüne indirmesi, bereket tanrıçası Opora ile evlenip bağlarına dönmesi ve bütün Attika köylerinin bolluğa kavuşması, bu komedyada anlatılan hikâyenin ana hatlarını oluşturur (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 182).

Bu oyunda Trygaios’un bir köleyle yaptığı konuşmada kölenin, öldükten sonra insanların gökte bir yıldıza dönüştüğüne dair söylencenin doğru olup olmadığını sormasının ardından Trygaios’un bu soruya olumlu şekilde cevap vermesi dikkat çekicidir (Aristophanes, 1912 (I), s. 193; Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 286). İki karakter arasında geçen bu diyalog, Yunan düşünce yapısı içinde ölümden sonra yaşama dair inanışın yalnızca Hades’le sınırlı olmadığını, ölümden sonra ruhların gökyüzünde dolaştığına yönelik bir inanışın da varlığını göstermesi açısından ilginç bir veri olarak değerlendirilebilir.

3.3.1.1.2. Kadınlar Savaşı/Lysistrata (M.Ö. 411)

Lysistrata adlı oyun, M.Ö. 411’de, o yılın başlarındaki Lenaea şenliklerinde ilk kez sahnelenmiştir. O sırada Atina hala Sicilya seferinde (M.Ö. 415-413) kaybettiği askerlerinin ve gemilerinin kaybının üzüntü ve sıkıntısıyla uğraşmakta ve bu sefer nedeniyle hala devam etmekte olan Peloponnessos Savaşı’ndaki yandaşlarını da karşı tarafa geçmesiyle yüzleşmektedir (Christenson, 2015, s. 39).

Bu oyun yazıldığında savaşın 21. yılıdır ve öyle görünmektedir ki, barışın geleceğine dair ümit neredeyse hiç kalmamıştır. Böylesine çaresiz bir durum, artık iyice çaresiz bir çözüm gerektirmektedir. Aristophanes, bu zorluğu yenebilmek için gülünç ve olmayacak bir çözüm önerir. Atinalı kadınlar, Lysistrata önderliğinde cinsel perhiz yaparak erkekleri barışa zorlarlar (Aristophanes, 1912 (I), s. 223; Christenson, 2015, s. 1).

Lysistrata, başrolünü bir kadının oynadığı ve klasik dönem Atinasında kadınların toplumsal rollerini ön plana alan, ele geçen ilk komedyadır

(Christenson, 2015, s. 1). Aynı zamanda Yunan oyunları içinde başkahramanı bir kadın olan, ama tragedya oyunlarındaki mitolojik ya da soylu kadın karakterlerden farklı olarak, sıradan bir insan-kadın olan ilk oyundur (Christenson, 2015, s. 43).

Aristophanes, kadınları oyunlarında şarap düşkünü, süs meraklısı ve bir hayli ahlaksız olarak gösterir (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 179; Christenson, 2015, s. 43). Bunu olasılıkla dönemin geçerli düşünce kalıbını yansıtacak şekilde, ancak komedyanın doğası gereği, kadınları izleyicinin gözünde komik gösterebilmek için, abartarak yapmış olduğu söylenebilir.

Gerçekte kadınlar, Aristophanes'in, Atinalı erkeklerden ümidi kestikten sonra sığındığı bir âlemdir. Kadınların devlet idaresini ele almaları, ancak seyircileri güldürecek bir fantezidir. Fakat Aristophanes, Atina kadınlarını vatandaş olarak iyice dikkate almış olacak ki, Atinalılara yol göstermek için yazdığı en ciddi nutku, *Lysistrata*'nın ağzından söyletmiştir. *Lysistrata* gerçektir, barış için savaşında, şairin kendisini temsil eder. Üstelik de kadınlığını unutmuş değildir. Aristophanes'in oyunun en sevimli, dikkat çekici kişisini kadın olarak seçmesi, kadınlardan bir şeyler beklediğini göstermektedir (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 179).

Aristophanes, her ne kadar hicvetme üzerine derin aşkı nedeniyle ölüm konusu üzerine güvenilmez bir rehber olarak değerlendirilmişse de (Graeme Grieve, 1898, s. 8), *Lysistrata* adlı eserinde, kadının sosyal hayatına ve ölü gömme geleneklerine ilişkin verdiği bilgiler, dikkat çekicidir.

Örneğin oyunun daha ilk sahnesinde *Lysistrata*'nın kadınların toplantıya gecikmelerine kızdığı sırada, Kaloinike adlı karakter, onu şu sözlerle sakinleştirmeye çalışır: "...Sakin ol. Birazdan diğerleri de buraya gelmiş olurlar. Bilirsin biz ev kadınları için evden dışarı çıkmak o kadar kolay değildir. Biz her zaman ya kocalarımızın arkasını toplar, ya hizmetçi kızı uyandırır, ya bebeğimizi uyutur veya onu besler ya da ona banyo yaptırırız..." (Christenson, 2015, s. 52). Kaloinike'nin bu sözleri, dönemin evli bir kadının günlük yaşamını tasvir etmesi açısından oldukça değerlidir.

Lysistrata'nın planlarından biri de, şehrin yaşlı kadınlarını, akropolisi tutmaları için görevlendirmektir. Christenson (2015, s. 59) bu durumu yorumlarken; çocuk sahibi

olma yaşını geçmiş olan kadınların, Atina’da olasılıkla daha genç yandaşlarından daha fazla özgürlük alanına sahip olduklarını düşündüğünü belirtmiştir. Çünkü erkeklerin yasal çocuk doğurma kaygılarının onlar için artık geçerli olmadığını savunmuştur. Ona göre Lysistrata’nın planı, bu durumdan yararlanmaktır. Kadınların sık sık akropolisteki dini kültlerde görev almasını da, bu fikrine destek olarak göstermiştir.

Yaşlı kadınların akropolisi tuttuğunu öğrenen erkekler korusu, buradaki kadınları yakmak için ellerinde odunlarla yola çıkarlar. Ancak karşılarında yaşlı kadınları savunan başka kadınlar çıkınca, erkek korobaşı şöyle söyler: “...Euripides en akıllısıymış şairlerin, sahiden kadınlardan daha aşağılık yaratık yokmuş...” (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 331; Christenson, 2015, s. 68). Burada Aristophanes’in, çağdaşı Euripides’e hak vermiş olduğunu savunmanın tam olarak doğru olamayacağını düşünmek tedbiri, elden bırakılmamalıdır. Aristophanes’in yine çağdaşı olan Sokrates’i de *Bulutlar* adlı oyununda oldukça sert bir şekilde eleştirebildiğini akılda tutarsak (Christenson 2015, s. 4), Aristophanes’in burada Euripides’in düşünce tarzını hicvetmiş olmasının da mümkün olabileceği düşünülebilir.

Oyunun devamında kadınlar korusu, yöneticinin, akropolisteki kadınları küçük gören konuşmalarına karşılık olarak (638-647. dizeler arasında) ona, kentin en çok saygı gören kült pratiklerini özellikle de her yaştan kadının doğurganlığını emniyete almakta, dolayısıyla da şehrin genel refahını sağlamakta önemli bir rol üstlendiği Büyük Panathenaios festivalini hatırlatır. Bu hatırlatma, kadınların en geleneksel rollerini sergilemeleri sırasında gerçek güçlerine sahip olduklarını akla getirmektedir (Christenson, 2015, s. 45). Gerçekten de Atinalı kadınların, özellikle de evlilik ve doğumla ilişkili olan, çeşitli arınma ritüellerinde önemli rolleri vardır ve erkek yakınlarının cenazelerinin yıkanması ve giydirilmesi görevini üstlenirler (Christenson, 2015, s. 24). Lysistrata’nın yöneticiyle yaptığı bir başka konuşmasında, Aristophanes cenaze ritüelleriyle ilişkili olan bazı bilgiler de aktarır:

...

Lysistrata: "...Ah neden sadece yok olup gitmiyorsun? İşte gömüleceğin kadar toprak. Tabutunu da alırsın. Sana lezzetli ballı kekleri ben kendim yaparım¹⁴. Ve bu! Bunu da al da çelenk yaparsın!

Kleonike: "Al bu kurdeleler de benden!"

Bir diğeri: "Bu çelengi de al, senin olsun!"

Lysistrata: İşte böyle! Başka bir şey ister misin? Haydi kayığa! Kharon seni çağırıyor, sen de tutmuş onu bekletiyorsun!

Yönetici: Böylesi bir muameleye maruz kalmak benim için kesinlikle katlanılamaz bir şey! Yardım et bana Zeus, şimdi dosdoğru diğer yönetici dostlarımın yanına gideceğim, onlara bana neler yaptığını göstermek için!

Lysistrata: Onlara bizim küçük cenaze törenimizden bahsedip yakınmayacaksın değil mi? Ama bu kadarı yeter! Bugünden iki gün sonraki şafakta, bizden üçüncü gün ritüellerini de alırsın!... (Eyüboğlu ve Erhat, 2011, s. 343; Christenson, 2015, s. 80).

Oyunun bu sahnesi her ne kadar yaşlılığıyla dalga geçilen yönetici için yapılan sözde ölü gömme ritüelinin seyrini göstermekteyse de, bu konuşmaların gerçek ritüelin bir yansıması olabileceğini düşünmek yanlış değildir. Bu durumda cenaze töreni için gerekli olan kurdele ya da çelenk gibi malzemelerin kadınlar tarafından taşınabileceğini; ayrıca ölü için ballı kekleri yapmanın ve yalnızca bahsi geçen üçüncü gün ritüelinin gerçekleştirilmesinin de, kadınlarca üstlenilebileceğini söylemek mümkündür. Yine bu konuşmalardan çıkartılabilecek bir başka sonuç da, *Kharon* inancının, M.Ö. 5. yy sonlarında bir tiyatro oyununda yer bulacak kadar yerleşmiş olmasıdır. Lysistrata, bu konuşmasıyla, daha önce yalnızca tragedyalarda gördüğümüz ve ya bir yönetici eşi ya da bir kral kızı olan kadın karakterlerin cesur bir tavırla karşılarındaki erkeklere kafa tuttıkları gibi, bir nesil sonra halk tabakasından kadınların da erkeklere, hem de yönetici pozisyonundaki erkeklere, dalga geçercesine kafa tutabildiğini göstermektedir.

¹⁴ Bu kek, geleneksel yeraltı dünyasının koruyuculuğunu yapan üç başlı köpek Kerberos'u sakinleştirmek için yapılırdı (Christenson, 2015, s. 80).

Lysistrata yöneticiye, kadınların bu davalarındaki haklılıklarını savunduğu konuşmasında şöyle der: "...Bu zamana kadar iyi bir ev kadının yapacağı gibi yaptık: Sessizce oturup erkekler ne yaptıysa ona tahammül ettik. Sadece siz izin vermediğiniz için çevremize kaçamak bir bakış atmamamız, bundan hoşlandığımız anlamına mı gelir? Ne yapmaya çalıştığınızın tamamen farkındayız ve eve hapsedilmiş olmamıza rağmen, bazı politik konularda her şeyi nasıl berbat ettiğinizi de sık sık duyuyoruz. İçin için incindiğimiz halde, yüzümüze bir gülümseme takın: "Bugün mecliste barış kararı için bir değişiklik görüşüldü mü?" diye sorduğumuzda, kocalarımız "Sen kendi işine bak!" ya da "Çeneni kapatmaya ne dersin?" der ve biz de susarız..." (Christenson, 2015, s. 75). Lysistrata bu konuşmasında, dönemin ideal kabul edilen kadın davranışının aslında kadınlar tarafından hiç de hoş karşılanmadığını anlatmakta ve erkeklerin kadınların söz ve uyarılarına kulak asmamalarının ne kadar genel geçer bir uygulama olduğundan yakınmaktadır.

Burada, daha önce de Sophokles'in M.Ö. 443 yılında, yani otuz küsur yıl önce *Aias* adlı oyununda da bahsi geçen, Thukydides'in (*Peloponnessos Savaşı*, 2.45) de M.Ö. 431'de Peloponnessos Savaşı'nda ölenler için yapılan cenaze töreninin birinci yılındaki söylemi akla gelir: "... kadınlar için en büyük zafer, ister bir övgü ister bir yergi olsun, erkekler tarafından hakkında konuşulmayan bir kişi olmaktır..." (akt. Christenson, 2015, s. 22). Bu konuşma ne kadının fikrini dile getirmesinin, ne de hakkında fikir üretilmesinin hoş karşılanmadığını ortaya koyar.

Christenson (2015, s. 22)'un bu konuşma hakkında yapmış olduğu: "...böylesi bir M.Ö. 5. yy Atina söylemi, çağdaşı Aristophanes'in *Lysistrata*'sındaki kadın kahramanın ne kadar belirgin bir şekilde kendi kültürel konteksti içinde ayrıksı ve devrimci olarak algılanmış olabileceğinin anlaşılması açısından faydalıdır..." şeklindeki yorumuna katılmamak, gerçekten de mümkün değildir.

Antik dönemde Atinalı kızlar, onları evliliğe ve anneliğe hazırlıyor gibi görünen belirli eylemlere hazırlanmaktadırlar. Aristophanes *Lysistrata* adlı oyununda bu evreleri sıralamıştır. Öncelikle 7 yaşında Athena Polias için *arrēphoroi* olurlar. Sonra, 10. yaşlarında (Artemis'in bir başka ismi olan) Archegetis için tahlil öğütücüsü olurlar. Daha sonra Brauronia'da Artemis için şallarını çıkardıkları, son olarak da sepet

taşıyıcısı yani *kanēphoroi* oldukları koro tarafından bu oyunda bize bildirilir. Bu son taşıyıcılık olasılıkla Panathenaia şenliklerinde olmalıdır. Bunu kesin olarak bilemiyoruz, çünkü pek çok yürüyüş alayında katılımcıların önünde yürüyen bir sepet taşıyıcılar grubu bulunmaktadır. Aynı zamanda bu süreçten her Atinalı kızın mı geçtiği, yoksa o yaş grubundaki belirli sayıdaki soylu kızın mı bu ritüellerde bulunabildiği de, tam olarak bilinmemektedir. Örneğin yalnızca iki arrēphoroi vardı ve bu rol için seçim yapılmaktaydı (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 71).

Sorkin Rabinowitz (2008, s. 71) bunların açık bir şekilde, Van Gennep (1960)'in *The Rites of Passage* adlı kitabında ayrıntılı örneklerle tanımlamış olduğu gibi bir ayrılma geçişi sürecinde olduklarını savunur. Çünkü bu süreçte kız çocukları Athena'nın kutsal alanında ayrı bir şekilde yaşarlar ve olgun bir kadın olarak yaşayacakları hayatlarına hazırlık olarak, kendilerini cinsellik ve dokumacılık konularında eğitilirdi. Brauronia festivali, şehir hayatından kopuşun bir başka evresinin sonunu belirler. Artemis'in bu kültüründe ise Artemis'in kutsal alanı içinde kızlar, bu tanrıçaya hizmet etmekle mükelleftir (Sorkin Rabinowitz, 2008, s. 71).

3.3.1.1.1.3 Kurbağalar (M.Ö. 405)

Kurbağalar adlı oyun, Euripides'in oyunlarına ve tarzına yönelik yapılmış komik bir eleştiridir ve M.Ö 405 yılında sahnelenmiştir. Bu oyunu neden olduğunu bilmediğimiz bir nedenden ötürü yazar takma isimle sahneye koymuş ve birincilik ödülü almıştır. Birinci koroyu oyuna ismini veren kurbağalar, ikinci koroyu ise Eleusis mysterleri oluşturmaktadır (Aristophanes, 1912 (II), s. 181).

Dramanın efendisi Dionysos'un, sanatın mevcut durumunu beğenmeyip Hades'e inerek yeryüzüne eski gelenekten ve daha değerli bir şairi getirmesiyle gelişen (Aristophanes, 1912, s. xxiii) oyun, Herakles'in tapınağı önünde ve öte dünyada Akheron Irmağı kıyılarında geçer (Aristophanes, 1912 (II), s. 183).

Dionysos Hades'e inip Euripides'i geri getirmek için daha önce de Hades'e inmiş olan Herakles'ten yol tarifi ister ve ona mümkün olan en kısa yolu sorar. Herakles Akheron Irmağı'ndan geçmesi gerektiğini, bunun için de eski bir kayıkçı olan Kharon'a iki obol değerinde diobol vermesi gerektiğinden bahseder. Dionysos bunun nereden

çıktığını sorduğunda, Herakles bu uygulamanın Theseus'la başladığını söyler. Ne de olsa Theseus Persephone'yi geri getirmek için Hades'e inmiştir. Bunun sonucunda Pluto, yani Hades, Akheron Irmağı'na geçiş ücreti uygulayarak, çok yoksul ya da açgözlü olan ölülerin ülkesine girmesini zorlaştırmak istemiştir (Aristophanes, 1912 (II), ss. 196-197). Herakles ve Dionysos'un aralarındaki bu konuşma, öte dünya algısı içinde Kayıkçı Kharon kavramının kökenine ilişkin, kesin olmasa bile, bilgi vermesi açısından dikkate değerdir.

3.3.1.1.1.4. Thesmophoriazusai (M.Ö. 411)

Thesmophoriazusai ya da *Festival Kadınları* adlı bu oyun, tıpkı *Lysistrata* ve sonraki oyun olan *Ekklesiazusai* ya da *Kadınlar Meclisi* adlı oyun gibi, büyük oranda tarafsız cinsiyet vurgulu bir oyun olmakla birlikte, aynı zamanda müstehcen ve çift anlamlılığın yoğun olarak vurgulanmış olduğu bir oyun olarak tanımlanabilir (Aristophanes, 1912 (II), ss. xxiv, 273).

Oyunun korosunu Demeter'in festivaline katılan kadınlar oluşturmaktadır. Oyun Agathon'un evinin önünde başlar ve Demeter Tapınağı'nın kutsal alanı içinde devam eder (Aristophanes, 1912 (II), s. 275).

Oyunda Thesmophoria bayramına katılan kadınlardan oluşan koronun, "...Eğer erkekler için gerçekten birer belaysak, neden bizimle evleniyorlar? Neden dışarı çıkmamıza ya da pencereden görünmemize/dışarıya bakmamıza izin vermiyorlar?..." şeklindeki söylemi (Aristophanes, 1912 (II), s. 315), erkeklerin bir bakıma kıskançlıklarını ortaya koyan bu durumun, o zaman kadınlarının yaşadığı temel sorunlardan biri gibi görünmesine neden olmaktadır. Çünkü koronon çekilen dertleri sıralarken ilk bahsettiği konu bu olmuştur.

3.3.1.1.1.5. Ekklesiazusai (M.Ö. 392)

Ekklesiazusai ya da *Kadınlar Meclisi* adlı oyun, bir önceki oyun olan *Thesmophoriazusai*'dan yirmi yıl sonra, M.Ö. 392'deki Büyük Dionysia bayramında sergilenmiştir (Aristophanes, 1912 (II), s. 339). Platon'un "*Devlet*"i gibi ortaya atılan ütopyalarla ve sofistlerle dalga geçen oyunda, şehrin kadınları erkek kılığına girip devlet meclisine sızarlar ve oy çoğunluğuna sahip olurlar (Aristophanes, 1912, s. xxiv).

Oyunda, kent-devlet içinde kadınların hâkimiyetini ve bunun sonucunda da normal koşulların tersine döndüğü bu durum sonucunda ortaya çıkan karışıklıkların anlatıldığı bir durum canlandırılmıştır.

Oyunda meclise girmek için erkek kılığına girmeye uğraşan kadınlar, daha erkeksi bir görünüm kazanmak için baştan aşağı yağ sürüp güneşlenerek bronzlaşacaklarını ve böylece daha erkeksi görüneceklerini söyler (Aristophanes, 1912 (II), s. 345). O halde günlük yaşamda kadınların evde kapalı tutulmaları nedeniyle açık tenli, erkeklerin ise yanık tenli olmalarının normal sayıldığı söylenebilir.

Kadınlar tanrıçalar üzerine, erkekler ise tanrılar üzerine yemin etmektedir. Erkek kılığına girmiş kadınların, konuşmalarında tanrıçalar üzerine yemin etmeleri, Praksagora tarafından eleştirilmekte ve bu yüzden cinsiyetlerinin ortaya çıkacağından endişelenilmektedir (Aristophanes, 1912 (II), ss. 350-351). Burada yemin konusunun cinsiyet farklılığını gerektirmesi konusu, dönemin yaşam alışkanlıklarını yansıtmaları açısından ilginç bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır.

Praksagora, diğer kadınlarla birlikte meclise girdiklerinde vatandaşlarına söyleyeceklerini prova ederken, devlet ilişkilerinin kadınlara verilmesinin gerekliliğini, çünkü zaten evlerin ekonomilerinin maddi manevi kadınlar tarafından yönetildiğini savunur. Kadınların bu işe daha yatkın olduklarını ispat etmek için de bazı savlar ileri sürer: “...Öncelikle eski adetlerin öngördüğü üzere tüm yün çamaşırları ılık suda yıkadıkları ve bu methodu asla değiştirmedikleri söylenir. Ah! Atina da böyle davranırsa ve olmadık icatlardan zevk almasa, onun mutluluğu daha kesin olmaz mıdır? Ayrıca kadınlar her zaman oturarak yemek pişirir, adet edindikleri üzere eşyaları başlarının üzerinde taşırlar. Her zaman yaptıkları gibi, Thesmophoria bayramına katılırlar. Hamurlarını alışkın oldukları şekilde yoğururlar, her zaman yaptıkları gibi kocalarını deli ederler, sevgililerini değiştirmeyen geleneklerine uyarak, her zaman evlerine alırlar, şarabı mutlaka sek olarak severler ve her zaman olduğu gibi sevmeye de bayılırlar. Hem zaten, kentin savaşçıların anneleri de onlar değil midir? Bu yüzden de onların kanlarını paylaşmıyorlar mıdır? Ayrıca, kim sonrası için yapılması gerekli olan hazırlıkları, kendisi için para ayırmayı, bir anneden daha iyi bilebilir? Üstelik parayla kolay kolay kandırılmazlar. Ayrıca, kendi iyilikleri için birinin onu kandırıp

kandırmadığını da hemen anlarlar...” (Aristophanes, 1912 (II), s. 353). Yazar, Praksagora’nın yaptığı bu konuşmayla da, kadınlara ilişkin yaygın kanı ile birlikte kadınların günlük yaşamı hakkında da dikkate değer veriler sunmaktadır.

3.3.1.2. Yeni Komedyâ Dönemi

Yunan Yeni Komedyası’nın mevcut Romalı adaptasyonları ve elde kalan oyun parçaları ve başlıklarından başka, bu türe özgü bilgilerimiz Menander’in (yaklaşık M.Ö. 342-290) mevcut oyunları ile renklenmektedir. Bu türe özgü örnekler çok fazla değildir. Çünkü bu döneme ait oyunlar, bilinmeyen nedenlerle M.S. 7. yy’da ortadan kaybolmuş olduğundan, Orta Çağda elde kopya edilememişlerdir (Christenson, 2015, s. 10).

Daha önce de belirtildiği gibi, Yeni Komedyâ zamanında oyunlar, daha çok herhangi bir Hellenistik dönem şehrinde geçen ve sıklıkla üst orta ya da orta sınıf ailelerin günlük yaşamlarındaki sıradan olayları konu alan, daha ev merkezli ve kozmopolit bir yapıyı temsil eder hale gelmiştir (Christenson, 2015, s. 10).

Yeni Komedyâ döneminde eser veren ve bu çalışmada ele alınan Menander, Plautus ve Terentius gibi oyun yazarlarının tümünün eserlerine bakıldığında, bu genellenmenin içinde yer aldıkları görülmektedir. Bu dönemin sanatçıları ve eserlerine ilişkin bilgiler oldukça az ve güvenilmezdir. Bu nedenle bu bölümde mümkün olan ölçülerde korunan oyun parçaları değerlendirilmiş ve bu çalışmanın alanına giren alıntılara yer verilmiştir.

3.3.1.2.1. Menander (≈ M.Ö. 342 – 290)

Antik dönemde oldukça sevilmiş olan oyun yazarı Menander hakkında, dönemin bilginlerinden Byzantium’lu Aristophanes’in (yaklaşık M.Ö. 257- 180): “... Ey Menander ve yaşam, acaba hanginiz ötekini taklit ediyor?...” şeklindeki sözleri bilinmektedir. Menander, Roma tiyatrosunun M.Ö. 240’taki başlangıç sürecinden çok önce hayatını kaybetmiş olmasına rağmen, onun oyunları ve Yeni Komedyâ evresine ait diğer oyunlar, Atinalı örneklerinden başka gezici tiyatrolar olarak adlandırılabilirler oluşumlar aracılığıyla, tüm Hellenistik dünyada oynanmaya devam etmiştir (Christenson, 2015, s. 14).

3.3.1.2.1.1. *Samoslu Kadınlar* (≈ M.Ö. 315)

Menander'in *Samia* ya da *Samoslu Kadınlar* adlı oyunu (yaklaşık M.Ö. 315), Atina'nın tutucu cinsiyet ve statü kavramlarını şaşırtıcı bir biçimde birbirine karıştırmaktadır. Samoslu bir fahişe olan Khrysis¹⁵, para hırsıyla dolu ve hilekâr hayat kadınlığı klişesinin sosyal ve karikatürel yanına kafa tutan bir karakterdir. Sevgilisi Demeas'ın, Khrysis'in üvey oğlu Moskhion'la ilişkisini yanlış yorumlamasının ardından, yabancı uyruklu Khrysis, çelişkili bir şekilde idealize edilmiş Atinalı kadın bir vatandaşın değerlerini taşımaya zorlanır (Christenson, 2015, s. 1).

Menander tarafından yazılmış olan bu eser, bugün ancak papirüslerden ele geçen bazı parçaları ile ele alınabilmektedir. Ancak Mytilene'de M.S. 4. yy'a ait bir mozaikte bu oyuna ait bir sahnenin betimlenmiş olması, Menander'in oyununun uzun süre beğenilerek takip edildiğini göstermektedir (Christenson, 2015, s. 115).

Menander bu oyunuyla M.Ö. 4. yy'da yaşamış Atinalı iki ailenin hayatındaki sosyal, hukuki ve duygusal karmaşıklıkları dramatize etmiş ve doğrudan olmasa da dolaylı olarak, kadınların iç dünyalarında erkekleri ve yazılı olmayan toplumsal bağları aşabildiğine dair yeni ve ilginç bir bakış açısı sağlamıştır (Christenson, 2015, s. 124). Ancak çok da yeni olmayan, kadınlara yönelik bu bakış açısının ortaya koyulması dışında, tez içeriği ile ilişkili başka herhangi bir veri ile karşılaşılmamıştır.

3.3.1.2.2. *Plautus* (≈ M.Ö. 254-184)

Plautus'un (M.Ö. 254-?184) olanca popülerliğine ve tiyatrodaki etkisinin büyüklüğüne rağmen, hayatı hakkında kesin bir bilgi yoktur. Roma tiyatrosunun bir başka ünlü ismi Terentius'e ait olan ve yaklaşık M.S. 1. yy'a tarihlendirilen kapsamlı bir biyografisi bulunmasına rağmen, içerdiği bilgiler güvenilir olmaktan uzaktır (Christenson, 2015, s. 15).

¹⁵ Anadolu'nun kıyıları üzerinde yer alan adalardan biri olan Samos Adası, antik dönemde pahalı ve seçkin metresler yetiştirmesiyle ünlüdür (Christenson, 2015, s. 126).

3.3. 1. 2. 2. 1. *Casina* (≈ M.Ö. 185)

Plautus'un *Casina* adlı oyununun (yaklaşık M.Ö. 185) başkahramanı olan Kleostrata, yaşlı kocasının kendi himayesinde bulunan 16 yaşındaki köle kıza arzu duyması karşısında çaresiz bir şekilde kızın kılığına girerek oyun içinde oyun oynamaktadır. Romalı kadınların sosyal olarak daha görünür hale gelmeleri ve malların sahiplenilmesinde haklarının artan bir şekilde savunulmasının ardından, bazılarına göre *Casina*, feminist tiyatro tarihinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir (Christenson, 2015, s. 1).

Casina adlı eser, Yunan Yeni Komedya ekolünden bir oyun yazarı olan Diphilos'un (doğum yılı yaklaşık M.Ö. 350) *Klerumenoı* yani *Kura Çekenler* adlı kayıp oyununun, Plautus tarafından uyarlanmasıdır. Oyunda yer alan Bakkhus'a ait ritüellerin artık uygulanmadığına dair bir referans, bu oyunun ilk kez Roma senatosunun M.Ö. 186'da tanrı Bakkhus'a tapınmayı yasak etmesinden sonra, fakat Plautus'un M.Ö. 184 yılında ölümünden de önce sahneye konulduğunu düşündürmektedir (Christenson, 2015, s. 163).

İkinci Kartaca Savaşı sırasında Romalı erkeklerin korkunç kayıplarının ardından çoğu Romalı kadın, mal varlığını kendi üstüne almıştır. Bu gelişmenin sonucu olarak M.Ö. 215 yılında, kadınların lüks mallar üzerindeki harcamalarına kısıtlama getiren bir kanun, senatodan geçirilmiştir (Christenson, 2015, s. 165).

Bu konu, M.Ö. 195'te kadınların bu kanunun kaldırılmasını desteklemesiyle tekrar kritik bir noktaya ulaşmış ve Yaşlı Kato (M.Ö. 234-149) gibi gelenekselcilerin karşı çıkmalarına rağmen, kadınlar bu kısıtlama kanununun yürürlükten kaldırılmasını başarmıştır. Oyundaki Myrrhina ve Kleostrata karakterlerinin evliliğe dair konuşmaları, bu tarihsel perspektifte değerlendirilmelidir (Christenson, 2015, s. 167).

Bu oyunda yer alan iki Romalı özgür kadın karakter olan Kleostrata ve Myrrhina'nın karşılıklı konuşmaları, genellikle Roma evliliklerinde kadının statüsü üzerine yoğunlaşmaktadır. İkisi, kadınların evlilik içinde mal sahibi olabilmeleri konusunda birbirine oldukça zıt iki fikri savunmaktadır. Myrrhina M.Ö. 201 yılında sonuçlanan İkinci Kartaca Savaşı'ndan sonraki dönemde Roma evliliğine ait eski

kuralların, yani babanın kızı üzerindeki kesin hâkimiyetinin evlilikten sonra kocasına geçmesi durumunun savunuculuğunu yaparak geleneksel bir tavır sergiler ki, bu konuyu savunduğu sırada geleneksel yün eğirme işiyle uğraşmaktadır. Kleostrata'nın savunduğu tezi ise, kocanın kisinden ayrı olarak kendi mal varlığına sahip olabilme hakkının var olabilmesidir. Bu durum da Kleostrata'nın kocası Lysidamos'un kontrolü altında olmadığını güçlü bir şekilde akla getirmektedir. Kleostrata aynı zamanda kocasıyla evlenirken oldukça büyük miktarda çeyiz getirmiş olmalıdır ki, bu boşanma durumunda kocanın oldukça büyük bir mali yükümlülük altına girmesi anlamına gelmektedir. Bu faktörler, oyunun sonlarına doğru daha belirginleştiği gibi neden Kleostrata'nın kocası Lysidamos'a karşı elinin güçlü olduğunu da açıklamaktadır (Christenson, 2015, s. 165).

Oyunun 7. sahnesi, evin hanımı olan Kleostrata ile oğlunun kölesi olan Khalinus arasında şöyle bir konuşma ile başlar:

...

Kleostrata: Kocam benim ne yapmamı istiyor, Khalinus?

Khalinus: Kocanın senin için istediği, şehrin dışında kremasyon için odunların düzenlendiğini görmek- tabii üzerinde de seni! (Christenson, 2015, s. 188).

Bu diyaloga dayanılarak kadınların kremasyon uygulamasına izin verildiğine, ancak kremasyon uygulaması için şehrin dışında bir alan seçilmesi gerektiğine dair bir yorumun yapılması mümkündür.

Tiyatro oyunlarının yaşamın bir yansıması olduğu görüşüne uygun olarak, oyunda iki kadının zıt görüşlerinin sahneye yansıtılmış olması, görüşlerin en azından tartışmaya açılabilir hale gelmesini göstermesi açısından değer taşımaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde, aslında yalnızca komedyaaların değil, antik tiyatro eserlerinin tamamının, çağının genel geçer düşünce yapısını aşan fikirlerin ortaya konulduğu önemli bir platform olarak işlev görmüş olduğunu ileri sürmek, yanlış olmayacaktır.

3.3.1.2.3. *Terentius* (≈ M.Ö. 190– 159)

Terentius'un 6 oyunu, M.Ö. 166 ile 160 arasında sahnelenmiştir. M.Ö. 159'da ölümünden sonra da Terentius'nin oyunları sürekli olarak Roma sahnelerinde yer bulmuştur (Christenson, 2015, s. 15).

3.3.1.2.3.1. *Hekyra* (M.Ö. 160)

Terentius'in iki kez yazdığı anlaşılan oyununu, aldığı negatif tepkiler nedeniyle değiştirip değiştirmedeği yönünde bir bilgi yoktur. Ancak burada ele alınan versiyonu, M.Ö. 160 yılında sergilenmiş olan şeklidir ve olasılıkla da Eylül ayında gerçekleşen yıllık bir festival olan *Ludi Romani* sırasında sahnelenmiştir (Christenson, 2015, s. 224).

Terentius *Hekyra* ya da *Kaynanalar* adlı oyununda (M.Ö. 160), kocaları tarafından çocuklarının evliliklerini bozmaya çalışmakla suçlanan iki çaresiz kaynana olan Myrrina ve Sostrata'nın hikâyelerini anlatmaktadır (Christenson, 2015, s. 2).

Slater (1988, s. 251)'in de yorumladığı gibi "...bu oyunun merak uyandıran sonu, izleyicisini ataerkil bir şehir-devlet içinde yaşayan kadınların içinde bulundukları pozisyona dair ironik fakat belirgin bir şekilde hassas bir değerlendirme yapmaya yöneltmektedir..." (akt. Christenson, 2015, s. 234). Oyunun daha ilk başından itibaren erkeklerin fahişeler ve kaynanalarla ilgili sahip oldukları önyargıların diyaloglarda izlenmesi mümkündür.

Ayrıca yine bu oyunda köle Parmeno'nun efendisi Pamphilus'a kadınların çocuklar gibi zayıf bir muhakeme gücüne sahip olduğunu anlatması (Christenson, 2015, s. 252), kadınların erkeklerin gözünde sahip oldukları imajın bu dönemde de fazla değişmediğine, belki de değişmesinin daha uzun bir süre mümkün olmayacağına ilişkin, güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Komedyalara ilişkin genel bir değerlendirme yapıldığında, daha geç dönemlerde eser vermiş olan komedyacı yazarlarının, eserlerinde daha çok kadının günlük hayatta yaşadıkları zorlukları ele aldıklarını, yani dolaylı olarak bu durumu eleştirdiklerini söylemek mümkündür. Dönemin evli bir kadının günlük yaşamını tasvir etmesi açısından *Lysistrata* adlı oyunda Kaloinike'nin "...her zaman ya

kocalarımızın arkasını toplar, ya hizmetçi kızı uyandırır, ya bebeğimizi uyutur veya onu besler ya da banyo yaptırırız...” sözleri, bu açıdan değerlidir.

Lysistrata yukarıda bahsi geçen konuşmasında hatırlanacağı üzere dönemin ideal kabul edilen kadın davranışının aslında kadınlar tarafından hiç de hoş görülmediğini anlatmakta ve erkeklerin kadınların sözlerine değer vermemeleinin ne kadar genel geçer bir uygulama olduğundan yakınmaktadır. Bu fikrin sahnede, özellikle de erkeklerin seyircisi olduğu bir sahnede, başrol karakterine söylenmesi dikkat çekicidir.

Thesmophoriazusai adlı oyunda da kadınların dışarı çıkması ve pencereden dışarı bakmasının kısıtlanması durumu, o zaman kadınlarının yaşadığı temel sorunlardan biri gibi görünmektedir. Çünkü çekilen dertleri sıralarken ilk bahsedilen konu budur. *Ekklesiazusai* adlı oyundaki konuşmalardan günlük yaşamda kadınların soluk tenli erkeklerin ise yanık tenli olmalarının normal görüldüğü bilgisi ise, dönemin hayat biçimini yansıtan ilginç bir detaydır.

Terentius (yak. M.Ö. 190– 159)’un ele geçen oyununda köle Parmeno’nun efendisi Pamphilus’a kadınların çocuklar gibi zayıf bir muhakeme gücüne sahip olduğunu anlatması kadınların erkeklerin gözünde sahip oldukları imajın bu dönemde de fazla değişmediğine ilişkin bir örnek olarak değerlendirilebilir.

3.4. Bölüm Sonuç Değerlendirmesi

Bu bölümün sonucunda söylenecek elbette birkaç söz olacaktır. Bu oyunların değerlendirilmeleri aracılığıyla kadınların, en azından tragedyaların ortaya çıktığı M.Ö. 5. yy’dan komediyalarla takip edilebilen Roma dönemine kadar, Yunan toplumu içinde sahip oldukları sosyal statülerinin hakkında, çeşitli yorumların yapılabildiği ve bazı verilere ulaşılabildiği görülmüştür.

Tragedyaların ve komediyaların ele alındığı bölümlerden elde edilmiş olan verileri, kadınların yaşayışlarına ilişkin olanlar ve ölü gömme geleneklerine ilişkin olanlar olmak üzere iki ana başlık altında toplamak mümkündür:

3.4.1. Kadın Yaşantısına İlişkin Veriler

Yaklaşık M.Ö. 525 - M.Ö. 445 yılları arasında yaşamış ve tragedya yazarları arasında en erken eserler vermiş olduğu belirlenen Aiskhylos'un, eserleri içinde kadına bakış açısında belirli bir tutarlılık olduğunu söylemek mümkündür. Yazarın gözüyle bakıldığında genel hatlarıyla kadın; samimi olmayan, olumsuz niteliklerin baskın olduğu ve toplum içinde söz sahibi olamayacak kadar zayıf bir karakter olarak yansıtılmaktadır.

Ancak *Agamemnon* adlı oyunda, Klyteimnestra karakteri farklı bir şekilde, cesur bir yaklaşımla kendini savunmayı bilmiştir. Bununla birlikte bu konuşmayı bir kraliçe de olsa, yaşlı erkeklere karşı yapabilen kadının varlığı, ender de olsa, akılda tutulmalıdır. Yazarın oyunlarından hareketle, kadının günlük hayatına dair bazı bilgilere de ulaşılabilmektedir. Örneğin oyunlardan çıkarılabildiğine göre, bir kızın evliliğinin düzenlenmesi işleri babanın sorumluluğundadır. Babanın izni olmadan bir kadını eş olarak zorla alan bir adamın suçlu sayılacağı ve bu suçun öte dünyada bile cezasız kalmayacağı inancı görülür.

M.Ö. 495 - M.Ö. 406 yılları arasında yaşamış olan Sophokles'in de oyunlarında kadın karakterleri yansıtmaya biçimi, Aiskhylos'un çizgileriyle büyük oranda benzeşmektedir. Bu yazar da oyununda yer verdiği kadın karakterleri için itaatkâr, konumunu kabullenerek yaşamayı seçmiş yanlarına ağırlık veren diyaloglar seçmiştir. Bu diyaloglar, kadınların erkeklere oranla daha güçsüz yaratıklar olduğunu ve “Sessiz eş en iyi eştir” görüşüne uygun davranmasının doğru olduğunu ima eder niteliktedir.

Bu arada *Aias* adlı oyunda savaş esiri olarak getirildiği için Aias'ın karısına “mızrakla kazanılmış gelin” şeklinde seslenilmesi (Campbell, 1896, s. 61), kadınların birey olarak değil de savaş ganimeti olarak kabul gördüğü görüşünü desteklemektedir. Atinalı kadınların, özellikle de evlilik ve doğumla ilişkili olan çeşitli arınma ritüellerinde önemli rolleri olduğu ve erkek yakınlarının cenazelerinin yıkanması ve giydirilmesi görevini üstlendikleri ve yas tuttukları zaman Yunan kadınlarının saçlarını kısa kestikleri de, yine bu yazarın oyunlarından elde edilebilecek verilerdendir. Ölüyü hazırlama işini kadınların üstlendikleri bilgisinin yanında Platon'un *Devlet* adlı eserinde

(Eyuboğlu ve Cimcoz, 2002,, s. 13) Sophokles gibi M.Ö. 5. yy başlarında dünyaya gelmiş Sokrates'in "...Artık yıkanma zamanı geldi. Zehri içmeden yıkanmak yerinde olur. Ölü yıkama işini kadınlara bırakmamalı..." sözleri, M.Ö. 5. yy başlarında bu işin kişinin tercihi ya da koşullara göre değişebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Daha fazla oyunu günümüze ulaşmış olduğu için görece daha sağlıklı değerlendirilebilecek olan ve M.Ö. 485–407 yılları arasında yaşadığı kabul edilen Euripides'in oyunlarında ise, kadınların eser sayısı ile doğru orantılı olarak, daha fazla yönü ile betimlenmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Euripides'in oyunlarından çıkarılabilecek değerlendirmede, günlük yaşamda genel olarak genç kızların kalabalık içine çıkabilmelerinin vasileri tarafından karar verilen bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Aiskhylos'un oyunlarında görüldüğü gibi, kızın babasının izni olmadan o kızla evlenmenin mümkün olamayacağı ancak kızın rızası alınmadan yine vasi tarafından istenilen kişiyle evlendirilebildiği anlaşılmaktadır. Bu durum da kız çocuklarının sadece toplum içinde değil aile içinde de, tıpkı Sophokles'te dile getirildiği gibi birey olarak değil, ganimet kabilinden bir değer bulunduğunu göstermektedir.

M.Ö. 9. yy sonlarında eser verdiği kabul edilen (Erhat ve Kadir, 1996, ss. 6, 15) Homeros da *İliada*'da "dört öküz değerinde" eli işe yatkın bir kadının (XXIII. 700-710), *Odyssea* adlı eserlerinde ise "20 öküz değerinde" olan bir kadının (I. 425-435) varlığından bahsederek, özellikle de savaş ekonomisi içinde kadının yerini anlamamıza aracı olmaktadır.

Bu bulgu, bir başka oyunda (*Andromakhe*) kadın karakterin çeyizi sayesinde konuşma hakkı olduğunu aktardığı konuşmasıyla, kadınların çeyizleri ile sosyal hayattaki yerlerini belirlediklerini ve özgürlüklerinin sınırlarını genişletebildiklerini göstermesiyle de desteklenmektedir. Bu açıdan ele alındığında, kadınların toplum içindeki edilgen konumlarının üç yazar tarafından da birbirini destekler şekilde vurgulanması, bu verinin dönem içinde toplumun geneli için geçerli olduğunun düşünülmesine neden olur.

Yine oyunlardan elde edilen bir diğ er bilgi de, evli kadınların en önemli görevlerinin bebeklerinin bakımı olduğu ve bunların yabancı erkeklerle konuşmalarının, yönetici eşi olsalar bile, hoş karşılanmadığıdır. Erkekler ise gerektiğinde ikinci kez evlenebilmekte ve karısının bu durumu s k netle ve dinginlikle karşılaması beklenmektedir. Birkaç oyunda karşılaşılması nedeniyle erkeğin birden fazla eşe sahip olması durumunun, belki de savaşların yaşanma sıklığı nedeniyle, sık karşılaşılan bir durum olduğu akla gelmektedir. Bununla birlikte M. . 5. yy ortalarında yazmış olduğu *Tarih* adlı eserinde ( kmen, 1991, s. 258), Herodotos, mevcut eşinden bir  ocuk sahibi olamadığı için Anaxandrias adlı bir Spartalı’nın, Sparta yasalarına karşı olarak iki ayrı kadın ve iki ayrı ev sahibi olduğundan bahseder (V. 40). Bu durumda, birden fazla eşe sahip olma durumunun en azından tüm Yunan halkları arasında geçerli olmadığı yorumu yapılabilir.

Kadınlar, oyunlardaki diyaloglarda, genellikle zayıf ve karar yetisi düşük kişiler olarak gösterilmişlerdir. Çağının, hatta bazı açılardan çağımızın da düşünce olarak oldukça ötesinde olan Platon bile, M. . 5. yy sonlarında yazdığı *Devlet* adlı eserinde, devlet yönetiminde yer almaları gerektiğini savunduğu kadınların, yaradılışta erkeklerle aynı özelliklere sahip olduklarını, ancak bu yaradılışın kadında zayıf, erkekte kuvvetli olduğunu aktarmaktadır (Eyuboğlu ve Cimcoz, 2002, s. 131; Platon, *Devlet*, V. 455. d-e, 456. b).

Dolayısıyla döneminin en ileri görüşlü kişilerinden biri olarak kabul edilebilecek Platon’un bile, içinde büyüyüp olgunlaştığı kültürel ortamın etkisiyle, kadınları bu şekilde değerlendirdiği süreçte, özellikle üç oyun, bu genel yaklaşımın dışına çıkararak dikkat çekmektedir. Örneğin *Medea* adlı oyundaki kadın karakter, tam anlamıyla alışılmadık bir örnektir. O hırsı ve kıskan lığıyla oldukça aykırı bir tavır sergileyerek, kararlarını uygulayabilmek için çocuklarını ve kocasını öldürebilecek kadar ileri gidebilmiştir.

Phaedria adlı oyunda ise kraliçe Aethra, kendi ağzıyla kadınların kendilerinden daha iyi karar veren erkeklerin görüşlerinden faydalanmalarının akıllıca olduğunu söylediği halde, oğlu Theseus’un annesine: “...Akıl çoğu zaman kadınların dudaklarından yayılır...” şeklindeki sözleri, kadınlar hakkında olumlu yapılmış nadir

yorumlardan biridir. Buna benzer bir diyalog, *Helen* adlı oyunda Agamemnon ile Helen arasında geçmektedir.

Son olarak *Hippolythos* adlı oyunda, koronun kadınların soysuzu olduğu kadar erdemli olanlarının da olduğu belirten ifadesi ile Euripides’in, oyununda koro aracılığıyla kadınlar hakkında olumlu bir yargıyı iletmesi, hem yazarın kadınlar hakkındaki toplumda var olan önyargının farkındalığının, hem de böylesi bir durumun bizatihi varlığının, belirgin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca komedyacı yazarı Aristophanes’in kadın karakterlerine Euripides’i iki oyununda “kadın düşmanı” olarak tanımlatması, Euripides’in kadınları savunan nadir yazarlardan olması nedeniyle, ironik bir şekilde komik olarak algılanabileceği düşüncesi de, bu yorumu destekler nitelikte bir veri olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla, her ne kadar görece az sayıda eserle elde edilmiş olsa da, kadınların genel olarak olumsuz niteliklerinin tragedya geleneğindeki görece erken iki oyun yazarı arasında daha yaygın bir şekilde işlenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Aralarında yaklaşık bir kuşak kadar fark bulunan Euripides gibi görece fazla sayıda eserle değerlendirebileceğimiz bir yazarın oyunlarında ise, kadınlara yönelik az sayıda da olsa olumlu yargıların varlığı, toplum içinde bu görüşe sahip bireylerin bulunmasının mümkün olduğunu gösterebilir olma niteliğiyle değer taşımaktadır.

Daha geç dönemlerde eser vermiş olan komedyacı yazarlarının ise ölüme ilişkin verilerden çok kadının günlük hayatta yaşadıkları zorlukları ele aldıklarını söylemek mümkündür. Dönemin evli bir kadının günlük yaşamını tasvir etmesi açısından *Lysistrata* adlı oyunda Kaloinike’nin “...her zaman ya kocalarımızın arkasını toplar, ya hizmetçi kızı uyandırır, ya bebeğimizi uyutur veya onu besler ya da banyo yaptırırız...” sözleri, değerlidir.

Oyunları günümüze kalmış tek komedyacı yazarı olan Aristophanes’in kadınları, daha geleneksel olmakla övünmektedirler. Onlar “her zaman oturarak yemek pişirir, adet edindikleri üzere eşyaları başlarının üzerinde taşır, her zaman yaptıkları gibi Thesmophoria bayramına katılır, hamurlarını alışkın oldukları şekilde yoğururlar. Her zaman yaptıkları gibi kocalarını deli ederler, sevgililerini değişmeyen geleneklerine

uyarak her zaman evlerine alırlar, şarabı mutlaka sek içerler ve her zaman olduğu gibi sevimliye de bayılırlar”.

Praksasgora'nın yaptığı bu konuşma, kadınların günlük yaşamı hakkında dikkate değer derecede önemli veriler sunmaktadır. Elbette komedya türünün bir özelliği olan durumu gereğinden fazla abartma niteliği akılda tutularak, sosyal hayatta erkekler tarafından nasıl görüldükleri ve erkekler tarafından şikâyet edilen tam da bu özellikleri nedeniyle, yönetim işini daha iyi becerebilecekleri, bu konuşmada Aristophanes tarafından zekice aktarılmaktadır.

Roma döneminde eser vermiş olan Terentius (≈ M.Ö. 190– 159)'un ele geçen oyununda, köle Parmeno'nun efendisi Pamphilus'a kadınların çocuklar gibi zayıf bir muhakeme gücüne sahip olduğunu anlatması önemlidir. Kadınların erkeklerin gözünde sahip oldukları imajın bu dönemde de fazla değişmediğini ve belki de değişmesinin daha uzun bir süre mümkün olmayacağına ilişkin güzel bir örnek oluşturmaktadır.

3.4.2. Ölü Gömme Ritüellerine İlişkin Veriler

Kadının günlük yaşamına dair elde edilen veriler gibi, ölü gömme ritüellerine ilişkin saptanan veriler de, her yazar tarafından aktarıldığı kadarıyla verilmiş; daha sonra tragedyalarda ve komedyalarda ele alınış şekline bağlı olarak, kendi içinde ayrıca altı alt başlık altında toplanmıştır. Bunlar, ölü gömme ritüellerini ve ölüm olgusunu açıklama niteliklerine göre; a. Mezar Sunuları, b. Üzüntünün Gösteriliş Şekli, c. Ölülerle konuşma ve Ruh İnancı, d. Kremasyon ve Ortak Mezar Olgusu, e. Ölüm ve Evlilik (Dexiosis), f. Ölünün Onurlandırılması/ Cezalandırılması şeklinde ele alınmıştır. Burada da her alt başlığın anlatım ve yorum kısmına katkı sağlayacağı düşünülen diğer bazı antik yazarlardan da alıntılar yapılmak sureti ile konunun ele alınış tarzı zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle Aiskhylos (≈ M.Ö. 525 - M.Ö. 445)'un herhangi bir oyununda, ölü gömme ritüellerine ilişkin bir veriyle karşılaşılması gerektiğini belirtmek gerekir.

Sophokles (≈ M.Ö. 495 - M.Ö. 406)'in *Antigone* (M.Ö. 442) adlı oyununda, ata kültürüne bağlılık ve dinsel inançların sürekliliğinin sağlanması, ölü gömme uygulamasının işlevsel bir temizlik sağlama amacından başka; kültürel özelliklerin

devamı gibi, daha kavramsal bir yönüne vurgu yapmakta ve aslında uygulamanın zengin algısal potansiyeline işaret etmektedir.

Antigone'nin bu oyunda gömülmek üzere olan bir kişiye yönelik yapılabilecek en basit görevin yerden bir avuç toprağı ölünün üzerine serpme ve sıvı libasyonu yapma şeklinde tanımlaması da, ölü gömme ritüellerine ilişkin önemli bir veri olarak kabul edilebilir.

Sophokles'in *Elektra* (M.Ö. 420-410) adlı tragedyasında karşılaşıldığı gibi, ölen kişinin annesinin yaşadığı durumda, eğer anne ile arada bir sorun varsa, bu işin kardeş tarafından da yapılabileceğini öğrenmekteyiz. Çünkü Elektra'nın bu haberi alıp feryat ettiği sırada, nefret ettiği annesi henüz hayattadır.

Aynı yazarın *Oidipus Kolonos'ta* adlı oyunu, daha önce de belirtildiği gibi, klasik literatürde yer alan “en detaylı libasyon töreni tanımlamasına” sahiptir (Smith, 2006, s. 102). Oyunun sonunda Antigone, Ismene ve koro tarafından Oidipus için yakılan ağıtın, bir kült için gelenekselleşmiş bir ağıt yerine geçtiği ve gelenekselleşmiş bazı öğeleri içerdiği (Smith, 2006, ss. 102-103), daha önce aktarılmıştı (bknz s. 174).

Tıpkı Sophokles'te olduğu gibi Euripides ($\approx$ M.Ö. 485–407) de oyunlarından ölü gömme ritüellerine ilişkin önemli bilgiler edinebilmemize imkân vermiştir. Örneğin *Alkestis* (M.Ö. 438) adlı oyunda, ölünün gömüye hazırlanması ve cenaze töreni için gerekli olan belli başlı uygulamaların neler olduğuna ilişkin genel bir fikre sahip olmak, mümkün olmaktadır. Buna göre kraliçenin mezarına götürüldüğünü tüm halk duymalıdır. Cenaze töreni sırasında ağıt yakarıcıların genç ve eğitilmiş olmasına dikkat edilmesi de, ilginç bir veri olarak karşımıza çıkar.

Koronun ve Admetos'un Alkestis'e yakışır bir şekilde yas tutulmasını sağlamak için uygun gördüğü düzenlemeler, normal koşullar altında herkes için uygulanmayan çeşitli ritüellerin, bazı özel durumlarda uygulanabileceğine ilişkin güzel bir örnek oluşturmaktadır. Burada sıralanan yas uygulamalarının yaygınlığı ve kısıtlayıcı özelliklerinin fazlalığı; Admetos'un Teselya kralı, Alkestis'in de onun eşi, üstelik de oyunun birçok yerinde tekrar edildiği gibi, eşi için canından vazgeçmiş olması nedeniyle “eşlerin en mükemmeli” olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

Oyunun sonunda Herakles'in ölüler dünyasından getirdiği Alkestis'in dünya hayatına geri dönebilmesi için gerekli koşullardan bahsettiği görülür. Günümüzde de normal koşullarda öldü sanılan ancak belli bir süre sonra hayata geri dönmüş kişilerin varlığından hareketle, o dönemde bu şekildeki olayların belirli kurallara bağlanacak kadar sık karşılaşılan bir durum olup olmadığı akla gelmektedir. Olası bir başka ihtimal de, kurgusal olarak bu bilginin babası Zeus tarafından Herakles'e verilmiş olduğu, ya da Herakles'in Hades'ten böyle bir bilgiyi alarak geri dönmüş olmasıdır.

Oyun bitiminde yer alan bu konuşmada, tıpkı Aristophanes'in *Lysistrata* adlı oyununda olduğu gibi, ölümün ardından geçen üç günün önemi ve buna ilişkin ritüellerin varlığına işaret edilmekte, ancak bu ritüellerin ayrıntılarına girilmemektedir. İlerideki çalışmalarda bu ritüele ilişkin daha derin bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Euripides'in *Orestes* (M.Ö. 408) oyununda Spartalı Tyndarus'un da kız kardeşinin ölümü nedeniyle matem renklerine büründüğü ve perçemlerini yas işareti olarak kestiği belirtilmiştir (Morley, 1894 (I), s. 108). Dolayısıyla bu alıntıyla, yas işareti olarak saçların kesilmesi ve yas renklerine bürünülmesinin, diğer oyunlar da (Aiskhylos'un *Sunu Taşıyanlar*'ında, Euripides'in ise *Alkestis*, *Elektra*, *Orestes*, *Troialı Kadınlar* ve *Fenikeli Genç kızlar* adlı oyunlarında) göz önünde bulundurulduğunda, her iki cinsiyet için de geçerli olan bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.

Troialı Kadınlar (M.Ö. 415) oyunundan ise mezarların dönem içinde kutsal sayıldığı fikrini çıkartmak mümkündür. Günümüzde ise mezarların kutsallık niteliği tartışmalıdır. Dolayısıyla bu konu, ölü gömme geleneklerinin zaman içinde kazandığı ya da kaybettiği değerler üzerinden dikkate alınmaya değer görünmektedir.

Bu oyunda ayrıca erkeklerin eşleri tarafından kefenlenmesi geleneği ile birlikte, toplumun tümü için geçerli olmasa bile, bazı kişilerin öldükten sonra arda kalan yakınlarından kan sunusu beklentisinden bahsedildiğini aktarmak mümkündür.

Andromakhe'nin Hekabe'ye iletlediği isteğe dayanarak, ahşap tabut ya da taş lahitlerin kralın torunu gibi yüksek seviyeden krali bir birey için de kullanılabildiğini, ancak bazı özel hallerde o durumda hangi malzeme uygun görülüyorsa o malzemenin

tercih edilebildiği söylenebilir. Dolayısıyla burada mezar tiplerinin sosyal statüyü göstermesi gerektiğine yönelik görüşlere karşı kullanılabilecek bir veri ile karşı karşıya olunduğu söylenebilir.

Thaltybus Andromakhe'nin isteklerini sıralarken söylediklerinden hareketle, çocuklarını kaybeden annelerin başka koşullar aksini gerektirmediği sürece, çocuklarını gömüye kendilerinin hazırladıkları ve gömü işlemini tamamladıkları sonucunu çıkarmak mümkündür. Andromakhe Astyanaks'ın kefenlenme işleminin de Hekabe tarafından yapılmasını ve ellerinde kalan ne kadarı izin verirse, en iyi şekilde süslenip oğlunun öyle gömülmesini ister (Shapiro, 2009, s. 70). Andromakhe'nin oğlunu layığıncaya gömmeye isteğindeki vurgu, en iyi şekilde giydirilip süslenmesine verilmiştir. Dolayısıyla Euripides'in *Alkestis* ve *Phaedria* adlı oyunlarında da bu durumu sahneye yansıtmış olması nedeniyle ve benzer şekilde Aiskhylos'un *Thebai'ye karşı Yediler* oyununda da belirtildiği gibi, ölen kişilerin öte dünyaya en güzel kıyafetleriyle ve bakımlı bir şekilde gönderilmelerine verilen önemin öncelik taşıyan konulardan biri olduğu çıkarımı yapılabilir.

Homeros'un *İliada* (XXIII. 40-55; XXIII. 130-150) ve *Odyssea* (XXIV. 45-55) adlı oyununda da bahsedilen, yakınlarla diğer sunularla birlikte saç buklesi sunusunun yapıldığı da, daha önce de belirtildiği gibi tragedyalarda sıklıkla tekrarlanmış olan bir veridir. Ancak *Troialı Kadınlar* adlı oyunda bu sununun, yani ölü için kesilen saçın miktarının ölen kişiye duyulan sevgiyle orantılı olarak artabileceğine ilişkin veri de, yine bu oyunda ortaya atılabilecek ilginç yorumlar arasındadır.

Fenikeli Kadınlar (M.Ö. 409) adlı oyunda Euripides'in ölünün gömülmesi öncesinde ve sonrasında yapılacak görevlerin sıralandığı bir konuşmada, savaşta yaralanarak ölen savaşçıların yaralarının sarılarak gömülmelerine yönelik verdiği bilgi, dikkat çekicidir. Bu ciddi çaba, akla ölümden sonra yaşama inancı getirmektedir.

Aynı yazarın *Phaedria* adlı oyununda Argoslu kadınların, ölen oğulları için birer mezar yapabilmeyi, üzerine anıt dikebilmeyi, cenazeleri için uygun olan kutsal törenleri düzenleyebilmeleri için Aethra'dan yardım istedikleri bölümde, ölümlerin bazı durumlarda erkekler tarafından da yıkanabileceğini gösteren konuşma önemlidir.

Benzer şekilde, yazarın *Çıldırılmış Herakles* (M.Ö. 420) oyununda da Makaria'nın Iolaus'a, son nefesini verirken kendisiyle erkeklerin değil kadınların ilgilenmesine dair son isteğini aktarması da, kimi durumlarda erkeklerin de cenaze işlerini üstlenebildiğini gösterir niteliktedir. Ancak bu iki örneğin ilkinde, kumandanların kentin yöneticisi tarafından yıkanmış olmasının onları onurlandırmak amacı taşıyan özel bir uygulama olabileceği de, mümkün olabilecek bir başka ihtimaldir.

Yazarın *Hippolytos* oyununda ise ölmeden hemen önce ölen kişinin yüzüne bir örtü örtülmesi söz konusudur. Bu durumda, daha önce de belirtildiği gibi, kişinin son nefesini verirken bu uygulamanın aklına her şeyden önce gelmesi, ölü gömme uygulamasında bu eylemin önemini yansıttırıyor olması açısından anlamlı olabilir.

Komedyacı yazarları arasında en fazla eseri günümüze ulaşan Aristophanes'in de bazı oyunlarında ölü gömme ritüellerine ilişkin verilere rastlanılmıştır. Örneğin *Lysistrata* adlı oyunda, yaşlılığıyla dalga geçilen yönetici için yapılan sözde ölü gömme ritüelinin, gerçek ritüelin bir yansıması olabileceğini düşünmek yanlış değildir. Bu durumda cenaze töreni için gerekli olan kurdele ya da çelenk gibi malzemelerin kadınlar tarafından taşınabileceğini; ayrıca ölü için ballı kekleri yapmanın ve daha önce de belirtildiği gibi yalnızca bahsi geçen üçüncü gün ritüelinin gerçekleştirilmesinin de kadınlarca üstlenildiğini söylemek mümkündür.

Yazarın *Kurbağalar* (M.Ö. 405) oyununda ise Dionysos Hades'e inip Euripides'i geri getirmek için Herakles'ten en kısa yolun tarifini sorar. Herakles de ona Akheron Irmağı'ndan geçmesi gerektiğinden ve bunun için de eski bir kayıkçı olan Kharon'a iki obol değerinde ücret vermesi gerektiğinden bahseder. Dionysos bunun nereden çıktığını sorduğunda, Herakles bu uygulamanın Theseus'la başladığını söyler. Ne de olsa Theseus Persephone'yi geri getirmek için Hades'e inmiştir. Bunun sonucunda Pluto yani Hades Akheron Irmağı'na geçiş ücreti uygulayarak çok yoksul ya da açgözlü olan ölülerin ülkesine girmesini zorlaştırmak istemiştir. Herakles ve Dionysos'un arasında geçen bu konuşma, öte dünya algısı içinde Kayıkçı Kharon kavramının kökenine ilişkin bilgi vermesi açısından dikkate değerdir.

Bir Erken Roma dönemi yazarı olan Vergilius da (Uzel, 1998, s. 199) *Aeneas* adlı eserinde Kharon hakkında bilgi vermiş, Kharon'un gömülüp “kemikleri sakın kalan” cesetleri akan sulardan karşıya taşıdığı, gömülmeden kalanların ise yüz yıl kıyılarda dolanıp duracaklarını, ancak ondan sonra kayığa alınacaklarını (VI. 320-330) aktarmıştır.

3.4.2.1. Mezar Sunuları

Mezar sunularının ölü gömme ritüellerinin temel ögesi olması sebebiyle, her tragedya yazarının oyunlarında sahneye mezar sunularına ilişkin bir şeyler koyduğunu görmek mümkündür. Bu durum da bize, ölü gömme ritüelleri içinde sunu yapmanın önemini gösterir nitelikli, güçlü bir veri sağlamaktadır.

Örneğin Aiskhylos ($\approx$ M.Ö. 525-M.Ö. 445), *Persler* ($\approx$ M.Ö. 472) adlı oyununda Atossa'nın Pers kültürüne sahip bir kişi olarak ölümlere sunu olarak yemek, yağ ve bal sunulmasını buyurduğunu sahneye taşımıştır. Oyunun bir başka bölümünde ise Atossa, kocasını sakinleştirmek için mezarına sunacağı hediyeleri sıralar (bknz. s. 153). Kuşkusuz sunularda görülen bu zenginlik, *Persler*'in zenginliğine vurgu yapmak için kullanılan bir araç olarak da kullanılmış olabilir. Çünkü günümüze ulaşmış bütün tragedya oyunları içinde, bütün bu sunuların bir arada sıralandığı bir başka örnek daha bulunmamaktadır.

Bununla birlikte *Persler* tarafından ölüye yapılan sunuların Yunan kültüründeki libasyon sunularına benzerliği, dikkat çekici bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Acaba oyunu yazan kişi bu bilgileri kendi kültüründen edindiği bilgilerle mi, yoksa ilgili kültürün geleneklerini öğrenip aktardığı bilgilerle mi vermektedir? Bu bakış açısının Yunan oyunlarının tümünde karşılaşılan bir durum olması, bu konunun daha derin bir incelemenin öznesi olması gerekliliğini akla getirmektedir.

Euripides ($\approx$ M.Ö. 485–407)'in *Orestes* (M.Ö. 408) adlı oyununda, Helen karakterinin kızına söyledikleriyle, Aiskhylos'ta bahsi geçen sunular arasında büyük benzerlik görülür: “...Hermione, buraya gel ve bu sunuları Klyteimnestra'nın mezarına götür. Saç buklelerimi al, şarap ve sütle köpüklenmiş bu ballı kâseyi de yüksek tümseğin tepesine dök. Dökerken de ölüye şöyle seslen: Bu kutsal hediyeleri, mezarının

yakınına gelmekten değil, Argos'un kızgın kalabalığından korkan kız kardeşin Helen sana sunuyor. Söyle ona, bize karşı merhametli olsun..." (Morley, 1894 (I), s. 98).

Nitekim Sophokles (≈ M.Ö. 495-M.Ö. 406)'in *Elektra* (M.Ö. 420-410) adlı oyununda Khrysothemis'in: "...Babamızın mezarına varır varmaz, mezarın üstünde yeni dökülmüş sütlerin aktığını ve babamızın bulunduğu yerin çeşit çeşit çelenklerle süslendiğini gördüm. Bu manzara karşısında şaşırdım ve yakında biri var mı diye etrafıma bakındım. Fakat etrafı sessizlik içinde görünce mezara daha da yaklaştım; tepesinde yeni kesilmiş bir saç buklesi gözüme ilişti. Bunu görür görmez, gönlümde daima taşıdığım bir hayal birdenbire canlandı: Bu saç dünyada en çok sevdiğim insanın, Orestes'in geldiğini ispat eden bir delildir..." şeklindeki Orestes'in yaşadığına inandığına dair sözlerinin ardından, Elektra Orestes'in sahte ölüm haberini Khrysothemis'e bildirir. Bunun üzerine Khrysothemis'in: "...Ya babamızın mezarına bu zengin hediyeleri koyan kimdi?" diye sorması, Agamemnon'un mezarına bırakılan süt, çelenkler ve saç buklesinden oluşan hediyelerin dahi, basit hediyeler olmadığını ve buraya ortalama bir mezarda olması beklenenden fazla hediye bırakıldığını akla getirmektedir.

Bu sayılanlardan başka, *Iphigenia Tauris*'te (M.Ö. 414) ve *Troialı Kadınlar* (M.Ö. 415) da dâhil olmak üzere diğer oyunlardan da sıklıkla öğrenebildiğimiz gibi, mezar sunuları arasında bal ve su kullanımının da oldukça yaygın olduğunu belirlemek mümkündür. Vergilius da eserinde Aeneas'ın Misenus adlı arkadaşı için düzenlenen kremasyon töreninde kemikleri toplandıktan sonra üzerine pınar suyu döküldüğünden bahsetmiştir (*Aeneias*, s. 194-195, VI. 210-240).

Ayrıca yine bu oyunda ölümlere şarap sunusu dökmenin tanrı Apollon'un isteği olduğuna inanıldığını ve yaşayanların gerçekleşmesini istedikleri durumlarda başarı sağlayabilmek için, bu durumlarla ilişkili olan ölümlere sunu yapmalarının şart olduğunu düşündükleri yorumunu yapmak mümkündür.

Euripides'in *Elektra* (M.Ö. 413) adlı oyununda ise Orestes, babasının mezarı başına geldiğinde onu sıcak gözyaşları döktüğünden ve ateşe kurbanın kanını sunduğundan bahseder (Morley, 1894 (I), s. 52). Benzer şekilde Vergilius, Aeneas'ın

atalarının başından geçenleri Dido'ya anlatırken, ataları için bir höyük yığıldığını ve üstüne ılık köpüklü süt dolu kâseler ile kurbanların kanıyla dolu birçok kupa bırakıldığını anlatmıştır (*Aeneas*, s. 80, III. 60-70).

Ölüye yapılan sunular arasında kurban sunularının da yer alabileceğini gösteren bir başka örnek olarak değerlendirilebilecek bu kısım ile birlikte, Elektra da babası için yas tuttuğunu, onun için kanlı göğsünü paraladığını, başına vurup saçlarını yolduğunu, yolunmuş saçlarını da babasına sunduğunu söyler (Morley, 1894 (I), s. 54). Neredeyse birebir aynı tepkilerin, Dido'nun ölümünü duyan kardeşi tarafından verilmiş olduğunu görülmekte (Vergilius, *Aeneas*, s. 142-143, IV. 670-680), burada bahsi geçen kurban ve saç sunularının yaygınlığının yanı sıra, ölünün arkasından gösterilen tepkilerin betimlenmesinin bu tepkilerin cenazelerde uzun süre devam etmiş olduğunu kanıtlar.

Elektra adlı oyununda Elektra ile konuşan mürebbinin sözleri de, dönemin ölü gömme ritüellerine ilişkin önemli veriler sağlamaktadır (Morley, 1894 (I), s. 66). Ölünün onuruna şarap sunusu yapmanın, mezarı mersin dalları ile çevrelemenin, kurban sunusu yapmanın ve mezara saç buklelerinin bırakılmasının aktarılmasının ardından mürebbinin bu sunuların yalnızca aileden kişiler tarafından bırakılmış olabileceği düşüncesine ulaşması, bu mezar sunularının niteliklerinin de yabancılardan ayrı bir yakınlık göstergesi olarak da algılanabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

Ayrıca yazarın *Hekabe* (M.Ö. 425) adlı eserinden, cenaze ateşi için kullanılan ağaç türlerinden birinin de köknar olduğu ve ölen kişilere libasyon sunusu ya da çelenk gibi malzemelerden başka kıyafetlerin de sunulabildiği anlaşılmaktadır. Vergilius da, Aeneas'ın arkadaşı Misenus'un cenaze töreninde kullanılan ağaçları sayarken meşe, servi, zeytin ve biberiyeden bahsetmiş, ölüyle birlikte rubaları ve fırfırlı üstlüklerin de yakıldıklarını aktarmıştır (*Aeneas*, ss. 194-195, VI. 210-240). Homeros da *İliada*'da Andromakhe'nin Hektor'un rubalarının hepsini Hektor'a şan olsun diye kremasyon ateşinde yakacağını anlatmıştır (XXII. 510-515).

3.4.2.2. Üzüntünün Gösteriliş Şekli

Aiskhylos (≈ M.Ö. 525 - M.Ö. 445)'un *Thebai'ye Karşı Yediler* (≈ M.Ö. 467) oyununda, savaş sırasında oğulları ya da kocaları için endişelerini dile getiren kadınların bağırıışlarının tanrıların yardımını istemek üzere yükselebildiği ve bu durumun anlayışla karşılanabildiği görölmektedir.

Yazarın *Persler* (≈ M.Ö. 472) oyununda Persler'in ölülerinin ardından gösterdikleri tepkilerin oyunun farklı kısımlarında tekrarı, bir Yunan gözüyle yas tutmaya ilişkin duyguların nasıl aktarıldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu verilerden hareketle, Persler'in üzüntülerini gösterirken cinsiyet ayrımı gözetmeksizin, kadın olsun erkek olsun giysilerini parçalayarak bağıra çağıra ağlayıp dövündükleri düşüncesi akla gelir. Fakat bazı araştırmacılar bu anlatım şeklinin Persler'in erkeklerini kadınsı göstererek aşağılamak niyetini taşıdığını savunmaktadır (bknz. Sorkin Rabinovitz, 2008, s. 91). Aynı davranış tarzıyla yazarın *Khoephoroi* oyununda da karşılaşmış olması, daha önce bahsedilen sorunsalı tekrar karşımıza çıkarmaktadır. Bu arada Herodotos'un da *Tarih* adlı eserinde (IX. 107, s. 467), Persler arasındaki en büyük hakaretin kadından farksız sayılmak olduğunu aktardığını da belirtmek gerekir.

Sophokles (≈ M.Ö. 495 - M.Ö. 406)'in herhangi bir oyununda bu konuyla ilişkili bir veriyle karşılaşılmazken, Euripides (≈ M.Ö. 485 – 407)'in *Phaedria* (Yakarıcılar) (M.Ö. 423) oyununda Theseus'un annesi ile birlikte Argoslu kadınların göğüslerine vurarak feryat etmeleri ile *Troialı Kadınlar* (M.Ö. 415) oyununda ölüm ardından yaşanan acının dışavurumundaki benzerlik, dikkat çekicidir.

3.4.2.3. Ölülerle Konuşma ve Ruh İnancı

Homeros'tan beri yeraltındaki ölüyle iletişim kurmak için sunular sunma gerekliliğine olan inancın, antik dünyada geçerli olduğu bilinmektedir. Aynı durumun tragedya yazarlarının tümünde de mevcut olduğunu belirtmek ve oyunlarında bu inancı sahnelediklerini belirlemiş olmak, bu inancın geçerliliğine ilişkin öneriyi sağlamlaştırmaktadır. Hatta Euripides'in *Hekabe* adlı oyununda (Morley, 1894 (III), s. 11), geleneklere uygun olarak gömülmeyen ya da mezar sunuları almayan ölülerin, hayalet olarak etrafta görülebileceklerine yönelik inancın bir örneği ile karşılaşmıştır.

Örneğin Aiskhylos'un *Khoephoroi* eserinde, hem Orestes'in hem Elektra'nın babalarının yardımlarını istemek için mezarı başlarına gelerek önce Hermes'e seslenmeleri, ardından da sunularını bırakmalarından hareketle (Elektra libasyon yapmış, Orestes bir tutam saçını bırakmıştır), ölüye sunu yapmanın ondan yardım istemek için gerekli olan bir nevi hediye verme töreni olarak algılanabileceği söylenebilir. Ayrıca Elektra'nın: "...Dualarımı böyle sıralıyor ve bu sunuları döküyorum (koroya dönerek), şimdi sizin göreviniz, dualarımı çiçeklerle ve ölünün ardından yakacağınız ağıtlarla taçlandırmak!..." (Johnston, 2016 (II), s. 4) sözleri ile ölünün ardından sunu yapılması ve ağıtçıların mezar başındaki pozisyonlarına yönelik genel algının betimlendiğini söylemek mümkündür.

Sophokles de aynı konuyu *Elektra* (M.Ö. 420-410) adlı oyununda işlemiş, yas tutan kişilerin ölmüş olan yakınlarına hediyeler vererek kendilerine yardıma gelebilecekleri düşüncesi ile birlikte, ölmüş kişinin aynı zamanda yaşayan yakınlarına rüyalarında mesajlar verebildikleri inancını da Elektra karakterinin ağzından aktarmıştır.

Aynı şekilde *Orestes* (M.Ö. 408) oyununda Helen'in konuşması da, bir yandan yapılan sunularla ölüyle iletişim kurulabileceğine duyulan inancın varlığını göstermekte, bir yandan da sunu sırasında adanan materyalleri öğrenmemizi sağlamaktadır. Burada başka oyunlarda da karşılaşılmış olan, yaşayanların ölülerden yardım istemelerinden hareketle, yine ölülerle iletişim imkânına sahip olduğu inancıyla karşılaşılmaktadır. Bu inancın tragedyalarda karşımıza çıkma sıklığı, inancın yaygınlığı hakkında bir fikir edinmemize de yardım eder niteliktedir.

Ölülerle ilişki kurabilmelerinin yanında, ruhlarla ilgili başka bilgilere de ulaşabilmek mümkündür. Örneğin Euripides *Hekabe* (M.Ö. 425) oyununda, Polydoros'un bir hayalet olarak anlattığına göre, evlat sevgisi ya da özlemi gibi güçlü duyguların, ölünün ruhunun dünyada sıkışıp kalmasına neden olduğu fikrini işlemektedir. Polydoros öte dünyaya gidebilmek için, özellikle de annesinin, cenaze törenini düzenlemesine ihtiyaç duymaktadır. O halde cenaze töreni yapılmayan ölülerin de, hayalet olarak dünyada dolaştıklarına yönelik bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

Hippolythos adlı oyunda Theseus, kendini asan Phaedra'ya: "Seni soluk gölge! Şuna kesinlikle emin olabilirsin ki, ne dul kalmış yatağıma ne de bu diyarlara senin yerine bir başka eş girmeyecek!" diye seslenir (Morley 1894 (II), s. 299). Burada Theseus'un ruhlar için yaptığı "gölge" tanımlaması, diğer oyunlarda da karşılaşılan, dönemin ruhlarla ilişkin görüşünü yansıtmaya değer. Homeros *İliada* 'da Hades'ten "gölgeli ülke" olarak bahsetmesi (XXIII, 40-55, s. 499) ve Dido'nun intiharına hazırlanırken Hades'i "gölgeler diyarı" olarak tanımlaması (Vergilius, *Aeneas*, IV. 650-660, s. 141), bu kullanımın hem bölgesel hem de zamansal yaygınlığını gösterir.

Aynı yazarın *Çıldırılmış Herakles* (M.Ö. 420) oyununda, habercinin Alkmene'ye kızının kurban edilişini aktarırken, kızının titreşen ruhunun solgun dudaklarından dışarı süzüldüğünü söylemesi ise, ölüm sırasında ruhun vücuttan nasıl ayrıldığına ilişkin inancın, ya da en azından bu inançlardan bir tanesinin ne şekilde olduğunu gösterir niteliktedir. Yine M.Ö. 1. yy sonunda yazılmış (Uzel, 1998, s. 226, dipnot 1) *Aeneas* adlı eserde, Dido'nun kardeşinin, ablasının intiharını öğrendiğinde: "...Su verin de yıkayayım yaralarını / Varsa hala, çekeyim ağzımla son nefesini..." (IV. 680-700) dizelerinde söylediği sözlerde, M.Ö. 5. yy'dan bu zamana, ruhun ağızdan çıkan nefese dönüştüğüne yönelik inancı aktarması bakımından dikkat çekicidir.

Aiskhylos'un *Persler* oyunundaki Darius'un ruhunun konuşmasından ise, ruhun yeryüzünde ancak belli bir süre için bulunabileceği inancının varlığı da çıkarılabilir. Ayrıca Darius'un Hades'ten gelmenin zorluğundan bahsetmesi, anlatılanların Pers kültürüne ait olamayabileceği düşüncesini de akla getirmektedir. Bu noktada, Persler'in sahip olduğu Zerdüştlük inancının gözden geçirilerek, konunun karşılaştırılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

3.4.2.4. Kremasyon ve Ortak Mezar Olgusu

Tiyatro oyunlarından ölü gömme geleneklerine ilişkin elde edilen veriler arasına, kremasyon uygulamasını da dâhil etmek mümkündür. Sophokles (≈ M.Ö. 495- M.Ö. 406) ve Euripides (≈ M.Ö. 485- 407) ile birlikte, M.Ö. 3. yy'da eser vermiş olan

komedyâ yazarlarından Plautus'un da bu konuda yorum yapmaya katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Sophokles *Elektra* (M.Ö. 420-410) adlı oyununda, kremasyon işleminin yurdundan uzakta ölen kişilerin mezarlarına götürülebilmeleri için yapılabildiğini ve böylelikle ölen kişiye karşı yerine getirilmiş olan bir görevin varlığını aktarmaktadır. Ayrıca ölüsü yakılan kişinin küllerinin toplanması işleminin aileden biri tarafından yapılmasının, yabancılar tarafından yapılmasından daha uygun görüldüğünü, yine bu oyundaki diyaloglardan çıkarsamak mümkündür.

M.Ö. 8.-7. yy'larda Homeros tarafından yazılan *Odysseia*'da (Erhat ve Kadir, 1996, s. 21) Yunan taliplerini bekletirken, Penelope tarafından: "...bitsin şu dokuma boşâ gitmesin bunca iplik,/ bir kefen dokurum yiğit Laertes'e,/ günü gelince ölüm onu yere sererse upuzun/ Mezara kefensiz yatarsa o varlıklı adam, /Akhali kadınlar ne der sonra bana..." (XXIV. 130-140, s. 363) denir. Bu durumda, vatanından ayrı ölen kişilerin yakılıp, kendi vatanında yaşlanıp ölen kişilerin ise kefenle toprağı a gömüldükleri sorusu, akla gelmektedir. Bu iki ölü gömme uygulamasında birinin değıl de diğlerinin tercih edilme sebebinin, başlangıçta yalnızca ölünün yurduna geri götürülmesi işleminde kolaylık sağlama amacı taşıdığı, ancak sonradan bunun kişisel bir tercihe dönüşmüş olabileceğı, öne sürülebilir.

Aynı yazarın *İliada* adlı eserinde ölüsü yakılmadan bekletilen Patroklos, uykusunda Akhilleus'a görünür ve Hades'te nehirden karşıya geçemediğini, ona çabucak ateş payını verip hemen ardından da gömmelerini ister (XXIII. 65-80, s. 500). Sonra da: "bir arada olsun ikimizin külleri de...bir kapta saklasınlar kemiklerimizi de, ulu ananın sana verdiği altın çanakta..." diyerek Akhilleus'tan son isteğini yerine getirmesini ister (XXIII. 80-90, s. 500). Bu durumda aralarında kan bağı olmayan ancak aralarında kardeşten öte bir bağı bulunan iki erkeğin aynı urneye konulabileceğı de anlaşılmaktadır.

Tıpkı Sophokles'in *Elektra*'sının kardeşiyle aynı urnaya konma isteğini dile getirmesi gibi, Euripides'in aynı isteğı *Orestes* (M.Ö. 408) oyununda Orestes ve *Elektra*'ya, *Hekabe* (M.Ö. 425) oyununda ise Hekabe'ye söyletmesi, iki farklı cinsiyetin

de aynı urneye birlikte gömülmelerinde bir sakınca olmadığını göstermektedir. Benzer şekilde, yazarın *Fenikeli Kadınlar* (M.Ö. 409) oyununda Iokaste'ye savaş alanında iki erkek kardeşi ölmüş olarak bulursa, ikisini tek bir mezara koyacağını söyletmesi, önemlidir. Böylelikle tüm veriler bir araya getirildiğinde; kremasyon uygulamasının, hem akrabalık bağına sahip olan hem de olmayan, ayrı iki cinsiyetin ya da aynı cinsiyetteki bireylerin, bir arada, bir urneye konulabileceğinin anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Plautus'un yaklaşık M.Ö. 185'lere tarihlendirilen *Casina* adlı oyununda ise kadınların kremasyon uygulamasına izin verildiğine, ancak kremasyon uygulaması için şehrin dışında bir alan seçilmesi gerektiğine yönelik bir bilgiye de ulaşılmıştır (Christenson, 2015, s. 188).

Ayrıca Elektra'nın kardeşi Orestes'in küllerinin olduğunu düşündüğü urneye bakıp: "...bana bir avuç külle işime yaramayan bir gölge yolladı..." sözleri, ölünün külleriyle birlikte ruhunun da urneyle birlikte geldiğine dair bir inanış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Yine *İliada* adlı eserde, Patroklos'un ruhunun son isteğine karşılık verip ona sarılmak istediğinde: "...ruh kaçmıştı bir duman gibi,/ yerin altına, ıslık çala çala./ Akhilleus şaşkın şaşkın fırladı ayağa, çırpıttı ellerini, söyledi şu acıklı sözleri: / "Birşeyler var insandan Hades ülkesinde bile, / içinde can yoksa bile, bir ruh var, bir gölge./ Bütün gece talihsiz Patroklos'un ruhu / başımın ucunda inledi durdu, /yapacağımı sayıyordu bir bir bana/ Patroklos'a ne de çok benziyordu..." (XXIII. 95-105, s. 501) dizeleri, ruhun bir gölge gibi görüldüğünü yansıtan bir başka veri olarak aktarılmalıdır.

Aristophanes'in *Barış* oyununda belirttiği ölümden sonra ruhların yıldızlar gibi gökyüzünde dolaşmasına dair inanışın varlığının yanı sıra, ölülerin ruhları hakkında gölge benzetmesinin Euripides'in *Troialı Kadınlar*, *Hippolythos* ve *Hekabe* oyunlarında da yapılmış olduğunu da hatırlatmak gerekir. O halde Elektra'nın kardeşinin ruhunun da urneyle beraber gelmiş olduğunu düşündüğünü savunmak, yanlış olmayacaktır.

3.4.2.5. Ölüm ve Evlilik (*Dexiosis*)

Neredeyse tüm oyun yazarlarında, evlilik ve ölümü birbirine bağlama durumunun söz konusu olduğu görülür. Graeme Grieve (1898) de Dipylon'da çalıştığı sıralarda, mezarlar üzerine bırakılmış çok sayıda loutrophorosla karşılaştığından bahsetmiş; bu vazoların üzerinde her zaman ya evlilikle ya da cenaze ritüeliyle ilgili sahnelerin betimlenmiş olduğunu belirlemiştir. Yalnızca bu iki tip sahnenin vazolar üzerine uygulanmış olmasının, evlilikle ilgili sahnelerin cenaze ritüelinin bir çeşidi olarak düşünülebileceği ihtimalini belirtmiş; eğer böyle bir durum varsa, özellikle de bu nedenle, pek çok anlam içerebileceğini önermiştir (Graeme Grieve, 1898, s. 60).

Sophokles *Antigone* oyununda evlilik ve ölüm ilişkisini sahneye taşımışken, Euripides ($\approx$ M.Ö. 485 – 407) de *Iphigenia Aulis'te* (M.Ö. 413) oyununda, evlilik hazırlıklarına ilişkin bilgi verilirken, her genç kızın evliliğinde suyun hazırlanması ya da kekin pişirilmesinden bahseder. Bu bilgi, Aristophanes'in *Lysistrata* oyunundaki kadınların yaşlı yöneticiyle dalga geçerlerken cenaze ritüeline ilişkin söylemleriyle de uyuşmaktadır. Tek fark, gelin için bir düve kesilmesidir. Su hazırlanması ve kek pişirilmesi, belki her genç kız için yapılabilecek hazırlıklar olabilecekse de, bir düvenin kesilmesinin, her aile için ekonomik olarak mümkün görünmediği düşünülmektedir.

Yine Euripides'in *Medea* (M.Ö. 431) adlı oyununda, Medea'nın hizmetçisinin oyunun başlangıcında evlilik sözleşmesinin sağ ellerin karşılıklı sıkılarak akdedildiğine yönelik verdiği bilgi ile oyunun sonlarında ölüme gönderdiği oğullarına babalarının sağ elini tutmalarını söylediği kısım bir bütünlük oluşturmakta, dolayısıyla oyunda evlilik ve ölüm arasındaki bağlantıya dikkat çekilmektedir.

Aynı yazarın *Iphigenia Tauris'te* (M.Ö. 414) ve *Iphigenia Aulis'te* (M.Ö. 413) oyunlarında evlilik akdinin yine sağ el sıkışılarak verildiği bilgisi tekrarlanmaktadır. Cenaze kabartmalarında da bu “dexiosis” jestinin tekrarı, ölüm ve evlilik kavramları arasındaki bağlantının bir başka kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, karşılıklı yapılan her sözleşme için sağ elin sıkılıyor olma ihtimali de söz konusu olabilir. Bu nedenle sağ el sıkılarak yapılan anlaşmalar üzerine daha kapsamlı bir çalışma yapılarak bu konu aydınlatılabilecektir.

Son olarak *Troialı Kadınlar* (M.Ö. 415) oyununda, Hekabe'nin Andromakhe'nin düğününde kaftan giymesi gerekirken, aynı kaftanı ölümünde üzerine sermesinden, kişi öldüğünde evlenirken giyeceği kıyafet/gelinlik gibi giysilerin mezarın üzerine serilmesi geleneğinin kökenlerine ilişkin çıkarımlar yapmak mümkün olabilmektedir. Nitekim günümüzde Türkiye'de de örnekleriyle karşılaşılabilen bu durumla, daha önce de belirtildiği gibi, Margariti (2010) de çalışmasında, modern Yunanistan'da bu uygulamanın varlığından bahsetmektedir.

3.4.2.6. Ölünün Onurlandırılması/Cezalandırılması

Bu çalışmada, oyunlarda karşılaşılan ve yine ölü gömme gelenekleriyle ilişkili olarak bilgi alınabileceği belirlenmiş olan en son başlık, ölünün cenaze ritüeli aracılığıyla onurlandırılması ya da cezalandırılması konusudur. Ölü gömme ritüelleri bu açıdan ele alındığında, daha önce de bağlantısı kurulan ata kültüne saygıya verilen önem, akla gelmektedir. Aiskhylos ($\approx$ M.Ö. 525 - M.Ö. 445) *Thebai'ye Karşı Yediler* ($\approx$ M.Ö. 467) oyununda, ölen kişinin doğduğu topraklarda gömülmesi, ölüsü üzerinde bir köle topluluğu tarafından toprak yığını oluşturulması, ölen kişiye uygun bir cenaze töreninin yapılması ve ardından da ağıt yakılmasının, o kişinin onurlandırılması anlamına geldiğini aktarmıştır.

Oyunun bir başka yerinde, ağabey Polyneikes'e uygun görülen ceza ile vatana ihanet suçu işlemiş kişilere verilen cezanın ne olduğuna dair fikir verici bulgularla da karşılaşmıştır. Buna göre, bir ölünün kurtlara kuşlara yem edilerek cenaze töreninden mahrum bırakılması, bu tip suçlara karşılık uygulanan bir yaptırım olarak gösterilmektedir. Benzer şekilde, sanatçının *Khoephoroi* adlı eserinde, bir ölünün ardından gereken törenlerin yapılmamasının, ölüye karşı yapılan bir aşağılama ve saygısızlık göstergesi olarak yorumlandığı görülmektedir.

Euripides ($\approx$ M.Ö. 485 – 407)'in *Troialı Kadınlar* (M.Ö. 415) adlı oyununda ise bu konuyla ilişkili bir başka ayrıntı ile karşılaşmaktadır. Bu oyunda, onurlu ve normal sayılan gömülerin gündüz yapıldığını; önemsenmeyen, belki de küçümsenen ve onursuz görülen kişilerin ise gece karanlığında, kimse görmeden gömüldüğü bilgisine ulaşılmıştır.

Aynı yazarın *Elektra* (M.Ö. 413) oyunundaki (Morley, 1894 (I), ss. 59-60), Elektra'nın konuşmalarından, libasyon ve hediyelerin ölülerin yüceltilmesi için yapıldığının bahsedilmesinin yanı sıra, kremasyon ateşinin defne dallarıyla yüceltildiğine ilişkin veri de, *Aeneis* adlı yapıtta da bahsi geçen ancak bu kez biberiye dalları olarak aktarılan bilgiyle (Uzel, 1998, s. 195; *Aeneis*, VI. 230-240) benzerlik göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nihayetinde yüzyıllar boyunca kremasyon ateşinin, güzel kokulu bitkilerle yüceltildiği anlaşılmaktadır.

Bu yazılı eserlerin tamamı göz önüne alındığında dikkati çeken bir başka bulgu da, yazılı eserlerde, erkenden geç eserlere doğru artan nitelikte, kadına ilişkin günlük yaşamla ilişkili olayların, daha fazla ele alınmış olduğudur. Bununla birlikte, kadınlara ait yazılı eserlerin, erkenden geçe doğru artış göstermeleri ile doğru orantılı olarak, bunlardan elde edilebilecek bulguların da artacağı beklentisinin karşılanamadığı belirtilmelidir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Biyolojik bir gerçeklik olduğu kadar din, inanç, ritler ve sanatı da kapsayan kültürel bir olgu olan ölümün, topluluk içinde nasıl karşılandığı ve hem kavramsal hem de toplumsal sistemlere dayandırılarak nasıl anlamlandırıldığı, ölümün toplumsal ve kültürel örgütlenme içinde biçimlenişini ifade eder (Emiroğlu, 2003, s. 657). Toplumun örgütlenişi içinde oldukça önemli bir yere ve kendine özgü seremonilere sahip olan ölüm olgusu, insanlar tarafından yalnızca gelenekleri ve yaşayışları içinde değil, bilimsel anlamda da ele alınmıştır. Bu durum, ölüm kavramının insan hayatı içinde ne kadar önemli bir yeri kapladığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Ölüm, insanın kendine özgü niteliği olan kültürü ile birlikte, zaman içinde farklı bir şekilde değerlendirilen ve tepki verilen bir olay haline gelmiştir. Bu olaya gösterilen tepkiler, temel olarak grubun bir üyesinin eksilmesine karşı gösterilen üzüntü, keder, isyan ya da mutluluk gibi ortak duygulara dayanıyorsa da; bu duyguların gösterilmesi ve ölünün ortadan kaldırılma yöntemi, insanın içinde bulunduğu kültüre göre değişiklik göstermektedir.

Kültürü oluşturan, elbette ki çevre koşulları aracılığıyla uyum sağlanan doğa ve insandır. Ancak içinde kültürün şekillendiği toplumu oluşturan bugünün insanıyken, kültürü oluşturan tarafın her zaman atalar, yani önceki nesiller olduğu da, unutulmamalıdır. Dolayısıyla yemek, giyim, ya da ölü gömme olsun, herhangi bir kültürün oluşumu sırasında devreye giren faktörlerin ortaya çıkarılması için, bugünün değil, geçmişin insanların davranışlarının neden ve sonuçları anlaşılmalıdır.

Bu nedenle bu çalışmada, arkeolojik çalışmaların yapıldığı yerleşimlerde yaşayan toplumun genelinde, özel olarak kadının ölüm olgusu içinde nasıl bir yerde durduğunun araştırılması yoluyla, Anadolu'daki kadının yaşadığı süreç, ölü gömme gelenekleri üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, bu konunun ancak erkeğin bu konuda üstlendiği rol ile karşılaştırma yapma ve yaşamda kadının rolü ile anne olarak kadına yüklenen özelliklerin ortaya koyulması aracılığıyla mümkün olabileceği de ortadadır. Bu koşullar altında kadını odağına alan bir çalışma, aslında toplumun belirli bir kesimini değil, genelini ortaya koyacaktır.

Bu nedenle ölüm olgusunun M.Ö. 1. bin yıl içinde kadının üzerinden ele alınması ve bu araştırmanın ikonografik, etnografik, antropolojik, epigrafik, mitolojik ve arkeolojik veriler kullanılarak yapılacak olması, Anadolu kültürünün belirtilen süreçteki toplum yapısını anlamada farklı bir bakış açısı kazandırma amacına uygun görünmektedir.

Anadolu kadınının içinde yaşadığı kültürün ortaya koyulması ile insanlığın kültürü ortaya çıkarmasından itibaren; kültürün oluşum serüveni içinde belki de en uzun süre rol almış yerlerden biri olan ve doğrudan doğu ve batı kültürleri arasındaki birleştirici konumuyla kimlik kazanmış Anadolu'da yapılmış kadına ilişkin bilimsel araştırmaların azlığı, dikkat çekicidir. Yunanistan ve Mezopotamya olarak da değerlendirilen Yakın Doğu kültürleri üzerinde yapılmış olan yoğun araştırmalar, Anadolu'daki kadınlara ilişkin çalışmaların azlığını, adeta insanın gözünün içine sokar gibidir.

Bilimsel açıdan da, coğrafyanın bir bütün olarak algılanmasında büyük boşluk yaratan bu durumun doldurulmaya çalışılması için bu araştırma, deneme niteliğinde yapılmış öncül çalışmalar arasında sayılabilir. Başka araştırmacıların dikkate alarak değerlendirecekleri bu çalışmada belirleyecekleri eksiklerle de, Anadolu kültürünün büyük oranda eksik durduğu bu coğrafya, daha farklı açılardan araştırılacak ve farklı özellikleri ortaya konacaktır. Bu çalışmanın ortaya koyulmasındaki temel amaç; kesinlikle, mezarlar ve ölü gömme aracılığıyla kadının tüm yönleri ile araştırılmış olduğunu savunmak değildir. Bugün bile yer altında bulunmayı bekleyen sayısız mezarın varlığı bilindiği halde, böyle bir yorum yapmak yersizdir. Esas gaye, bu çalışmadaki eksikliklerin değerlendirilmesi yoluyla Anadolu kadını üzerine yapılacak olan diğer çalışmalara yol açmaktır.

Bu amaçla hazırlanmış olan bu çalışmada, Giriş bölümünde öncelikle takip edilen yol aktarılmış; böylelikle okuyanın düşünce dünyasının, yazarın düşünce dünyasına yaklaştırılmasına çaba harcanmıştır. Bu süreçte, Arkeoloji biliminde takip edilen geleneksel yöntemlerin özelliklerine yöneltilen ve bu araştırmanın yazarının da büyük çoğunluğuna katıldığı, temel eleştirel yaklaşımlara değinilmiş; bu eleştirel

yorumlar üzerinden, çalışmanın yordamınca konunun işleyişine katkısı olacağı düşünülen yaklaşımlar paylaşılmıştır.

Öncelikle gömü uygulamaları üzerine yapılmış olan teorik yaklaşımlar ele alınmış, konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacıların konuları ele alış tarzlarındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Bu konu irdelenirken, 1980'lerde gelişmeye başlayan Yeni Arkeoloji akımının izlediği yolun, eldeki mevcut çalışmanın izleyeceği yolu en kapsamlı şekilde açıkladığı görülmüş, bu akımın aydınlatmayı amaçladığı konuları ele alış tarzı, bu araştırmanın yazarı tarafından da takip edilmiştir.

Yeni Arkeoloji akımının yalnızca malzeme odaklı olan eski genel yönetime getirdiği temel eleştiriler, ana başlıklar halinde şöyle sıralanmıştır:

1) Kültürel form ve objektif işlevsel çıkarlar arasındaki farklılaşma, çoğu kez göz ardı edilmektedir. Ayrıca maddi kalıntılar, hayatta kalmayı başarmış bilgi taşıyıcıları olmaktan çok daha fazlası olarak görülmelidirler.

2) İşlevselci bakış açısı, kültürel çeşitliliği ve eşsizliği yeteri kadar açıklayamamaktadır.

3) Eski yöntemde sosyal sistemler, bunların oluşumunda birinci rol oynayan bireysel katkıları önemsiz gösterecek şekilde somutlaştırmaktadır.

4) Arkeologlar tarafından yapılan işlevselci çalışmalardan elde edilen verilerle yapılan genellemeler, sosyal ve kültürel davranışlar hakkında geçerli çıkarımlar yapmaya her zaman izin veremez. Çünkü ilişkili kontekst yetersiz ya da araştırmacı lehine yanlı bir şekilde araştırılmış olabilir.

5) Farklı konular hakkında farklı tiplerde hipotezler yapılıyor olsa da, aslında tüm varsayımlar, kapsayıcı sosyal ve kültürel teori içinde ve onlarla bağlantılı olarak ele alınmalıdır (Hodder, 1982, s. 6).

Sonuçta, bu eleştiriler dikkate alınarak ve elbette 19 yerleşim yerinden araştırmacılarının yayınlarından sağlanan ham verilerin izin verdiği ölçüde, aktarılan bilgilerin değerlendirilmesine çalışılmıştır. Yukarıda eleştiri olarak verilen tartışma, aslında bu araştırmada da yapılmış olan, Türkiye'de yapılan kazıların sonuçlarından

çıkartılacak verilerin yalnızca belli açılardan ele alınmış olmaları eleştirisinin, 1982 yılında Avrupa’da yapılmış bir öncülüdür.

Binford (1962), statüye dayalı sınıflandırmayı yapabilmek için, öncelikle o toplumun eşitlikçi olan ya da olmayan karakterini belirlemek gerektiğinden bahsetmiştir. Ona göre eşitlikçi olmayan toplumlarda statü sembolleri, daha gizli saklı özelliklere sahip olur. Binford (1962) toplumun sınıflaşmasında karmaşıklık arttıkça, gömülerde ölüye gösterilen davranışın da aynı oranda karmaşıklaştığını savunmaktadır.

Bu tezin malzemesini, eşitlikçi olan Neolitik toplum yapısından binlerce yıl sonra Anadolu’da çeşitli şekillerde etkileşip gelişen yüzlerce uygarlığın izlerini taşıyan sınıflı toplumların birlikte varlık sürdürdüğü kültürlere ait olan toplumların temsilcileri oluşturmuştur. Bu nedenle de bu çalışmada karşılaşılmış olan ölü gömme geleneklerindeki karmaşıklık ve bu karmaşıklığın içerdiği sembolizm, yorumların zengin tutulmasında destek oluşturmuştur.

Sonraki bölümde ise ölüm kavramı ve insanlardaki ölüm algısı üzerinde durulmuştur. Ölüm kavramının yansımaları bulduğu gömülerin, geçmiş toplulukların sosyal yapısını ortaya koyma sürecinde gerekli olan verileri içermeye potansiyellerindeki üstünlüklerini ortaya koyan çalışmalar nedeniyle, bu çalışmada da gömüler dikkatle ele alınan önemli bilgi kaynakları olarak değerlendirilmiştir.

Gömülerde yaş, cinsiyet ve sosyal kimliğe dair ipuçlarının birlikte değerlendirilmesi ile birlikte; gömü tipi, mezarın yapılma yeri, mezar içindeki objelerin sahip oldukları özellikler ya da mezar içindeki bireyin yatış pozisyonu gibi mezara ilişkin maddi ölçütler dikkate alınmıştır. Ayrıca statü belirleme amacına uygun olarak, gömü için harcanan emeğin değerlendirilmesi için de mezar tiplerine özellikle dikkat edilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde mezar buluntularının tek başına statü belirlemede yetersiz kalabileceği sonucuna ulaşılmış çalışmalardan bahsedilmiş, cinsiyetler arasında farklılık belirlemede tek başına buluntulardan ziyade farklı kriterlerin de kullanılması gerektiği savunulmuştur. Mezar tipi ya da mezara yatırılış pozisyonunun olduğu kadar, mezarların mezarlık içindeki konumlarının da, bireyin toplum içindeki konumunu

aydınlatmaya yönelik veri setleri olarak değerlendirildiği çalışmalardan örnekler verilmiştir.

Yukarıda bahsedilen tüm özelliklerin bir bütün halinde incelenmesi, verilerin yorumlanması sırasında ortaya çıkmış olan yeni fikirlerin oluşmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmada, ancak bu bilgilerin doğru bir biçimde ele alınması ile bir topluluğun ölü gömme kültürü ve diğer kültürlerden farklı yönleri hakkında yorum yapılmasını sağlayacak temel verilere ulaşılabileceği düşüncesi, mezara ilişkin görünen maddi özellikler ve saklı sembolik anlamların birlikte yorumlanabildiği bu çalışma yoluyla da onaylanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümündeyse, gömü uygulamalarının kronolojik gelişiminde bahsedildikten sonra, Anadolu'daki en erken gömü örnekler ele alınmış, ölü gömme geleneklerinin Anadolu'daki temsilcilerine yaklaşıırken hangi kriterlere neden başvurulması gerektiğine yönelik teknik konular ele alınmıştır. Daha önce yapılmış çalışmaların değerlendirilmesi yoluyla uygun görülüp ortaya çıkarılan kriterler, bu bölümde kullanılmıştır.

Bu bölümde, maddi özellikleri ve sahip olduğu sembolik anlamlarla değişik topluluklarda farklı algılanıyor olması ve bununla ilişkili olarak da farklı uygulamalarla karşılaşılıyor olmasının, ölümün ve gömülerin hem kapsayıcı hem de ayırt edici yönünü ortaya koyduğu belirlenmiştir.

Ölüm olgusunun insanın kültürel sürekliliği içinde kendine özgü bir yer tuttuğu, oluşturulmuş inanç sistemleri içinde farklı biçim ve uygulamalarla da olsa, her zaman varlığını sürdürdüğü, kanıtları olan gömüler aracılığıyla, bugün bile açık bir şekilde görülebilmektedir. Dolayısıyla, toplumu oluşturan bireyler arasında gömüler aracılığıyla birlik sağlanabildiğinin ve bireylerin oluşturduğu toplumların sürekliliğinin ölümle ilişkili ritüellerle pekiştirildiğinin savunulması mümkündür.

Belirli sonuçlara ulaşılabilmesinin yanında, mevcut çalışmanın ikinci bölümünün oluşturulmasında belirli zorluklarla karşılaşmış olduğunu burada belirtmek gerekir. Bilindiği üzere, bilim dünyası içinde gömü uygulamalarına ilişkin pek çok araştırma yapılmıştır. Ancak ölü gömme geleneklerinin aydınlatılmasına yönelik

yapılmış olan arkeolojik çalışmaların büyük bölümü, ele geçmiş maddi kalıntıların çoğunlukla da mezar buluntularının değerlendirilmesi yoluyla, kronolojik problemlerin aydınlatılmasında ya da toplulukların sosyoekonomik yapıları ya da sosyal tabakalaşmaları gibi kültürel olguları açıklama yönünde gerçekleştirilmiştir. Mezarlarla ilişkili antropolojik çalışmalarda ise, daha çok demografik verilerin elde edilmesine öncelik verilmiş, bireylerin sahip oldukları patolojiler ya da etnik kimlikleri/kökenlerinin aydınlatılması üzerinde durulmuştur. Bu çalışmayla, özellikle de Anadolu'nun M.Ö. 1. Bin sürecinde arkeoloji ve antropoloji dallarının birlikte çalıştığı alanların ne kadar sınırlı olduğu, gözler önüne serilmiştir.

Oysa arkeolojide, özellikle de ölü gömme çalışmaları içinde, biyolojik antropoloji alanından elde edilecek demografik bulguların arkeolojik bulgularla birlikte değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, mezarlardan ele geçen iskelet materyalinin yalnızca yaş ve cinsiyet gibi temel demografik bilgilerinin elde edilebilmesi, mezar açıldığı anda buluntularıyla birlikte daha tutarlı bir şekilde kaydedilme imkânını sunar. İskeletlerin yaş ve cinsiyetlerinin belirlenmesi, uygun eğitimi almış arkeoloji öğrencileri tarafından da yapılabilecek çok da karmaşık olmayan bir değerlendirmedir. Bunun için arkeoloji bölümlerinde öğrencilere bu disipline ilişkin temel demografik bilgilerin tayinini kapsayan bir dersin açılması önerilebilir. Böylelikle en azından seçmeli olarak verilebilecek bir dersle, arkeoloji öğrencilerinden özellikle nekropolis alanlarında çalışmaya istekli olanlarının kalifiye elemanlar olarak yetişmeleri sağlanabilecek ve daha kapsamlı veri toplama kabiliyeti kazanmaları mümkün olabilecektir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Anadolu'daki ölü gömme uygulamalarında görülen değişimi/dönüşümü ortaya koyabilmek için, toplumun demografik yapısını oluşturan ve bu gömü ritüellerinin temsilinde etkin rol oynayan erişkin bireylerin cinsiyetlerine yüklenen rol farklılıklarının kullanılmasında mezarların devreye alınması kaçınılmazdır. Bu çalışmada da mezar buluntularının in-situ, yani bırakıldıkları gibi bulunma olasılıklarının daha fazla olması, ve mezar buluntularının maddi niteliklerinin yazınsal kanıtlardan çok daha tarafsız bilgi sağlama potansiyeline sahip oldukları düşünüldüğü için, toplumun yapısını ortaya koymada bu yöntem tercih edilmiştir.

Çalışmanın bulgular kısmını oluşturan ve 19 yerleşimden ele geçmiş 69 kadın 68 erkek bireyin oluşturduğu toplam 137 bireyden oluşan örneklem grubu, öncelikle kronolojik bir gruplandırmaya tabi tutulmuştur. Böylelikle dönemler boyunca mezar tipleri açısından herhangi bir değişimin olup olmadığı belirlenmiştir. Daha sonra mezar tipleri cinsiyetlere göre ayrılarak ele alınmış, en son aşamada ise buluntular üzerinden cinsiyetler arasındaki benzerlik ve farklılıklar irdelenmiştir.

Buna göre Geometrik dönem olarak adlandırılan ve M.Ö. 9. ve 8. yy'larda Anadolu'nun doğusunda ölen kişilerin tekil ve hocker pozisyonunda gömüldükleri, batısında ise çoklu gömülerden bahsedildiği görülür. Bu dönemde cinsiyetler arasında mezar tipi ve yatış pozisyonu farklılığının mevcut olduğu bulgusu ile birlikte, bu çalışmanın en az sayıda mezar örneğiyle temsil edilen dönem olması nedeniyle bu bulgunun Anadolu'daki genel durumu yansıtamayacağını da belirtmek gerekir.

Bu çalışmada Arkaik dönem olarak adlandırılan ve M.Ö. 7. yy ile 6. yy arasına denk gelen dönemde, cinsiyeti belirlenmiş mezar bulgusuyla karşılaşılan yerleşimlerin tamamında, yani Klazomenai'de, Parion'da, Troia'da, Antandros'ta ve Kavuşan Höyük'te, hem kremasyon hem de inhumasyon gömülerin eş zamanlı olarak uygulanmış olduğu belirlenmiştir.

Klazomenai'deki Akpınar Nekropolü'nde bu dönemle ilişkilendirilen üç mezardan ikisinin pişmiş toprak lahit, birinin pithos tipi mezar olduğu ve bu üç inhumasyon gömünün de erkek birey içerdiği aktarılmıştır. Burada yalnızca erkeklerin bulunması, cinsiyeti belirlenmiş bireylerin tamamının yayında yer almıyor olmasıyla ilişkili olmalıdır. Az sayıda bireyle temsil ediliyor olmasına rağmen bu dönemde mezar içeren diğer yerleşimlerin tamamında ise ne inhumasyon ne de kremasyon gömülerinin uygulanması açısından bir farklılıkla karşılaşılmamıştır.

Klasik dönemde yine sayıca az olan ancak bu kez cinsiyetlerin temsil dağılımındaki düzensizlik (bir yerleşimde yalnız erkek bir başka yerleşimde ise yalnız kadın bireyle karşılaşılmış olması) nedeniyle, bu dönem için herhangi bir genelleme yapılmasını veya yorumlama imkânını büyük ölçüde kısıtlamıştır. En fazla sayıda mezarla temsil edilen tip olan taş lahit örneği ise, yalnızca bir yerleşimden ele geçtiği

için, bu mezar tipine yönelik yapılan yorumlar, yine Anadolu'nun genelini değil, yalnızca bu yerleşimin dönemsel özelliklerini yansıtmaktadır.

Hellenistik dönem ise, en fazla sayıda mezarın en fazla sayıda yerleşimde karşılaştığı, dolayısıyla da diğer dönemlere oranla daha yaygın bir alanı yorumlama imkânına sahip olunan bir dönemdir. Ancak bu dönemde de Aizanoi'da, Metropolis'te, Gordion'da, Harekattepe'de ve Sos Höyük'te yalnızca birer mezarla temsil edildiği için ve neredeyse ele geçen mezarların tamamının farklı tipte yapılmış mezar olduğu saptanmış olduğu için, bunlarla ilgili yapılan yorumların geneli yansıtma potansiyeli de oldukça azdır. Sagalassos antik kentinden bu dönemde yapıldığı belirlenmiş olan ve 2'si kadına 4'ü ise erkek bireylere ait toplam 6 urne gömüden bahsedilmektedir. Buradaki Hellenistik döneme ait görülen tek mezar tipi örneği olan ve 6 örnekte de bir kâsenin kapak olarak kullanılmış olduğu saptanan urneler, Sagalassos'ta uygulanış şeklindeki tutarlılık nedeniyle kâselerin belli bir öneme sahip olduğunu düşündürmekte, ancak burada da az sayıda örneklem olması, bu konuda net bir yorum yapmaya engel olmaktadır.

Ancak yine de bu dönemde, en fazla karşılaşılan mezar tipi olarak urnelerde, form açısından cinsiyetler arası yerel bir tercihin söz konusu olabileceğini akla getiren bulgularla karşılaşmıştır. Örneğin Antandros antik kentinde urne olarak kullanılmış stannos formuna sahip urnelerin tamamına, erkek bireylerin kalıntılarının konmuş olduğu belirlenmiştir. Birer kez kullanılmış olan khytra ve amphora gibi mutfak kaplarının, birer kez kullanılmış olmaları nedeniyle genelleme yapmaya izin vermemesine rağmen, kadınlar tarafından kullanılmış olduklarının belirlenmiş olması; en azından mutfak kaplarının kadınlar tarafından daha çok tercih edilen formlar olabileceği şeklinde, deneme niteliğinde önerilebilecek bir görüş olarak ortaya konabilir. Roma dönemini de kapsayan diğer mezarlarda, yine başlıca sebep olarak örneklem sayısının yetersiz olması nedeniyle cinsiyetler açısından mezar tiplerinde herhangi bir farklılığa rastlanmamış olduğu söylenebilir.

Bu çalışmanın yapılma amaçlarından bir diğeri de, dönemlere göre değişen mezar buluntularının, cinsiyetler arasında herhangi bir farklılığı yansıtip yansıtmadıklarının belirlenmesidir.

Dönemlere göre ele alınan mezar buluntuları da, mezar tipleri ele alınırken yapıldığı gibi, tezin kapsamı içindeki her dönemde ele geçmiş olan buluntuları bir bütün olarak gösterecek şekilde grafiklere aktarılmış, böylelikle mezar buluntularının da dönemlere göre mezarlarda bulunma durumlarının her dönem için görsel olarak kolaylıkla fark edilebilmesi amaçlanmıştır.

Geometrik döneme genel olarak bakıldığında; kadınların, mezar buluntusu açısından, erkeklerin mezarlarına oranla daha az çeşit buluntu içeren mezarlara sahip oldukları söylenebilir.

Bir önceki dönemden farklı olarak, Arkaik dönemde, mezar buluntusu olmayan gömülerle karşılaşmıştır. Mezar buluntusu olmayan gömülerin hem kremasyon hem de inhumasyon tekniğinde yapıldığı görülmüş, iki uygulama için de cinsiyetler arasında bir farklılık belirlenmemiştir. Ancak bu dönemde en fazla kullanılan urne formu olarak amphoralara buluntusuz 5 gömü yapılmış olduğu ve bunların 4'ünün kadınlara ait oldukları görülmüştür.

Dönemin geneline bakıldığında ise kadınların erkeklerden daha fazla sıklıkta metal buluntu ile birlikte gömüldükleri belirlenmiştir. Dolayısıyla buluntusuz mezarların dördünün kadınlara ait olduğu bulgusu ile bu dönemde mezar buluntusu açısından en fazla ve çeşitli örneklerle temsil edilen bireylerin de kadın olduğu bulgusu birlikte değerlendirilmelidir. Kadınlar daha çok bronz küpe, iğne, gümüş boncuk ya da kolye ucu ile halhal gibi süs eşyaları ile, iki örneklerle temsil edilen erkek bireyler ise biri demir mızrak ucu diğeri ise demir tekerlek buluntuları gibi, daha çok eylem yansıtan objelerle birlikte gömülmüşlerdir.

İlginç bir başka bulgu da, hem çeşit hem de sayı bakımından en zengin mezar buluntusuna sahip olduğu belirlenmiş olan iki mezarda da, aşık kemiği ile karşılaşmış olmasıdır. Bu iki mezarın da birer kadına ait olması, bu kadınların statülerini gösterebileceği gibi, yalnızca çevrelerinde sevilen ve sayılan bireyler oldukları için zengin buluntular eşliğinde mezara konuldukları şeklinde de yorumlanabilir.

Az sayıda mezarla temsil edilmiş olan Klasik dönemde de mezar buluntusu olmayan 3 mezar belirlenmiş; ancak bu kez, bu mezarların tamamının erkek bireylere

ait olduğu görülmüştür. Bu dönemde yapılmış tüm kadın gömülerinde ise, en az iki tip buluntunun ölüye eşlik ettiği ortaya çıkmıştır. En fazla sayı ve türde mezar buluntusunun ele geçtiği mezarda bu kez bir erkek ve bir kadın bireyin gömülmüş olduğu çoklu gömü belirlenmiştir. Bu dönemde, kadın ve erkek bireylere buluntu açısından benzer nitelikte; ama erkeklere, kadınlara oranla sayıca fazla malzeme bırakılmış olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte cinsiyete özgü bırakılan malzemeler için ise kadınlar lehine sayı çokluğundan bahsetmek mümkündür. Örneğin ağırşak, bronz halka, olpe ve tuzluk gibi formların, yalnızca kadın mezarlarında ölüye eşlik ettiği belirlenmiştir.

Hellenistik dönemde, mezar buluntuları açısından an fazla çeşitliliğin yaşanmış olduğunu söylemek mümkündür. Bu bulguda bu döneme ait mezarların sayıca üstün olması, elbette önemli bir faktör olarak akılda tutulmalıdır. Belirtilmesi gereken bir diğerk önemli nokta, bu çalışma kapsamında değerlendirilmiş olan mezarlar arasında, ilk kez bu dönemde altın buluntularla karşılaşılması olmasıdır. Diğerk dönemlerde de gözlemlendiği gibi, bazı buluntu gruplarında belli bir cinsiyet lehine buluntu sıklığının mevcudiyeti bu dönemde de dikkati çeker. Örneğin erkek mezarlarında bronz, kadın gömülerinde ise gümüş sikke ile daha yoğun sıklıkta karşılaşılmasıdır. Altın küpeler yalnızca kadınlarda, altın yüzükler ise yalnız erkeklerde ele geçmiştir.

Grafik 20'ye bakıldığında (Bknz. Ek B, s. 356) Roma Erken İmparatorluk döneminde, kadınlar ve erkekler açısından değerlendirildiğinde, buluntu bazında büyük bir farklılık gözlemlenmemektedir. Ancak bu dönem için çalışılmış 5 mezarın tümünde cam şişele ele geçmiş olması dikkat çekicidir. Sadece belirli buluntuların belli cinsiyetler için daha fazla tercih edilmiş olduğu söylenebilir. Bu dönemde de Arkaik Dönemde görüldüğü gibi mezar buluntuları açısından kadınlar lehine fazlalıktan bahsedilebilir.

Ölümün maddi kalıntılarının ele geçtiği mezarın oluşturulması ve mezara konma aşamaları buluntular aracılığıyla tekrar yapılandırılabilirken, gömü öncesi pratiklerin ve önceliklerin belirlenebilmesi de, günlük hayatı yansıtan yazılı kaynaklardan ve tiyatro eserlerinden elde edilebilen bilgilerin değerlendirilmesi yoluyla mümkün olabileceği düşünülmüş ve araştırmada da bu fikir doğrultusunda ilerlenmiştir.

Antik dünyanın günlük hayatında ve kültürün hem oluşumu hem de aktarımı sırasında önemli bir yere sahip olduğu kuşku götürmeyen söylenceler ve tiyatro oyunları, çalışmanın son bölümünde ele alınmıştır. Doğu kültüründen esinlenmiş olduğu savunulan Yunan kültüründe kadının aldığı rolün, Yunanistan'ın hemen doğusunda bulunan Anadolu bağlamında ele alınarak yorumlanmış olduğu çalışmalara neredeyse rastlanmamış olması, bu tezin araştırması yapılırken karşılaşılan en temel boşluklardan biridir. Kültürel etkileşim konusunun, kadının yerini aydınlatmada farklı bir yaklaşım içinde değerlendirilebilecek bir potansiyele sahip olup olmadığını söylenceler ve tiyatro oyunları aracılığıyla ortaya koyabilmek, bu çalışmada ele alınmış olan temel sorunlardan biri olmuştur.

Günlük yaşama ilişkin en erken kanıtları sunan tragedyalar içinde en erken örnekleri vermiş olan Aiskhylos'un eserlerinde, genel olarak karşılaşılan itaatkâr kadın tiplmesine uymayan tek kadın karakter, Klyteimnestra'dır. M.Ö: 458'e tarihlendirilen "Oresteia" trilogyasının ilk oyunu olan *Agamemnon*'da Klyteimnestra'nın Argoslu yaşlılardan oluşan koroya karşı kendini kararlı bir şekilde savunduğu görülür. Bu konuşma, bu tarz bir davranışın toplumda asiller arasında var olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak bu oyunda kadınların tutkularıyla şehir devlet kültürüne zarar veren taraf olarak aktarılmaya çalışıldığı söylenebilir.

Aiskhylos'la karşılaştırıldığında; Sophokles'teki karakterlerin, tanrıların kararlarından çok kendi kararları üzerinde söz sahibi olan bireyler olarak sahneye aktarıldıklarını görmek mümkündür. Günümüze ulaşan 7 oyunun 6'sında görülen intihar sahnesi, bu görüşü destekler niteliktedir. Aiskhylos'ta da ölüm vardır, ancak intihar yoktur.

Sophokles, *Aias* adlı oyununda, yaygın inancı savunan ve yöneticiyi dinlemeleri gerektiğini savunarak emirlere baş eğer İsmene ile kendi doğruları doğrultusunda ölümü göze alan Antigone arasında seyirciye bir sorgulama ortamı oluşturmuştur.

Genel olarak Sophokles'in günümüze ulaşmış olan oyunlarına bakıldığında, bu oyun yazarının kadınların özelliklerini iki taraflı, yani iyi ve kötü yanlarıyla, göstermeye çaba sarf ederek, kadını Aiskhylos'tan daha dengeli yansıtmaya çalıştığı söylenebilir.

Bir başka deyişle, Sophokles kadını hem iyi hem de kötü yönlerini ortaya koyarak, yani onu bir “insan” gibi yansıtmayı bilmiştir.

Kadına ilişkin verilerin en yoğun elde edilebildiği antik yazarın, Euripides olduğu kuşku götürmez bir saptamadır. Euripides’in kadınları merkezine aldığı tragedya eseri sayısı, diğer yazarların günümüze ulaşmış olan eserlerinin tamamından fazladır. Bu oyunlardan özellikle de *Elektra* adlı eser, sağladığı veriler açısından benzersizdir.

Elektra adlı oyunda Auturgus, Orestes ve Pylades ile konuşan Elektra’ya kızar ve: “...Dışarda genç erkeklerle birlikte duran bir kadının onuru zedelenir...” diyerek onu uyarır (Morley, 1894 (I), s. 60). Üçüncü bölümde ele alınmış olan bu konuşmada, Yunan kültüründe evli kadınların yabancı erkeklerle konuşmalarının uygun görülmediğini yansıtan bu konuşmasıyla Auturgus’un döneme ilişkin geçerli görünen bir fikri dile getiriyor olma ihtimaline değinilmiştir.

Aslında bu görüş, hala yaygın bir şekilde kabul görmekte ve hatta kadınlar, bugün bile sadece bu nedenle öldürülebilmektedir. Dolayısıyla, antik dönem Atina’ında kadının kapalı kapılar ardında yaşamasının uygun görüldüğü ve erkeğe oranla daha kısıtlı bir hayata sahip olduklarına ilişkin yaygın bakış açısı, düşünüldüğü kadar kapsayıcı olmayabilir. Bugün aynı zorluğu yaşadığı çevre ya da aile baskısı içinde yaşayan kadınlar olduğu kadar, bu koşullar altında yaşamayan kadınların da var olmasından hareketle, o dönem için de aynı durumun geçerli olabileceği akla gelmektedir.

Genel olarak bakıldığında üç tragedya yazarı tarafından yazılmış olan oyunlarda da, en çok ölüye yapılan sunular aracılığıyla ölüyle iletişime geçilebileceğine ilişkin diyaloglarla karşılaşmıştır. Mezar sunuları arasında, diğer sunularla birlikte özellikle de buklelerin, ölüye yakınlığı gösteren ve aileden bireyler arasında, kadın olsun erkek olsun, en fazla bırakılan obje olduğu belirlenmiştir. Oyunlarda karşılaşılan bu yaygın durumun, antik dönemin yaşantısında da geçerli olabileceği düşüncesi, ortaya atılabilecek bir görüş olarak akla gelir.

Ayrıca, Aiskhylos’tan Vergilius’a kadar, betimlenmesinde neredeyse hiç değişiklik yaşanmamış olan ve yas sırasında üzüntüyü göstermek için yapılan yüz

yırtma, saç baş yolma ve göğüs paralama gibi hareketlerin tasvirlerindeki benzerlik, oldukça kemikleşmiş bir ritüel olarak bu eylemlerin varlığını gösteren bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

Yine tragedyaların çoğunda, ölümlerin nasıl gömüldüklerine verilen önemin oldukça büyük olduğu görülmüştür. Sıklıkla işlenen tema, ölünün gömülmeden bırakılması yoluyla onun aşağılanması ve onursuzlaştırılmasına neden olmak istenmesidir. Ölümlerin gömülmeleri sırasında dikkat edilen ve bahsi sıklıkla geçen ölünün süslenerek ölüme hazırlanmasından yine pek çok oyunda bahsediliyor olması, gömülerde ölen kişiye eşlik eden buluntuların bir de bu şekilde değerlendirilebileceği olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte *Çıldırılmış Herakles* adlı oyunda da bahsedildiği gibi, ölünün cenaze töreni için günlük hayatta normalde olduğundan daha süslü olmasının yaşayanlar tarafından fark edilebilecek seviyede olduğuyla da pek çok oyunda karşılaşmıştır. O halde mezar buluntusu olarak ele geçen süs eşyalarının kişinin bir seferde taktığı objeler olmayıp, o kişinin en değerli saydığı objelerin bir arada bulunduğu bir kontekst olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

Bunun yanında, incelenen tragedyalarda, her bir eser içinde ölüme ve ölü gömme geleneklerine ilişkin olarak, durumlara ve koşullara bağlı değişiklik gösterebilen uygulamalarla da karşılaşmış olduğu belirtilmelidir. Buna rağmen, tüm tragedya oyunlarında olmasa bile, tragedya oyunlarında sıklıkla dile getirildiği belirlenen ve yukarıda sıralanan bazı özellikleri de, gömü geleneğinin görece yerleşmiş niteliklerinin yansıması olarak değerlendirmenin yanlış olmayacağı düşünülmektedir. Bu nedenle; bu çalışmayla, oyunlarda sıklıkla vurgulanan uygulamaların ölü gömme uygulamalarının düşünsel bağlamda takip edilebileceği bazı sıralamaları, incelenen eserlerden elde edilmiş olan verilerle ve elbette hayal gücü sınırları çerçevesinde canlandırabilme amacına ulaşmak, mümkün olabilmektedir.

En fazla sayıda eseri günümüze ulaşmış olan Euripides'in *Alkestis* adlı eserinde, daha önce hiç karşılaşılmamış olan ölümü kişileştirerek onu Apollon'la bir diyaloga sokması, günümüze kalan antik dönem sahne sanatları açısından benzersizdir. Burada Euripides'in eleştirmenlerce "usçu" olarak değerlendirilen tavrı, ölümü sorgulayan repliklerinde kendini göstermektedir. Apollon ile Ölüm arasında geçen diyalogda,

Ölüm'ün bir kişinin ölümü ne kadar erken olursa o kadar başarılı olduğu düşüncesine sahip olduğunu kendi ağzıyla ona söyletmek, ölümün insanları en fazla üzen yönünü vurgulaması açısından çok etkileyici bir yöntemdir.

Yine tragedyalardaki ölü gömme uygulamalarının öyle çok sıkı kurallara bağlı olmadıklarını ve mevcut koşullar altında ölünün yıkanması, hazırlanması ya da kalıntıların toplanması aşamasında yapılabilecek herhangi bir değişikliğin, ölen kişinin de isteği dikkate alınarak yapılabildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Komedyalar arasında ise Aristophanes'in *Lysistrata* adlı oyunu, kadının dönemi içine anlaşılmasında önemli katkılar sağlamaktadır. *Lysistrata* adlı karakter, Atina Akropolisine çıkan yöneticiye gösterdiği alaycı tavır ve umursamaz bir tavır takınarak, sahnelerde ilk kez karşılaşılan bir durumun oluşmasına sebebiyet vermiştir. Daha önce tragedyalarda ancak yönetici eşi ya da kral kızı gibi soylu sınıftan kadınların gösterebildiği kendine güvenen kadın karakteri, bu kez halktan bir figür olmuştur. Böylelikle tragedyaları yazan sanatçılardan yaklaşık bir nesil sonra gelen Aristophanes'in halk insanı olarak kadınları sahnede gösterebilmesi, oyun bir komedya eseri olsa bile, oldukça kayda değer bir gelişmedir.

Roma döneminde yazılmış oldukları belirlenen komedya oyunlarında Romalı kadınların sosyal olarak daha görünür bir hale gelmeleri ve ekonomik açıdan eskiye oranla daha özgür hareket edebilmenin tadını çıkarabilecekleri bir özgürleşmenin yansımalarıyla karşılaşmaktadır.

Tragedyalarda takip edilebilen erkeğe karşı kendini savunabilme olgusunun yalnızca soylu kadınlara özgü olduğunu savunmak, yaklaşık 50 yıl sonra ve üstelik aynı sahnede sahnelenen komedya oyunlarında izlenen örneklerle değerlendirildiğinde, çok da doğru görünmemektedir. Bu durumu tragedya yazarlarının konu seçimleri sonucu oyunlarındaki karakterlerin soylu ailelerden seçilmiş olması nedeniyle açıklamak ve aslında kadınların bu süreçte de toplum içinde kendine güvenen ve hakkını savunabilen kadın bireylerin varlığının daha beklenebilir bir durum olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Her tragedya oyununda yerleşik kurallara karşı gelebilen ve kendi istekleri doğrultusunda hareket edebilen, oyun yazarı tarafından bu özellik olumlu ya da olumsuz

bir durum olarak aktarılsa bile, seyircinin bu tip karakterlerle yalnızca tiyatro oyunlarında karşılaştığını savunmak ve gerçek hayatta hiç örneğinin olmaması, çok zorlayıcı bir düşünce olarak görülmektedir.

Son olarak da, kadınların M.Ö. 5. yy'dan Roma dönemine kadar geçen süreçte toplum içinde aldığı yol gerçek anlamda bir arpa boyu olarak değerlendirilebilir. Büyük İskender'in örneğinin Mısır'da Ptolemaioslarda olduğu gibi, belli alanlara güçlü kraliçeler yerleştirmesi sonrasında kadınların yaşamlarının, Hellenistik dönem boyunca (M.Ö. 323-31) Antik Yunan dünyasının belli bölümlerinde daha iyiye gittiğini gösteren bazı dökümental kanıtlar bulunsa da, böylesi bir gelişmenin genel olarak kadınların yaşamlarında nasıl bir etki yarattığı belli değildir. Ancak Aristophanes'in zamanında yaşamış Atinalı kadınların çoğunluğunun günlük yaşamıyla Menander'in zamanında yaşayan kadınların yaşamları arasında öyle pek belirgin bir farklılığın olmadığını söylemek için henüz erkense de, bu ihtimalin araştırılmasının derinleştirilmesiyle konunun aydınlatılması mümkün olacaktır.

Komedy oyunlarına genel olarak bakıldığında, sayıca az olan örneklerde kadınlara ilişkin verilere az da olsa rastlanılabilişken, özellikle son dönemlerde ölü gömme geleneklerine ilişkin neredeyse hiçbir bilgiye ulaşılammıştır. Ancak kadınların sahip olmaya başladıkları savunulan ekonomik özgürlük algısının, mezar buluntularında altın malzeme ile karşılaşılma sıklığındaki artışla karşılığını bulduğunu söylemek mümkündür.

Eleştiriler ve Öneriler

Kadının toplum içindeki rolünün ortaya konulmasına yönelik verilerin günlük hayatın rutininde kullanılan veriler olarak, daha çok insanın o döneme ilişkin düşünce dünyasının ortaya koyulabileceği fikri, bu tezin savunmuş olduğu temel fikirdir. Dolayısıyla bu tezin daha kapsamlı bir değerlendirme sunabilmesi, aslında M.Ö. 1. Binde İran, Mısır, Girit ve Makedonya gibi çevre kültürlerde bu konuda yazılmış tüm antik eserlerin ele alınarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, Anadolu kültürünün oluşum sürecinde kadının sosyal açıdan nasıl bir değişim geçirdiğini anlamak ve ortaya koymak mümkün olabilecektir.

Ancak Anadolu'nun M.Ö. 1. Bini, özellikle de M.Ö. 1. Bini, bu toprakları paylaşan yerli kültürlerin yakın ve uzak çevreleriyle kültürel etkileşimlerinin en yoğun yaşandığı süreç olarak bilinmektedir. Bu nedenle, dönemin sahip olduğu bu yoğunluğun, yukarıda bahsedilen yolu izleme yönteminde zamansal sorunlar çıkarabileceği endişesine neden oldu. Bunun nedeni, her bir kültürün kendi içinde Asur, Babil, Pers, Mısır, Makedonya, Girit, Ege Adaları, Kıbrıs, Kırım ya da Karadeniz kültürleri ile nasıl etkileşim gösterdiğini açıklamamanın, buluntuları teker teker başlıklar halinde ele almakla ortaya çıkarılamayacağı düşüncesidir. Bu uzun soluklu çalışma için, M.Ö. 1. binde Anadolu'nun etnik yapısının şekillenmesinde payı olan bütün kültürlerin teker teker incelenmesi ve bunların her birinin kültürün oluşumundaki hangi süreçte devreye girdiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Böylesi bir çalışmanın da, bu tezden sonra izlenmesi düşünülen çalışma sahası olacağı belirtilmelidir.

Bu çalışmada karşılaşılan en büyük güçlük, araştırma materyali için gerekli örneklem grubunun oluşturulması sırasında yaşanmıştır. Özellikle Anadolu'nun dikkat çekici yapıda, ya da daha doğru bir ifadeyle, görülebilir olmasına önem verilen anıtsal mezarlar, gerçekten de yapılma amaçlarına uygun hizmet etmişler ve tüm soyguncuların dikkatini hem antik dönemde hem de yakın zamanda, günümüzde, çekmeyi başarmışlardır. Bunun sonucunda M.Ö. 1. Bin nekropoller ve tüm buluntularının yapılan yoğun kaçak kazılar nedeniyle eksiksiz değerlendirilmeleri maalesef çoğu kez mümkün olmamıştır.

Ancak asıl sıkıntı, buluntusu yayınlanmış mezarlarla ilgili antropolojik saptamaların neredeyse hiç yapılmamış olmasıdır. Bu çalışmanın bulgularının elde edilmesi sırasında işleyen süreç içinde, antropolojik çalışması dönemsel ve düzenli olarak takip edilebilen tek veri seti, 2013 yılında sonlandırılmış olan Nif (Olumpos) Dağı kazısı çalışmalarından elde edilmiştir. 1980 yılından bu yana taranmış olan tüm Kazı Sonuçları, Araştırma Sonuçları ve Arkeometri Sonuçları Toplantıları yayınları içinde, yalnızca bu yerleşimde düzenli antropolojik verilerin mezar buluntularıyla birlikte yayınlanmış olduğu saptanmıştır.

Bu durumun sebebi, her iki disiplin içinde çalışma yapma fırsatı bulmuş olan herkes için kabul edilebilir basit bir açıklama ile aydınlatılabilir. Buna göre, bu tezin

kapsamı içinde bulunan süreç, özellikle evrimsel problemler üzerinde yoğunlaşmış olan antropoloji disiplini için maalesef ilgi çekici olmaktan oldukça uzak bir zaman aralığındadır. Özellikle yerleşik yaşama geçiş sürecinin aydınlatılmasına yönelik çalışmalara öncelik tanındığı için, sayıca az olan Fizik Antropoloji uzmanlarınca daha geç dönemlere ait iskelet örneklem gruplarının çalışılmasına sıra gelememektedir. Bu nedenle Arkeoloji öğrencilerine temel demografik verilerin tayinine yönelik verilecek lisans veya lisansüstü derslerin programa dâhil edilme gerekliliğinden burada bir kez daha bahsetmek gerekmektedir.

Ölü gömme uygulamasının Anadolu'daki yerel ya da bölgesel değişikliklerinin daha iyi anlaşılabilmesi, ölü gömme geleneğinin görüldüğü diğer yerleşim yerlerinde ele geçen hem arkeolojik hem de antropolojik kalıntılardan faydalanmak sureti ile mümkün olabilecektir. En azından bundan sonra gün ışığına çıkartılacak olan mezarların, bu amaca yönelik olarak toplanması ve ayrıntılı bir şekilde çalışılması temenni edilmektedir.

KAYNAKLAR DİZİNİ

- Akok, M. (1980). Alacahöyük 1979 çalışmaları, *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 81-83.
- Akurgal, E. (1998). *Anadolu kültür tarihi* (pp. 299-309). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Albayrak, A. (2006). Keçiören Caferileri'nde ölüm adetleri ve uygulamaları. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Vol. 11 (2)*, 85-89.
- Alekshin, V. A., Bartel, B., Dolitsky, A. B., Gilman, A., Kohl, P. L., Liversage, D., & Masset, C. (1983). Burial customs as an archaeological source. *Current Anthropology Vol 24 (2)*, 137-149.
- Alekshin, V. A. (1983). On burial customs as an archaeological source: Reply to Malinowski. *Current Anthropology Vol 24 (5)*, 666.
- Alkım B., & Alkım H. (1966). Gedikli (Karahüyük) kazısı birinci ön rapor. *Belleten, Cilt XXX, Sayı 117*, 1-57.
- Akyurt, İ. M. (1998). *M.Ö. 2. Binde Anadolu'da gömme adetleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ardener, S. (Ed.). (1993). Ground rules and social maps for women: An introduction. (pp: 1-30). In *Women and Space*.
- (<http://www.google.com/books>) adresinden elde edilmiştir.
- Ariès, P. (1991). *Batılının ölüm karşısında tavırları* (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: Gece Yayınları.
- Aristophanes, (1912). *Eleven Comedies of Aristophanes*. London: The Athenian Society. (Brigham Young Üniversitesi'nin finansman desteği ile 2011'de Internet Archive kurumsal portalı tarafından dijital ortama aktarılmıştır).
- Ashmead, A. S. (1892). Cremation of cholera corpses. *Science Vol. 20*, 132-133.

- Assmann, J. (2005). *Death and salvation in Ancient Egypt*, Ithaca: Cornell University Press.
- Aybek, S., Öz A. K., & Ekin Meriç, A. (2010). Metropolis 2009 yılı kazı çalışmaları. *XXXII. Kazı Sonuçları Toplantısı (3)*, İstanbul, 166-181.
- Aydın S. (2003). Gömme. In K. Emiroğlu, & S.Aydın (Derleyenler). *Antropoloji Sözlüğü* (pp. 343-344). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,
- Bachofen, J. J. (1997). *Söylence, din ve anaerki*, (Çev. Şarman N.) 1. Basım, İstanbul: Payel Yayınları.
- Baird, D. (2007). Pınarbaşı: Orta Anadolu'da Epi-Paleolitik konak yerinden yerleşik köy yaşamına. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye'de Neolitik Dönem* (pp. 285-312). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Baird, D., Mustafaoğlu, G., & Fairbairn, A. (2016). 2015 yılı Boncuklu Höyük kazısı: Tarımın yayılımı ve Çatalhöyük'ün öncüleri. *XXXVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Edirne, 87-97.
- Bakır, G. (1982). Urla/Klazomenai kazısı 1981 yılı çalışmaları raporu. *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 63-68.
- Bakır, G., & Ersoy, Y. (1998). 1997 yılı Klazomenai çalışmaları. *XX. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Tarsus, 67-71.
- Bakır, G., Ersoy, Y., Hürmüzlü, B., Aytaçlar, N., & Hasdağlı, İ. (1999). 1998 yılı Klazomenai çalışmaları. *XXI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 47-56.
- Bakır, G., Ersoy, Y., Fazlıoğlu, İ., Aytaçlar, N., Hürmüzlü, B., Özbay, F., Sezgin, Y., & Özbilen, G. (2001). "2000 Klazomenai Kazısı", *XXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı-I*, Ankara, Sf: 41-54.
- Bakır, G., Ersoy, Y., Zeren, M., Özbay, F., & Hürmüzlü, B. (2003). 2002 yılı Klazomenai kazısı. *XXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 101-107.
- Bakır, G., Ersoy, Y., Özer, B., Uzun K., & Zeren, M. (2004). 2003 yılı Klazomenai kazısı. *XXVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 1-3.

- Bar-Josef ,O., Vandermeersch, B., Arensburg, B., Goldberg, P., Laville, H., Meignen, L., Rak, Y., Tchernov E., & Tillier., A.-M. (1986). New data on the origin of modern man in the Levant. *Current Anthropology Vol. 27 (1)*, 63-64.
- Bar-Josef, O. ve diğ. (1992). The excavations in Kebara Cave, Mt. Carmel (and comments and replies). *Current Anthropology Vol. 33 (5)*, 497-550.
- Bar-Josef O. (1980). Prehistory of Levant. *Annual Rewiew of Anthropology Vol. 9*, 101-133.
- (2002). The Upper Paleolithic revolution. *Annual Review of Anthropology Vol. 31*, 363-393.
- Barrett, J. C. (2004). The living, the dead and the ancestors: Neolithic and Early Bronze Age mortuary practises. In R. W. Preucel & I.Hodder (Eds.), *Contemporary Archaeology In Theory-A Reader* (pp. 394-412). UK: Blackwell Publishing.
- Barthold, W. (1948). Türklerde ve Moğollarda defin merasimi meselesine dair (Rusçadan çeviren: İnan A.) *Belleten Cilt XI, Sayı 43*, 515-539. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Başaran S., Karwiese, S., Brückner, H., Kurap, G., Mergen, B., & Dan-Cristina, A. (2017). “Ainos 2016 Yılı Çalışmaları”. *XXXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (3)*, Ankara, 35-41.
- Başaran S. (1998). Enez (Ainos) 1996 yılı kazı ve onarım çalışmaları. *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 593-624.
- (2008). Parion 2007. *XXX. Kazı Sonuçları Toplantısı(3)*, Ankara, 53-66.
- Başaran, C. (2010). Parion 2009 yılı kazı ve restorasyon çalışmaları. *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, İstanbul, 283-285
- Başaran, C., Keleş, V., Kasapoğlu, H., Ful Ş. D., & Ergürer, H. E. (2011). Parion 2010 kazı ve restorasyon çalışmaları. *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Malatya, 20-23.

- (2012). Parion 2011 kazı ve restorasyon çalışmaları. *XXXIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çorum, 347-353.
- Başaran, C., Keleş, V., Kasapoğlu, H., Ful Ş. D., & Ergürer, H. E. (2013). Parion 2012 kazı ve restorasyon çalışmaları. *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (3)*, Malatya, 398-399.
- Bauman, Z. (2000). *Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri* (Çev. Demirdöven N.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayburtluoğlu, C. (1987). 1986 yılı Arykanda kazısı raporu. *IX. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 127-146.
- Bekki, S. (2004). Türk halk anlatılarında ölüm ruhu motifi. *Milli Folklor Dergisi Yıl 16, Vol 8, Sayı 62*, 53-67.
- Belfer-Cohen, A., & Hovers, E. (1992). In the eye of the beholder: Mousterian and Natufian burials in the Levant. *Current Anthropology Vol. 33 (4)*, 463-471.
- Belli, O. (2002). 2000 yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolü kazısı. *XXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 351-364.
- Belli, O., & Tozkoparan, M. (2003). 2002 yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolü kazısı. *XXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 265-274.
- Bendann, E. (1974). *Death customs - An analytical study of burial rites* (pp: 1-18). NY: Gale Research Company.
- Bernat, J. L., Culver C. M., & Gert, B. (1982). Defining death in theory and practice. *The Hastings Center Report, Vol. 12 (1)*, 5-9.
- Bıçakçı, E., Altınbilek Algül, Ç., Balcı S., & Godon, M. (2007). Tepecik-Çiftlik. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye’de Neolitik Dönem* (pp. 237-254). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Bıçakçı, E. (2011). Tepecik Çiftlik kazısı 2010 yılı çalışmaları. *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Malatya, 69-80.

- Binford, L. R. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, Vol. 28 (2), 217-225.
- (1963). An analysis of cremations from three Michigan sites. *Wisconsin Archaeologist* Vol.44 (2): 98-110.
- (1972). *An archaeological perspective* (pp: 208-243). New York: Seminar Press,
- Binford, S. R. (1968). A structural comparison of disposal of the dead in The Mousterian and The Upper Paleolithic. *Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 24 (2), 139-154.
- Bilgen, N. A. (2002). 2001 Yılı Çavlum Köyü mezarlık kazısı. *XXIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 389-396.
- Bilgi, Ö. (1982). 1981 dönemi İkiztepe kazıları. *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 49-54.
- (1984). İkiztepe kazılarının 1983 dönemi sonuçları. *VI. Kazı Sonuçları Toplantısı*, İzmir, 55-64.
- (1987). İkiztepe kazılarının 1986 dönemi sonuçları. *IX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 169-180.
- Bond, J. M. (1996). Burnt offerings: Animal Bone in Anglo-Saxon cremations. *World Archaeology* Vol.28 (1), 76-88.
- Bonnard, A. (2006). *İnsan ve tragedya* (Çev. Atan Y.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Boyce, M. (1988). The religion of Cyrus The Great. In A. Khurt, & Heleen Sanchisi (Eds.), *Achaemenid History III - Method and Theory* (pp.:15-31). Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop. Weerdenburg, Leiden, 1982, *A History of Zoroastrianism*, Vol. 2., Leiden/Köln, E.J. Brill.
- Boysal, Y. (1985). 1984 yılı Stratonikeia kazısı. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 519-522.

- Brill, E. J. (1969). *Historia Religionum-Handbook for the history of religions Vol.I Religions of the Past* (Ed by C. J. Bleeker and Geo Widengren), Netherlands: Leiden.
- Brothwell, D. R. (1981). *Digging up bones*. London: Oxford Universty Press.
- Brown, J. K. (1982). Cross-cultural perspectives on middle aged woman. *Current Anthropology Vol. 23 (2)*, 143-156.
- Buluç, S. (1993). Anadolu'da kremasyon -Ölü yakma- geleneği. *1992 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları*, Ankara: Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 83-95.
- Burkert, W. (2012). *Yunan kültüründe Yakındoğu etkileri* (Çev. Yavuz M. F.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Cahill, N. D. (1984). Taş Kule: A tomb near Eski Foça, Turkey. *II. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 144-146.
- Callister, L. C., & Khalaf, I. (2010). Spirituality in childbearing women. *The Journal of Perinatal Education, Vol.19(2)*, 16-24.
- Campbell, L. (1896). *Sophocles-The seven plays in English verse* (Tr. by Campbell L.), Albemarle St., London: John Murray.
- Can, Ş. (1997). *Klasik Yunan mitolojisi*. 4. Basım, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Caneva, I. (2007). Mersin-Yumuktepe: Son veriler ışığında MÖ Yedinci Binyıla yeni bir bakış. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye'de Neolitik Dönem* (pp. 203-216). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Caneva, I., & Köroğlu, G. (2011). Excavations at Mersin Yumuktepe: The 2009-2010 seasons. *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (3)*, Malatya, 217-219.
- Cantarella, E. (1987). *Pandora's daughters-The role & status of women in Greek and Roman antiquity* (Tr. by Fant M. B.). London: The Johns Hopkins University Press.

- Cauvin, J., Aurenche, O., Cauvin, M. C., & Balkan Atlı, N. (2007). Cafer Höyük: Çanak çömleksiz Neolitik döneme ait bir yerleşme. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye’de Neolitik Dönem* (pp. 99-114). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Chagnon, N. A. (1992). *Yanomamö-The last days of Eden*, USA: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Chase, P. G., & Dibble, H. L. (1987). Middle Paleolithic symbolism: A review of current evidence and interpretations. *Journal of Anthropological Archaeology* Vol. 6, 263-296.
- Chavalas, M. W. (Ed.). (2014). *Women in the ancient Near East*. London: Routledge.
- Childe, V. G. (1945). Directional changes in funerary practices during 50.000 years. *Man* Vol. 45 (Jan.-Feb.), 13-19.
- Christenson, D. (2015). *Hysterical laughter- Four ancient comedies about women*. New York: Oxford University Press.
- Clairmont, C. W. (1970). *Grave stone and epigram- Greek memorials from the Archaic and Classical Period*, West Germany: Philipp von Zabern.
- Clark, C. A. (2009). To kneel or not to kneel- Gendered nonverbal behavior in Greek ritual. *Journal of Religion & Society*, Supplement Series 5, The Kripke Center.
- Clews Parsons, E. (1906). The religious dedication of women. *American Journal of Sociology*, Vol. 11 (5), 610-622.
- Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief-Compassionate cannibalism in an Amazonian society*, USA: University of Texas Press. (<http://googlebooks.com/> adresinden elde edildi).
- Creel, D. (1989). A primary cremation at the NAN Ranch ruin, with comparative data on other cremations in the Mimbres Area, New Mexico. *Journal of Field Archaeology* Vol 16 (3), 309-329.

- Crown, P. L., & Fish S. K. (1996). Gender and status in the Hohokam Pre-Classic to Classic transition. *American Anthropologist, New Series, Vol. 98 (4)*, 803-817.
- Cullen, T., & Cook, D. C. (1991). Session III C: Prehistoric Mediterranean I. *American Journal of Archaeology, Vol 95*, 305.
- Çambel H., Braidwood R. T., & Özdoğan, M. (1982). Çayönü kazısı 1981 yılı çalışmaları. *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 9-24.
- Çambel, H., Braidwood, R.. T., Özdoğan M., & Schirmer, W. (1986). 1985 yılı Çayönü kazısı. *VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 51-66.
- Çavuşoğlu, R., Biber, H., & Başar, F. (2008). 2004-2007 yılları Van Kalecik kazıları. *XXX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 269-276.
- Çevik, N. (2000). *Urartu kaya mezarları ve ölü gömme gelenekleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çıblak, N. (2002). Anadolu'da ölüm sonrası mezarlıklar çevresinde oluşan inanç ve pratikler. *Türk Kültürü; Y. XL, S.474*, 605-614.
- Çilingiroğlu, A. (1985). Van Dilkaya Höyüğü 1984 kazıları. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 153-154.
- (2012). Dilkaya Höyüğü. In A. Çilingiroğlu, Z. Mercangöz, G. Polat (Eds.), *Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları* (ss. 78-94). İzmir: Arkadaş Matbaacılık.
- Çimen, Ü. (2011). *Eski Yunan dramalarında anaerkil izler*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Davies, J. (2001). *Death, burial and rebirth in the religions of antiquity*. New York: Routledge Press.
- Davies, D. J. (1997). *Death, ritual and belief* (pp. 24-27). London: Cassell Wellington House.
- (2005). *A brief history of death*. New York: Blackwell Publishing.

- Davies, D. J., & Mates, L. H. (Eds.). (2005). *Encyclopedia of cremation*. Burlington, USA: Ashgate Publishing Company.
- Davis, R. H. (1988). Cremation and liberation: The revision of a Hindu ritual. *History of Religions*, Vol. 28 (1), 37-53.
- Dean-Jones, L. (2001). *Women's bodies in Classical Greek science*. Oxford: Clarendon Press.
- Deniz, E. (1986). Kazılardan elde edilen yanmış kemikler üzerinde arkeobiyolojik incelemeler. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı* (2), Ankara, 119- 123.
- Dennie, G. M. (2003). Flames of race, ashes of death: Re-inventing cremation in Johannesburg, 1910-1945. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 29 (1), 177-192.
- Derin, Z. (1993). *Demir Çağ'da Doğu Anadolu'da ölü gömme gelenekleri*. (Yayınlanmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi, İzmir:
- Derin, Z., & Özkan, T. (1999). Ulucak Höyük mezarlığı. *Kemalpaşa Kültür ve Çevre Sempozyumu- Bildiriler*, Kemalpaşa-İzmir, 113- 129.
- DeVries, K. (1985). Gordion 1984. *III. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 261.
- Dibble, H. L., & Chase, P. G. (1993). On Mousterian and Natufian burials in the Levant. *Current Anthropology* Vol 34 (2), 170-172.
- Dolukhanov, P. (1998). *Eski Ortadoğu'da çevre ve etnik yapı*, (Çev. Aydın S.). Ankara: İmge Yayınevi.
- Donnelly Carney, E. (1996). Alexander and Persian women. *The American Journal of Philology*, Vol. 117 (4), 563-583.
- Dörtlük, K. (1988). Elmalı Bayındır Tümülüsleri kurtarma kazıları. *X. Kazı Sonuçları Toplantısı* (1), Ankara, 171-175.
- Dubisch, J. (1989). Death and social change in Greece. *Anthropological Quarterly*, Vol. 62 (4), 189-200.

- Dunbabin, T. J. (1948). *The Western Greeks*. London: The Clarendon Press.
- Durnagölü, S. (2009). *Belentepe Mevkii'ndeki Hellenistik dönem mezarlar* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Dusenbery, E.B. (1988). *Samothrace: The Nekropoleis-. The nekropoleis and catalogues of burials*. New Jersey: Princeton.
- Dusinberre, E. R. M. (2017). *Empire, authority, and autonomy in Achamenid Anatolia*, UK: Cambridge University Press.
- Ebrey, P. (1990). Cremation in Sung China. *The American Historical Review*, Vol. 95 (2), 406-428.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı* (Çev. Kılıçbay M. A.). Ankara: Gece Yayınları.
- (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi - Taş devrinden Eleusis Mysteria'larına* Cilt I (Çev. Berktaş A.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Emiroğlu, K. (2003). Ölüm. In K. Emiroğlu, & S.Aydın (Eds.), *Antropoloji Sözlüğü* (pp: 657-659). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Engin, A., Özgen, E.Zenginkoşan, O., Ay Şafak, F. & Bozkurt, A. (2014). Oylum Höyük, 2013. XXXVI. *Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Gaziantep, 235-254.
- Erdal, Ö. D., Eroğlu, S., Erdal, Y. S., & Büyükkarakaya, A. (2002). Şaşal/İzmir iskelet topluluğunun paleopatolojik ve demografik analizi. *XVIII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1-15.
- Erhat A. (2011). *Sophokles-Elektra* (Çev. Erhat A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erhat, A., & Eyuboğlu, S. (2000). *Aiskhylos- Zincire vurulmuş Prometheus* (Çev. Erhat A., & Eyuboğlu S.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Erichsen, H. (1887). *The cremation of the dead*. Detroit: D.O. Haynes Company.
- Erkanal, A. (1986). Panaztepe kazısının 1985 yılı sonuçları. *VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 253-261.

- (1987). Panaztepe kazısının 1986 yılı sonuçları. *IX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 345-347.
- Erkanal, H. (1984). 1983 Girnavaz kazıları. *VI. Kazı Sonuçları Toplantısı*, İzmir, 121-136.
- Erkanal, H., & Özkan, T. (1997). 1996 Bakla Tepe kazıları. *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 399-417.
- Erzen, A., & Başaran, S. (1991). Enez (Ainos) kazısı, 1990 yılı çalışmaları. *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çanakkale, 53-68.
- Esin, U. (1981). 1980 yılı Değirmen-tepe (Malatya) kazısı sonuçları. *III. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 39-41.
- (1982). Değirmen-tepe (Malatya) kazısı 1981 yılı sonuçları. *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 39-48.
- Esin, U., & Harmankaya, S. (1985). 1984 Değirmen-tepe (Malatya) kurtarma kazısı. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 53-86.
- (2007). Aşıklı Höyük. In M. Özdoğan, & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye’de Neolitik Dönem* (pp. 255-272). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları,
- Eyüboğlu, S., & Cimcoz, M. A. (2002). *Eflatun - Devlet*, IV. Basım, (Çev. S. Eyüboğlu & Cimcoz, M. A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S., & Erhat, A. (2011). *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve diğer oyunlar, Aristophanes*, III. Baskı, (Çev. Eyüboğlu S., & Erhat A.). İstanbul: Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi XLIV, Türkiye İş Bankası Yayınları,.
- Fahlander F., & Oestigaard T. (Eds.). (2008). The materiality of death: Bodies, burials, beliefs. In *BAR Int Series 1768, The Materiality of Death-Bodies, Burials, Beliefs*. Oxford: Butler & Tanner.
- Fairgrieve, S. I. (2008). *Forensic cremation-recovery and analysis*, New York: CRC Press.

- Fidler, F. G. (1930). *Cremation*. London: Williams & Norgate Ltd.
- Fison, L. (1881). Notes on Fijian burial customs. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 10, 137-149.
- Flood, J. (2006). *The original Australians: Story of the aboriginal people* (pp.: 49-183). Australia: Allen & Unwin,
- Förlag, P. Å. (1998). *A private place: Death in prehistoric Greece*. Studies in Mediterranean Archaeology Vol. CXXV, Sweden.
- Frazer, J. (1886). On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 15, 63-104.
- (1992a). *Altın dal-Dinin ve folklorun kökleri*, Cilt 1 (Çev. Doğan M. H.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- (1992b). *Altın dal-Dinin ve folklorun kökleri*, Cilt 2 (Çev. Doğan M. H.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Gargett, R. H. (1989). Grave shortcomings: The evidence for Neanderthal burial. *Current Anthropology* 30, 157-190.
- Garland, R. (1985). *The Greek way of death*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Garrison, W. (1978). *Strange facts about death*. Nashville, USA: Parthenon Press.
- Gates, C. W. (2003). *Ancient Cities*. London: Routledge.
- Gejvall, N. G. (1963). Cremations. In D. Brothwell, & E. Higgs (Eds.), *Science In Archaeology* (pp: 379-390). Bristol: Thames and Hudson,
- Genç, E. (2017). Doğanpınar Barajı Tilbaşar Höyük 2016 yılı kazısı. *XXXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 159-165.
- Giacobini, G. (2007). Richness and diversity of burial rituals in the Upper Paleolithic. *Diogenes* Vol. 214, 19-39.

- Gillon, H. (1969). Letter from Jerusalem: Defining death anew. *Science News*, Vol. 95 (2), 50.
- Goff, B. (2004). *Citizen Bacchae: Women's ritual practice in ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Golden, M. (1990). *Children and childhood in Classical Athens*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Goring-Morris, A. N. (2005). Life, death and the emergence of differential status in the Near Eastern Neolithic: Evidence from Kfar Hahores, Lower Galilee, Israel", In J. Clarke (Ed.), *Archaeological Perspectives on the Transmission and Transformation of Culture in the Eastern Mediterranean* (pp. 89-107). Oxford: Oxbow Books.
- Gould, J. (1980) Law, custom and myth: Aspects of the social position of women in Classical Athens. *Journal of Hellenistic Studies* Vol. 100, 38-59.
- Gökçöl, T. (1998). *Ksenophon-Anabasis*, (Çev. Gökçöl T.). 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Gözlük, P., Yılmaz, H., Yiğit, A., Açikkol, A., & Sevim, A. (2002). Hakkari Erken Demir Çağı iskeletlerinin paleoantropolojik açıdan incelenmesi. *XVIII. Arkeometri Araştırmaları Toplantısı*, Ankara, 31-41.
- Grant, M. (1988) *The ancient Mediterranean* (pp.: 3-35). UK: Meridian Printing.
- Greene, D., & Lattimore, R. (1953). *The complete Greek tragedies-Aeschylus* (Tr.by Greene D., & Lattimore R.), USA: The University of Chicago Press.
- Greenewalt, C. H. Jr. (1981). Sart'ta 1980'de yapılan arkeolojik araştırma. *III. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 67-68.
- Gruber, J. W. (1971). Patterning in death in a Late Prehistoric village in Pennsylvania. *American Antiquity*, Vol. 36 (1), 64-76.

- Graeme Grieve, L. C. (1898). *Death and burial in Attic tragedy Part -1 Death and dead* (Dissertation in the Faculty of Philosophy). New York: Columbia University. googlebooks.com adresinden indirildi.
- Gualtieri, M., & Becker, M. J. (1982). Cremation among the Lucanians. *American Journal of Archaeology Vol 86 (4)*, 475-481.
- Gunter, A. C. (1991). The Bronze Age. In E. L. Kohler (Ed.), *Gordion Excavations Final Reports III University Museum Monograph 73*. Philadelphia: The University Museum of Archaeology and Anthropology University of Pennsylvania.
- Gülçur, S., & Çaylı, P. (2009). Güvercinkayası 2008 yılı kazısı. *XXXI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Denizli, 357-379.
- Güleç, E. (1986a). Klazomenai iskeletlerinin antropolojik ve demografik incelenmesi. *I. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 131-132.
- (1986b). Van Dilkaya iskeletlerinin paleoantropolojik açıdan incelenmesi. *IV. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 369-372.
- Günel, S. (2014). Çine-Tepecik 2013 yılı kazıları. *XXXVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Gaziantep, 287-301.
- Hallam Elizabeth & Hockey Jenny, 2001, *Death, Memory and Material Culture*, New York: Berg Press Company.
- Harmankaya, S. (1982). Pendik kazısı 1981. *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 25-30.
- Harrold, F. B. (1980). A comparative analysis of Euroasian Paleolithic burials. *World Archaeology Vol 12 (2)*, 195-211.
- Häusler, A. (1983). On burial customs as an archaeological source. *Current Anthropology Vol. 24(3)*, 404-405.
- Heller, J. L. (1932). Burial customs of the Romans. *The Classical Weekly Vol. 25 No. 24*, 193-197.

- Henderson, J. (1991). Women and the Athenian dramatic festivals. *Transactions of the American Philological Association* (1974-) Vol. 121, 133-147.
- Hills, C. (1999). Spong Hill and the adventus Saxonum. In C. E. Karkou, K. M. Wickham-Crowley, & B. K. Young (Eds.) *Spaces of the Living and the Dead* (pp. 15-26). Oxford: Oxbow.
- Hodder, I. (Ed.). (1982). *Symbolic and Structural Archaeology*. London: Cambridge University Press.
- (2005). Socialization and feasting at Çatalhöyük: A response to Adams", *American Antiquity*, Vol. 70 (1), 189-191.
- (2006). *Çatalhöyük-Leoparın Öyküsü* (Çev. Şendil D.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2007). Çatalhöyük: Yeni Çalışmalar. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye'de Neolitik Dönem* (pp. 313-330). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Hohmann, J. W. (2001). A study of Sinagua mortuary practices and their implications. In D. R. Mitchell & J. L. Brunson-Hadley (Eds.), *Ancient Burial Practices in the American Southwest: Archaeology, Physical Anthropology, and Native American Perspectives* (pp: 97-122). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hope, V. (2001). Inscription and sculpture: The construction of identity in the military tombstones of Roman Mainz. In G. J. Oliver (Ed.), *The Epigraphy of Death-Studies in the History of Greece and Rome* (pp. 155-181). Liverpool: Liverpool University Press.
- Houby-Nielsen, S. (2000). Child burials in ancient Athens. In J. Sofaer (Ed.), *Children & Material Culture* (pp: 151- 166). USA: Routledge
- Hrdlička, A. (1926). The people of the main American cultures. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 65 (3), 157-160.

- Ide, A. F. (1982). *Woman in the ancient Near East*. USA: Ide House.
- Ilan, D. (2002). Mortuary practices in Early Bronze Age Canaan”, *Near Eastern Archaeology*, Vol. 65 (2), 92-104.
- Iregren, E. (1995). Why animal bones in human graves – An attempt to interpret animals present in Iron Age cremations in Sweden. In E. Smits, E. Iregren, & A. G. Drusini (Eds.), *Proceedings of the Symposium Cremation Studies in Archaeology* (pp: 9-27). Amsterdam: Logos Edizioni.
- Iserson, K. V. (1994). *Death to dust* (pp: 236-241). Tucson: Galen Press.
- Işık, F., (2001). Patara 2000. XXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1), Ankara, 397-412.
- Işın, M. A., & Özdoğan, A. (1999). Harekattepe Tümülüsü. XXI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1), Ankara, 335-338.
- İdil, V. (1993). Nysa kazısı 1992 yılı çalışmaları. XV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2), Ankara, 245-255.
- İndirkaş, Z. (2005). Hesiodos’tan Goethe’ye Prometheus mitologemi. *İstanbul Üniversitesi Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölüm Dergisi*, Sayı 7, 103-120.
- James, E. O. (1928). Cremation and the preservation of the dead in North America. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 30 (2), 214-242.
- Jamieson, R. W. (1995). Material culture and social death: African-American burial practices. *Historical Archaeology*, Vol. 29 (4), 39-58.
- Johnston, I. (2016), *Oresteia by Aeschylus* (Tr. by Johnston I.). http://abs.kafkas.edu.tr/upload/225/The_Orestia.pdf adresinden 30 Mayıs 2016 tarihinde elde edildi.
- Just, R. (1991), *Women in Athenian law and life*. London: Routledge
- Kabataş, F. (2006). *Rize Ve Çevresindeki Yaygın Halk İnanışları* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.

- Kalaycı Durdu, B. (2002). Afyon'da ölümle ilgili adet ve inanmalar üzerine bir değerlendirme. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları* 1999-, Ankara: Ceypa Matbaacılık, pp: 64-102.
- Karwiese, S. (1985). 1984 yılında Efes'de yapılan Avusturya kazı ve onarım çalışmaları. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 333-337.
- Katz, M. A. (2000). Sappho and her sisters: Women in ancient Greece. *Signs*, Vol. 25 (2), 505-531
- Kaufmann, S.R., & Morgan, L. M. (2005). Anthropology of the beginnings and ends of life. *Annual Reviews of Anthropology*, Vol. 34, (317-341).
- Kaufmann, D. T. (1967). *Dictionary of religious terms*. Westwood, New Jersey: Fleming H. Revell Company.
- Kearl, M. C. (1989). *Endings– A sociology of death and dying*. New York: Oxford University Press.
- Keleş, V., Ergürer, H. E., Kasapoğlu, H., Çelikbaş, E., Yılmaz, A., Oyarçin, K., Kasapoğlu, B. E., Yılmaz, M. D., & Akkaş, İ. (2017). Parion 2016 sezonu kazı ve restorasyon çalışmaları. *XXXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 183-185.
- Kepinski Christine ve Mehmet Önal, 2007, “Tilbe Shar 2006: New Evidence from Early and Bronze Age”, *XXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı- I*, Kocaeli, Sf.: 193-206.
- Kerrigan Michael, 2017, *Ölümün Tarihi*, (Çev. Sibel Erduman), İstanbul: Paris Yayınları.
- Kitto, H.D.F. (1961). *Greek tragedy- A literary study*, Essex : Methuen & Co Ltd.
- Kızıl A. (1996). Beçin Hellenistik dönem oda mezarı. *VI, Müze Kurtarma Kazıları Semineri*, (24-26 Nisan 1995 Didim), Ankara, 255-272.
- Kızıl A., & Doğan, T. (2014). Euromos 2013 yılı çalışmaları. *XXXVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Gaziantep, 401-424.

- Koojimans, L. P. L. (1989). On the evidence for Neanderthal burial. *Current Anthropology* 30, 322-323.
- Korfmann, M. O. (2005). 2004 yılı Troia kazı sonuçları. *XXVII. Kazı Sonuçları Toplantısı* (2), Antalya, 161-165.
- Kosmopoulou, A. (2001). 'Working women': Female professionals on Classical Attic gravestones. *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 96, 281-319.
- Kott, J. (2006). *Antik tragedyalar ve çağdaş yorumları* (Çev. Selen A.). Tiyatro /Kültür Dizisi No: 72, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.
- Kozbe, G. (2009). Kavuşan Höyük kazısı. *XXXI. Kazı Sonuçları Toplantısı* (4), Denizli, 173-196.
- (2012). Kavuşan Höyük. In A. Çilingiroğlu, Z. Mercangöz, & G.Polat (Eds.), *Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları* (pp. 116-135). İzmir: Arkadaş Matbaacılık.
- Kroeber, A. L. (1927). Disposal of the dead. *American Anthropologist New Series* Vol. 29 (3), 308-315.
- Krogman, W. M., & İşcan, M. Y. (1986). *The human skeleton in forensic medicine*. Springfield: Charles C Thomas Publishers.
- La Fontaine, S. H. (1914). Taveta customs and beliefs in connection with religion, burial and disease. *Journal of the Royal African Society* Vol. 13 No. 52, 385-394.
- Lesko, B. S. (Ed.). (1989). *Women's earliest records: From ancient Egypt and Western Asia*. Brown Judaic Studies: No. 166, USA: Brown University.
- Levy, J. E. (1989). Archaeological perspectives on death ritual: Thoughts from Northwest Europe. *Anthropological Quarterly*, Vol. 62 (4), 155-161.
- Lieberman, D. E., & Shea, J. J. (1994). Behavioral differences between Archaic and Modern humans in the Levantine Mousterian. *American Anthropologist- New Series*, Vol. 96 (2), 300-332.

- Lightman, M., & Lightman, B. (2008). *A to Z of ancient Greek and Roman women*. (Revised Edition), New York: Infobase Publishing.
- Liston, M. A., & Papadopoulos, J. K. (2004). The "rich Athenian lady" was pregnant: The anthropology of a Geometric tomb. *Hesperia*, Vol. 73 (1), 7-38.
- Mackenzie, D. A. (1996). *Pre-Columbian America-myths & legends* (pp.: 143-165). London: Random House UK Ltd.,
- Mackie, C. J. (1998). Achilles in fire. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 48 (2), 329-338.
- Macleod, W. C. (1929). On Californian mortuaries. *American Anthropologist New Series Vol. 31 (4)*, 772-776.
- Macqueen, J. G. (2009). *Hititler ve Hitit Çağı'nda Anadolu*, (Çev. Davutoğlu E.). 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Mainfort, R. C. (1985). Wealth, space, and status in a historic Indian cemetery. *American Antiquity Vol. 50 (3)*, 555-579.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, bilim ve din* (Çeviren Saadet Özkal), 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, T. (1983). More on burial customs as an archaeological source. *Current Anthropology Vol. 24(4)*, 525-526.
- Margariti, K. (2010). *The death of the maiden in classical Athens* (Yayınlanmamış doktora tezi). University of Thessaly, Department of History, Archaeology, and Social Anthropology (IAKA), Volos.
- Mathews, R. H. (1909). Some burial customs of the Australian Aborigines. *Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 48 (192)*, 313-318.
- Matney, T., Macginnis, J. & Wiche, D. (2011). Thirteenth preliminary report on excavations at Ziyaret Tepe (Diyarbakır Province), 2010 season”, *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (4)*, Malatya, 239-240.

- Mitchell, D.R., & Brunson-Hadley, J. L. (2001). An evaluation of Classic Period Hohokam burials and society: Chiefs, priests, or acephalous complexity?, In D. R. Mitchell, & J. L. Brunson-Hadley (Eds.), *Ancient Burial Practices in the American Southwest: Archaeology, Physical Anthropology, and Native American Perspectives* (pp: 45-67). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Miyake, Y. (2009). 2008 yılı Diyarbakır ili, Salat Camii yanı kazısı. *XXXI. Kazı Sonuçları Toplantısı* (2), Denizli, 435-439.
- Mizoguchi, K. (1993). Time in the reproduction of mortuary practices. *World Archaeology Vol. 25* (2), 223-235.
- Momanyi, C. (2002). The history of The Watevata: The hidden reality. *Fabula Vol. 43* (1-2), 55-63.
- Morris, I. (1996). *Death-ritual and social structure in Classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, H. (1894), *The plays of Euripides (B.C. 455 to B.C. 408)*, (Tr. by Morley H.). London : George Routledge and Sons.
- Murray, M. A. (1956). Burial customs and beliefs in the hereafter in predynastic Egypt. *The Journal of Egyptian Archaeology Vol. 42*, 86-96.
- Musgrave, J. H. (1990). Dust and damn'd oblivion: A study of cremation in ancient Greece. *British School of Athens Vol. 85*, 271- 307.
- Mylonas G. G. E. (1948). Homeric and Mycenaean burial customs. *American Journal of Archaeology* 52, 56–81.
- Newall, V. (1985). Folklore and cremation. *Folklore Vol. 96* (2), 139-155.
- Nock, A. D. (1932). Cremation and burial in the Roman Empire. *The Harvard Theological Review Vol. 25*(4), :321-359.
- Nuttall, Z. (1926). The Aztecs and their predecessors in the Valley of Mexico. *Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 65* (4), 245-255.

- Oliver, G. J. (2001). Athenian funerary monuments: Style, grandeur, and cost. In G. J. Oliver (Ed.), *The epigraphy of death-studies in the history of Greece and Rome* (pp. 59-78). Liverpool: Liverpool University Press,
- Osborne, R. (1993) Women and sacrifice in classical Greece”, *The Classical Quarterly, New Series, Vol. 43 (2)*, 392-405.
- O’Shea, J. M. (1984). *Mortuary variability-An archaeological investigation*. Orlando, Florida: Academic Press.
- Ökmen, M. (1991). *Herodotos-Herodot Tarihi*, (Çev. Ökmen M.), 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Örnek, S. V. (1988). *100 Soruda ilkelde din, büyü, sanat, efsane*. 2. Basım, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- (1971). *Anadolu folklorunda ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 218.
- Ötüken, Y. S. (2005). 2004 yılı Aziz Nikolaos Kilisesi kazısı ve duvar resimlerini belgeleme, koruma-onarım çalışmaları, *XXVII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Antalya, 297-312.
- Özbal, R., Gerritsen, F., Erdalkıran, M., & Özbal, H. (2014). 2013 Yılı Barcın Höyük kazıları. *XXXVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Gaziantep, 615-631.
- Özbek, M. (2004). *Çayönü’nde insan* (pp. 18-19). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- (2005). Neolitik toplumlarda baş veya tüm vücudu alçılama geleneği. *TÜBA-AR, Vol. 8*, 127-136.
- (2009a). Remodeled human skulls in Köşk Höyük (Neolithic age, Anatolia): a new appraisal in view of recent discoveries. *Journal of Archaeological Science Vol. 36*, 378-386.
- (2009b). Köşk Höyük (Niğde) neolitik köyünde kil sıvalı insan başları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Vol. 26 (1)*, 145-162.

- Özcan, N. (2000). *Eflatun – Sokrates'in savunması*, IV. Basım, (Çev. Özcan N.). İstanbul: Şule Yayınları.
- Özdoğan, M., Özdoğan, A., Bar-Yosef, D. & Van Zeist, W. (1993). Çayönü kazısı ve Güneydoğu Anadolu karma projesi: 30 Yıllık genel bir değerlendirme, XV. *Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 103-122.
- Özdoğan Erim, A. (2007). Çayönü. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye'de Neolitik Dönem* (pp. 57-98). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özer, E. (2017). Aizanoi 2016 sezonu. XXXIX. *Kazı Sonuçları Sempozyumu (3)*, Bursa, 209-212.
- Özfırat, A. (2001). 2000 yılı Hakkari kazıları. XXIII. *Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 297-306.
- Özgen, E. (1989). Oylum Höyük 1988. XI. *Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Antalya, 203-210.
- Özgen, E., Engin, A., Uysal, B., & Ay Şafak, F. (2010). Oylum Höyük, 2009. XXXII. *Kazı Sonuçları Toplantısı (3)*, İstanbul, 56-59.
- Özgüç, T. (1948). *Ön tarihte Anadolu'da ölü gömme adetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- (1986). 1985 yılında yapılmış olan Samsat kazılarının sonuçları. VIII. *Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 297-304.
- Özgünel, C., Takaoğlu, T., Kaplan, D., Gürdal, T., & Özdemir, A. (2017). 2014-2016 yılı Gülpınar kazıları (35-37. yıl). XXXIX. *Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Bursa, 321-347.
- Özkaya, V., & San, O. (2007). Körtik Tepe: Bulgular ışığında kültürel doku üzerine ilk gözlemler. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye'de Neolitik Dönem* (pp. 21-36). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özkaya, V., Coşkun, A., Benz, M., Erdal, Y. S., Atıcı, L., & Şahin, F. S. (2011). Körtik Tepe 2010 yılı kazısı. XXXIII. *Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Malatya, 315-338.

- Özkaya, V., & Şahin, F.S. (2017). Körtik Tepe 2016 kazısı. *XXXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Bursa, 15-21.
- Özsait, M. (1994). 1993 yılı Harmanören mezarlık kazısı. *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 153-174.
- (2003). 2002 Harmanören mezarlık kazısı. *XXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 441-450.
- Öztan, A., Açıkgöz, F., & Arbuckle, B. S. (2009). 2008 Yılı Köşk Höyük kazıları. *XXXI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Denizli, 251-270.
- Özyiğit, Ö. (1989). 1988 yılı Erythrai sondaj çalışmaları. *XI. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Antalya, 125-150.
- Palgi, P., & Abramovitch, H. (1984). Death: A cross-cultural perspective. *Annual Review of Anthropology*, Vol.13, 385-417.
- Pandian, J. (1991). *Culture, religion, and the sacred self-A critical introduction to the anthropological study of religion* (pp: 175-176). New Jersey: Prentice Hall.
- Parry, J. (1989). Sacrificial death and the necrophagous ascetic. In M.Bloch, & J. Parry (Eds.), *Death and regeneration of life* (pp. 74-110). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994). *Death in Banaras*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pathmanathan, R. S. (1965). Death in Greek tragedy. *Greek and Rome (Second Series)Vol. 12 (1)*, 2-14.
- Paynter, R. (1989). The archaeology of equality and inequality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, 369-399.
- Pearson, M. P. (1999). *The archaeology of death and burial* (pp: 6–8). New York: Sutton Publishing.
- Peebles, C. S., & Kus, S. M. (1977). Some archaeological correlates of ranked societies. *American Antiquity Vol. 42 (3)*, 421-448.

- Pembroke, S. (1967). Women in charge: The function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 30, 1-35.
- Perry, W. J. (1914). The orientation of the dead in Indonesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 44, 281-294.
- Phipps, W. E. (1989). *Cremation concerns*. Springfield, Illinois, USA: Charles C. Thomas Publisher.
- Podlecki, A. J. (1990). Could women attend the theatre in ancient Athens? *Ancient World* 21, 27-43.
- Polat G. (2002) Antandros 2001 yılı kazıları. *XXIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 21-30.
- Polat G., & Polat, Y. (2003). Antandros 2002 yılı kazıları. *XXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 453-457.
- 2005, "Antandros 2003-2004 Yılı Kazıları". *XXVII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Antalya, Sf: 89-104.
- Polat G., Polat, Y., & Yağız, K. (2006). Antandros 2005 yılı kazıları. *XXVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çanakkale, 453-457.
- Polat G., Polat, Y., Yağız, K., Küçük T., & Zunal O. (2007). Antandros 2006 yılı kazıları. *XXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çanakkale, 455-465.
- Pomeroy, S. B. (1995). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. New York: Schocken Books.
- Pratt, L. (2000). The old women of ancient Greece and the Homeric hymn to Demeter. *Transactions of the American Philological Association* (1974-) Vol. 130, 41-65.
- Price, S., & Kearns, E. (2003). *The Oxford dictionary of classical myth and religion*. NY: Oxford University Press.

- Reese, L. (1999). *Women in the ancient Near East: Stories and primary sources from the Sumerians through the early Israelites*, Berkeley: Women In World History Curriculum.
- Renda, G. (1994). *Çağlar boyu Anadolu'da kadın / Anadolu kadınının 9000 yılı*, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, İstanbul: Mas Matbaacılık.
- Reilly, J. (1989). Many brides: Mistress and maid on Athenian lekythoi”, *Hesperia* 58 (4), 411-444.
- Richards, J. D. (1992). Anglo-Saxon symbolism”, In M.O.H. Carver (Ed), *The Age of Sutton Hoo: The Seventh Century in North-Western Europe* (pp: 131-147). Woodbrige, UK: Boydell,
- Riel-Salvatore, J., & Clark, G. A. (2001). Grave markers. *Current Anthropology* Vol. 42 (4), 449-479.
- Rola, C. (1937). A note on Iloko death and burial customs and beliefs. *Primitive Man* Vol. 10 (2), 30-31.
- Roodenberg, J. (1989). Ilıpınar Höyük kazıları. 1987 ve 1988 yılları kazı çalışmalarının özeti. *XI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Antalya, 99-102.
- Roosevelt, C.H. (2006). Central Lydia archaeological survey: 2005 Results. XXIV. *Araştırma Sonuçları Toplantısı (2)*, Çanakkale, 135-155.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture & Truth-The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rose, C.B. (2007). The tombs of the Granikus Valley. In İ. Delemen (Ed.), *The Achaemenid impact on local populations and cultures in Anatolia* (pp. 247-264). İstanbul.
- Rosenberg, M. (2007). Demirköy. In M. Özdoğan, & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye’de Neolitik Dönem* (pp: 13-20). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

- Rotroff, S. (2006). Hellenistic pottery: The plain wares. *The Athenian Agora, Vol. XXXIII*, New Jersey: Princeton.
- Roux J. P. (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm* (Çev. Kazancıgil A.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sagona, A., Erkmen, M., & Sagona, C. (1996). Excavations at Sos Höyük, 1995. *XVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Ankara, 137-139.
- Sağır, A. (2013). Modern dünya ve ölüm: Batılının ölüm karşısında tavırları. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Vol. 2 (4)*, 213-221.
- Sağlamtimur, H. (2007). Ege Gübre Neolitik yerleşimi. In M. Özdoğan, & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye’de Neolitik Dönem* (pp: 373-376). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sams, G. K., & Voight, M. M. (1994). Gordion archaeological activities, 1993. *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Ankara, 369-382.
- (1996). Gordion 1995. *XVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Ankara, 475-482.
- Saxe A. A., 1971, “Social Dimensions of Mortuary Practices in a Mesolithic Population from Wadi Halfa, Sudan”, *Memoirs of the Society for American Archaeology, Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, No. 25: 39-57.
- Schachner, A., & Schachner, Ş. (2002). 2000-2001 Yılı Giricano kazıları. *XXIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, Ankara, 449-450.
- Scheidel, W. (1995). The most silent women of Greece and Rome: Rural labour and women's life in the ancient world (I). *Greece & Rome, Second Series, Vol. 42 (2)*, 202-217.
- Seaford, R. (1987). The tragic wedding. *Journal of Hellenistic Studies, Vol. 107*, 106-130.
- Seeher J. (1991). Demircihüyük nekropol kazısı 1990 yılı sonuçları. *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Çanakkale, 163-176.

- (1992). Demircihüyük nekropol kazısı: 1991 yılı sonuçları. *XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 365-380.
- (1993). *Tarihöncesi çağlarda ölüm ve gömü*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Seibert, I. (1974). *Women in the ancient Near East*. New York: Abner Schram.
- Selçuk, A. (2008). *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Serdaroğlu, Ü. (1991). Assos 1990 yılı kazı ve onarım çalışmaları. *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çanakkale, 43-52.
- Sevim, A., Pehlevan, C., Açikkol, A., Yılmaz, H., & Güleç, E. (2001). Karagündüz Erken Demir Çağı iskeletleri. *XVII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 37-41.
- Sevin, V. (1989). 1988 Yılı Diyarbakır/Üçtepe Kazısı. *XI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Antalya, 103-124.
- (2003). *Anadolu Arkeolojisi*. İstanbul: Der Yayınları.
- Sevin, V., & Kavaklı, E. (1994). Van/Karagündüz Erken Demir Çağı Nekropolü kurtarma kazıları 1992-1993. *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 331-341.
- Shapiro, H.A. (1991). The iconography of mourning in Athenian art. *American Journal of Archaeology*, Vol. 95, 629-656.
- (2009). *Euripides-Trojan women* (Tr. by Shapiro A.). New York: Oxford University Press.
- Shea, J. J. (2003). The Middle Paleolithic of the East Meditterrenan Levant. *Journal of World Prehistory*, Vol. 17 (4), 313-394.
- Shibles, W. (1974). *Death-An interdisciplinary analysis*. Wisconsin: The Language Press.

- Silistreli, U. (1985). 1984 Köşk Höyüğü. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 129-142.
- Smith, H. L. (2006) *Masterpieces of classic Greek drama*, (Tr. by Smith H.L.). London: Greenwood Press.
- Snodgrass, A. M. (1971). *The dark age of Greece* (pp. 140- 190). Edinburg: Edinburg University Press.
- Sørensen, T. F., & Bille, M. (2008). Flames of transformation: The role of fire in cremation practices. *World Archaeology*, Vol 40 (2), 253 - 267.
- Sorkin Rabinowitz, N. (2008). *Greek tragedy*. USA : Blackwell Publishing.
- Soustell, J. (2002). *Daily live of the Aztecs:-On thee Eve of the Spanish conquest*, (Tr. by O'Briain P.). California, Standford: Stanford Uni. Press,
- Soysal, M. (1997). Anadolu'da ölü gömme gelenekleri (pp.1214-1216). *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* Cilt-2, İstanbul: Yapı-Endüstri,
- Stanislawski, M. B. (1963). Extended burials in the prehistoric southwest. *American Antiquity*, Vol. 28 (3), 308-319.
- Steele, R. H. (1931). Orientation of the Maori dead. *Journal of the Polynesian Society*, Vol. 40, 81-86.
- Stevens, S. T. (1991). Charon's obol and other coins in ancient funerary practice. *Phoenix*, Vol. 45 (3), 215-229
- Stirland, A. (1999). *Human bones in archaeology* (pp:42-46). United Kingdom: Shire Publications,
- Şahin, N. (2013). *Antik dönemde Anadolu'da kadın*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 175.
- Şahin, Ş. S. (2006). *Antakya'da Kültürel ve Demografik Boyutuyla Ölüm* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.

- Şimşek, C. (2006). 2005 yılı Laodikeia kazısı çalışmaları. *XXVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Çanakkale, 455-478.
- Şimşek, C., Okunak, M., & Bilgin, M. (2011). *Laodikeia Nekropolü (2004- 2010 Yılları)*, İstanbul.
- Tarhan, M. T. (1985). Van Kalesi'nin ve Eski Van Şehri'nin tarihi-millî park projesi üzerinde ön çalışmalar (1): Anıt yapılar. *III. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 297-307.
- Tekin, H. (2006). Hakemi Use (Diyarbakır) 2005 yılı kazıları. *XXVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (I)*, Çanakkale, 357-374.
- (2007). Hakemi Use: Güneydoğu anadolu'da son neolitik döneme ait yeni bir merkez. In M. Özdoğan & N. Başgelen (Eds.), *Türkiye'de neolitik dönem* (pp. 47-56). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Tetlow Meier, E. (2004). *Women, crime, and punishment in ancient law and society Vol. 1, The Ancient Near East*, New York: The Continuum Publishing Group Inc.
- (2005). *Women, crime, and punishment in ancient law and society Vol. 2, Ancient Greece*. New York: The Continuum Publishing Group Inc.
- Thomas, N. W. (1908). The disposal of the dead in Australia. *Folklore*, Vol. 19 (4), 388-408.
- Tırpan, A.,& Söğüt, B. (2003). 2002 yılı Lagina çalışmaları. *XXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, Ankara, 87-100.
- (2004). Lagina ve Börükçü 2003 yılı çalışmaları. *XXVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Konya, 371-386.
- (2005). Lagina ve Börükçü 2004 yılı çalışmaları. *XXVII. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, Antalya, 257-270.
- (2008). Lagina ve Börükçü 2007 yılı çalışmaları. *XXX. Kazı Sonuçları Toplantısı (4)*, Ankara, 243-251.

- Tırpan, A. A., & Gider, Z. (2010). Lagina ve Börükçü 2009 yılı çalışmaları. *XXXII. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, İstanbul, 374-386.
- Toulouse, J.H., Jr. (1944). Cremation among the indians of New Mexico. *American Antiquity Vol. 10 (1)*, 65-74.
- Trinkaus, K. M. (1995). Mortuary behavior, labor organization, and social rank. In L.A. Beck (Ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis* (pp: 53-75). New York and London: Plenum Press.
- Tulunay, E.T. (2007). Nif (Olympos) Dağı kazı ve araştırma projesi: 2006 yılı kazısı. *XXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı (III)*, Kocaeli, 79-98.
- (2009). Nif (Olympos) Dağı araştırma ve kazı projesi: 2008 yılı kazısı. *XXXI. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, Denizli, 387-408.
- (2010). Nif (Olympos) Dağı araştırma ve kazı projesi: 2009 yılı kazısı. *XXXII. Kazı Sonuçları Toplantısı (III)*, İstanbul, 410-411.
- (2011). Nif (Olympos) Dağı araştırma ve kazı projesi: 2010 yılı kazısı. *XXXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (III)*, Malatya, 150-151.
- (2012). Nif (Olympos) Dağı araştırma ve kazı projesi: 2011 yılı kazısı. *XXXIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çorum, 234-235.
- Tulunay, E.T. ve diğ. (2013). Nif (Olympos) Dağı araştırma ve kazı projesi: 2012 yılı kazısı. *XXXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, Muğla, 344-348.
- Ubelaker, D. H. (1989). *Human skeletal remains*. Washington: Taraxacum.
- Ucko, P. J. (1969). Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology, Vol. 1 (2)*, 262-280.
- Uçankuş, H. T. (2002). *Ana tanrıça Kybele ve kral Midas'ın ülkesi Phrygia*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzel, T. (1998). *Vergilius-Bütün Eserleri-II, Aeneis* (Çev. Uzel T.). Ankara: Öteki Yayınevi.

- Uzunoğlu, E. (1985). İmamoğlu kazıları 1984 yılı çalışmaları. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 181-200.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (Tr. by Vizedom, M. B., & Caffee, G. L.). Illinois: The University of Chicago Press.
- Vatin, N., & Veinstein, G. (2007). II. Mehmed'den I. Ahmed'e Osmanlı padişahlarının cenaze törenleri (1481-1616). In G. Veinstein (Ed.), *Osmanlılar ve Ölüm* (Çev. Güntekin E.), (pp: 253-298). İstanbul: İletişim Yayınları,.
- Vellacott, P. (1961). *Aeschylus-Prometheus bound and other plays* (Tr. by Vellacott P.). England: Penguin Books.
- Vernant, J.-P., & Doueihi, A. (1986). Feminine figures of death in Greece", *Diacritics*, Vol. 16 (2), 54-64.
- Vernant, J. P. (2011). *Pandora-İlk kadın*, (Çev. Çetinkasap D.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Vernant, J. P., & Vidal-Naquet, P. (2012). *Eski Yunan'da mit ve tragedya* (Çev. Sevgi Tamgüç S.& Çam R.F.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Vernon, G. M., (1970). *Sociology of death-An analysis of death related behavior*. New York: The Ronald Press Company.
- Yalçinkaya, I., Kartal, M., Kösem, M. B., Erek, C.M., Atıcı, A. L., Özçelik (Ceylan), K., Taşkiran H., & Otte, M. (1998). 1997 yılı Öküzini kazıları. *XX. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Tarsus, 35-59.
- Waelkens, M., Harmankaya, A., & Wiaene W. (1991). The excavations at Sagalassos 1990", *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Çanakkale, 283-290.
- Walcot, P. (1984). Greek attitudes towards women: The mythological evidence. *Greece & Rome*, Second Series, 31 (1), 37-47
- Walker, L. J. (1950). Indian burial customs. *The Journal of American Folklore* Vol. 63, No. 248, 239-240.
- Warner, W.L. (1959). *The living and the dead-A study of the symbolic life of Americans*, New Heaven: Yale University Press.

- Warr, G.C.W. (1900). *The Oresteia of Aeschylus* (Tr.by G.C. W. Warr), London: George Allen Publisher.
- Webb, J. M. (2005). Ideology, iconography and identity. The role of foreign goods and images in the establishment of social hierarchy in Late Bronze Age Cyprus”, In J. Clarke (Ed.), *Archaeological Perspectives on the Transmission and Transformation of Culture in the Eastern Mediterranean*, (pp. 176-183). Oxford: Oxbow Books,.
- Weisman, A. D. (1972). *On dying and denying-A psychiatric study of terminality*. New York: Behavioral Publications, Inc.
- White, T. D., & Folkens, P. A. (2005). *The human bone manual*. New York: Elsevier Academic Press.
- Wickede, A.Von, & Mısır, A. (1985). Çavi tarlası 1984 kazı kampanyası. *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 103-111.
- Williams, H. (2001). An ideology of transformation: Cremation rites and animal sacrifice in early Anglo-Saxon England”, In N. Price (Ed.), *The archaeology of shamanism*, (pp: 193-212). London and New York: Routledge.
- Wittwer-Backofen, U. (1987). Palaeodemography of the Early Bronze Age cemetery of İkiztepe/Samsun”, *V. Araştırma Sonuçları Toplantısı* (2), Ankara, 175-190.
- Wylie, T., (1964-1965). Mortuary customs at Sa-skya, Tibet. *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 25, 229-242.
- Wilder, H. H., & Whipple, R. W. (1917). The position of the body in aboriginal interments in Western Massachusetts”, *American Anthropologist* Vol. 19, 372-397.
- Yağcı, R. (2007). Soloi / Pompeiopolis 2006 yılı kazıları. *XXIX. Kazı Sonuçları Toplantısı* (3), Kocaeli, 149-167.
- Yağız, K. (2012) *Kuzeybatı Anadolu’da İ.Ö. 1. Bin’de Ölü Gömme Gelenekleri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

- Yalman, B. (1984). İznik tiyatro kazısı, 1983", *VI. Kazı Sonuçları Toplantısı*, İzmir, 459-468.
- Yaraş, A. (2003). 2002 yılı Allianoi kazısı. *XXV. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Ankara, 217-228.
- (2001). 2000 yılı Allianoi kazısı. *XXIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (1)*, Ankara, 463-478.
- Yaylalı, A., & Özkaya, V. (1992). Kyzikos arkeolojik kazı çalışmaları: 1991. *XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı (II)*, Ankara, 223-246.
- Yener, A., Scholen, D., & Sumaka'I-Fink A. (2004). University Of Chicago, Oriental Institute Aççana Höyük (Antik Alalakh) Çalışmaları, 2003. *XXVI. Kazı Sonuçları Toplantısı (2)*, Konya, 45-52.
- Yıldız, H., (2004). *Alevi geleneğinde ölüm ve ölüm sonrası uygulamalar*. Uluslararası Türk Kültüründe Ölüm Sempozyumu, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, pp: 1-21.
- Yıldız, Ö. (2006). *M.Ö. 1. Binde Antandros antik kentinde kremasyon: Ölü gömme geleneği açısından incelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Yıldız, Ö., & Erdal, Y. S. (2007). Antandros antik kentinde ölü yakma geleneği. 23. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Kocaeli, 41-55.
- Zilhão, J., (2005). Burial evidence for the social differentiation of age classes in the Early Upper Paleolithic. *Comportements des hommes du Paléolithique moyen et supérieur en Europe: territoires et milieux*, Liège, ERAUL 111: 231-241.



EK A

MEZAR KATALOŽU

	Kent	Nekropol	Dönem	Mezar Tipi	Kişi Sayısı	Kadın (♀)/ Erkek (♂)	Buluntu	Bibliyografik Künye Bilgisi
1	Burdur	Sagalassos	Hell.	Krem./Urne (6 adet)	6	2♀, 4♂ (BE)	Kapak olarak kullanılmış sığ kâseler mezarlara eşlik etmiştir.	Marc Waelkens, Ali Harmankaya, W. Wiaene, “The Excavations at Sagalassos”, 13. KST-II (1988): 272-273.
2	İzmir	Panaztepe	Roma	Pithos/Stroter	1	♀ (GE)	Kharon obolu, 1 küçük cam şişe, biri cam yüzük taşına sahip 2 bronz küpe mezar hediyeleridir.	Armağan Erkanal, “Panaztepe Kazıları 1986 yılı Sonuçları”, 9. KST-I (1987): 347
3	Erzurum	Sos Höyük	Hell.	Taş sanduka	2	♀, ♂ (BE)	Erkek ve kadın için birer gümüş III. Alexander drahmisinden bahsedilirken ayrıca kadında bir çift gümüş küpenin varlığından bahsedilmiştir,	Antonio Sagona, Mustafa Erkmen, Claudia Sagona, “Excavations at Sos Höyük”, 18. KST-I (1996): 138-139.
4	Ankara	Gordion	Geç Hell.	-	1	♀ (GE)	Altın bir çift aslan başlı küpeden başka buluntu yoktur.	G. K. Sams, M. M. Voight, “Gordion 1995”18. KST-I (1996): 481.
5	Tekirdağ	Harekattepe	Erken Hell.	Tümülüs/ Oyma sanduka mezar	1	♂ (39 yaş)	Kafatası üzerinde in-situ durumda altın, meşe yaprakları ve palamutları incelikle işlenmiş (II. Philippos mezarındakinin bir benzeri) bir diadem, sol kol üzerinde sarmaşık yaprakları ve çiçeklerden oluşan bir diğer altın diadem, kemikler ve tahtalar üzerinde görülen erguvan renkli kumaş kalıntıları kemik üzerine altın kaplama küçük boncuklarla	M.A. Işın, Aslı Özdoğan, “Harekattepe Tümülüsü”, 21. KST-I (1999): 336-338.

						süslüdür. Göğüs kısmında açık erguvan rengi kumaş kalıntıları görülmüş. Sağ el parmağında altın bir yüzük, sağ leğen kemiğinde sarılı deri parçalar tespit edilmiş. Sol ayakta altı kösele olup üstü üç deri bantla bağlanan bir sandalet bulunmaktadır. Çok yıpranmış olan sandaletin alt ve üst kısmında zar kadar ince altın levhacıkların sandalet süsü olabileceği belirtilmiştir. Çenesinin altında ele geçen gümüş sikke ile mezar, II. Philippos (M.Ö. 359-336) dönemine tarihlendirilmiştir. Giysi ve buluntular birlikte değerlendirildiğinde bu kişinin bölgenin en önemli yöneticisi olduğu yorumu yapılmıştır. Sarmaşık diadem, onun Dionysos rahibi ya da müridi olduğunu gösteren bir bulgu olarak değerlendirilmiştir. Tümülüsün büyüklüğü ve konumu göz önüne alındığında, Heraion kentine 1 km uzaklıkta yer alıyor olması nedeniyle, mezarın bu dönemde oranın yöneticisi olan Odyris kralı	

							Kersopleptes (M.Ö. 360-341) olabileceği öne sürülmüştür.	
6	İzmir	Klazomenai-Akpınar Nekropolü	M.Ö. 630 (Arkaik)	Pişmiş Toprak Lahit	1	♂ (BE)	Geç Protokorint dönemi tarihlenen ve mezarı tarihlendirilen Korinth yapımı bir aryballosun lahtin içinden geldiği belirtilmiştir.	Güven Bakır, Yaşar Ersoy, Bilge Hürmüzlü, Neziha Aytaçlar, İlkan Hasdağlı, “1998 Yılı Klazomenai Çalışmaları”. 21. KST-II (1999): 49.
	İzmir	Klazomenai-Akpınar Nekropolü	M.Ö. 630 (Arkaik)	Pişmiş Toprak Lahit	1	♂ (BE)	Diğer erken lahitlere benzeyen bir lahit içinde iskeletle birlikte iki adet Korinth yapımı alabastron ve miğfer savaşı başı biçiminde Korinth yapımı bir aryballosun ele geçtiği belirtilmiştir.	Güven Bakır, Yaşar Ersoy, “1997 Yılı Klazomenai Çalışmaları”. 20. KST-II (1998): 70-71.
	İzmir	Klazomenai-Akpınar Nekropolü	M.Ö. 630 (Arkaik)	Pithos	1	♂ (BE)	Pithoson dibinde tüm bir bant İonia kâsesi ve hemen yanında kırılarak bırakılmış iki adet demir tekerlek bulunmuştur. Bu tekerlekler Phryg ve Greko-Pers döneminde tanınan bir geleneğin habercisi olarak yorumlanmıştır.	***Arkaik dönemde diğer çağdaş nekropoller gibi burada da görülen hücreli plan, olasılıkla kan bağına dayalı bir çeşit toplumsal örgütlenmenin mezarlık alanına yansıması olarak değerlendirilmiştir
7	Diyarbakır /Bismil	Giricano Tepe	M.Ö. 9. yy Orta Assur -Geometrik	BTG (Hocker)	1	♀ (BE)	Sol elde ince metal levhadan geniş üst kısmında yıldız benzer kazıma bezemesi olan bir yüzük ve basit bir metal iğne, mezar hediyesi olarak değerlendirilmiştir.	Andreas Schachner, Şenay Schachner, “2000-2001 Yılı Giricano Kazıları”. 24. KST-II (2002): 449-450.
8	Manisa	Sardeis	M.Ö. 5. yy	Oda mezar	3	?,?, ♀ (BE)	Mezar odasında yaklaşık 19	C. H. Greenewalt, “Sardis:

			sonu - 4. yy başı Klasik	(üç klineli)			adet obje ve obje gruplarıyla karşılaştığı ve bunların çoğunun kozmetik ve kişisel süs eşyaları olduğu aktarılmıştır. Klineler arasındaki boşlukta toplu halde duran diğer buluntular dışında, A klisesinde yattığı belirlenen kadın bireyin baş kısmında pişmiş toprak bir lekythos bulunduğu belirtilmiştir.	Archaeological and Conservation Projects in 2003". 26. KST-II (2004): 83. ***Sardis'in Pers dönemine tarihlendirilen çoğu mezarı gibi bunda da Pers yapımı bir malzemeye karşılaşılmamıştır.
9	Diyarbakır /Bismil	Kavuşan	Post Assur (M.Ö. 7. yy sonu - 4. yy son çeyreği) (Arkaik)	Silo içi gömü	2	Ç (7 yaş), ♀ (45-55 yaş)	Başının hemen yanında kırık bir fibula ele geçen çocuğun hemen altından, ayağında bir halhalı bulunan bir kadın iskeleti ele geçmiştir. Farklı boyutlardaki 21 adet su ve kara kaplumbağası kabuğu, iskeletlerin çevresine adeta yerleştirilmiş gibidir. Bu durum araştırmacılar tarafından bir kaplumbağa kültü ile karşılaşılmış olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.	Gülriiz Kozbe, "Kavuşan Höyük Kazısı, 2008". 31. KST-IV (2009): 177-178.
	Diyarbakır /Bismil	Kavuşan	Post Assur (M.Ö. 7. yy sonu 4. yy son çeyreği) (Arkaik)	Urne	1	♂(c. 40 yaş)	Çömlek formlu urne içinden etli olarak yakılmış ve oldukça homojen bir şekilde beyaz renk almış orta erişkin bir erkeğe ait kalıntılar ele geçmişken urnenin hemen altında 32 cm uzunluğunda	

							demir bir mızrak ucu açığa çıkarılmıştır.	
10	İzmir	Metropolis	Hell. (M.Ö. 150)	Taş sanduka	1	♀, (GE) Kadının iskelet incelemesi sonucunda dokumacılık mesleği ile ilişki olduğu ortaya çıkıştır.	Mezarda 38 adet unguentarium, 1 çift altın küpe, 1 gümüş kaşık, 2 yuvarlak formlu bronz ayna, 1 dörtgen formlu bronz ayna, 1 yuvarlak bronz obje, 2 adet altın pul, 2 kemik iğ parçası, 1 kemik kulak kaşığı ve bir miktar tohum bulunmuştur.	Serdar Aybek, Ali Kazım Öz, Aygün Ekin Meriç, “Metropolis 2009 Yılı Kazı Çalışmaları”. 32. KST-III (2010): 167, 173.
11	Muğla/ Milas	Euromos	Geç Geometrik	Taş sanduka	3	♀(GE), ♂(GE), ♂(BE)	Mezarda iki adet lekythos, 1 pişmiş toprak ağırşak ve üç bronz fibula ele geçmiştir.	Abuzer Kızıl, Taylan Doğan, “Euromos 2013 Yılı Çalışmaları”. 36. KST-I (2014): 403-404.
12	Edirne	Ainos	M.Ö. 5. yy	P.t. lahit	1	♂ (25-30 yaş)	M6 nolu mezar içi üst seviyeden 1, kaburgalar üzerinden gelen 3 adet lekythos mezarı tarihler.	Sait Başaran, Stefan Karwiese, Helmut Brückner, Gülnur Kurap, Bahar Mergen, Anca Dan-Cristina, “Ainos 2016 Yılı Çalışmaları”. 39. KST-III (2017): 35-41.
	Edirne	Ainos	M.Ö. 5. yy	Stroter	1	♂ (BE)	M8 nolu mezarın buluntusu yoktur.	
	Edirne	Ainos	M.Ö. 5. yy	Stroter	1	♂ (25-30 yaş)	M30 nolu mezarın buluntusu yoktur.	
	Edirne	Ainos	M.Ö. 5. yy	BTG	1	♂ (25-30 yaş)	M33 nolu mezarın buluntusu yoktur.	
13	Kütahya	Aizanoi	Geç Hell- Erken	BTG (Hocker)	1	♀ (BE)	Buluntu içermeyen bu gömü araştırmacılar tarafından “yarı-	Elif Özer, “Aizanoi 2016 Sezonu”. 39. KST-III (2017):

			Roma				hocker” olarak tanımlanmış ve bireyin sanki özensiz bir şekilde mezara yerleştirilmiş gibi görüldüğü belirtilmiştir. Diğer bireylerle aynı kotta ancak farklı bir şekilde mezara yerleştirilmiş olması, bu bireyin dışarıdan ve farklı bir gömü kültüründen olduğunu da gösterebileceği şeklinde yorumlanmıştır.	212.
14	İzmir	Şaşal Nekropolü	Hell ve Erken Roma	Taş Sanduka Mezar x 22	?	?	Bu gömü tipinde tekli gömülerin buluntu açısından daha zengin olduğu ve buluntuların genellikle kadın iskeletlerinde görüldüğü belirlenmiş, erkek gömülerinde ise ya az olduğu ya da olmadığı saptaması yapılmıştır. Ancak sikkelerin iki cinsiyet grubunda da bulunduğu saptanmıştır. Toplam 13 bronz sikke, 4 seramik kap, 3 figürin, 2 unguentarium, 2 gümüş ayna, 1 altın 1bronz yüzük, 1 bronz saç tokası, 1 demir halka, 1 kemik iğne, boncuklar ve sandaletlerde kullanılan demir çivilerin mezar buluntusu olarak bırakıldığı belirtilmiştir.	Ö. D. Erdal, Serpil Eroğlu, Y.S. Erdal, Ali Büyükkarakaya, “Şaşal/İzmir İskelet Topluluğunun Paleopatolojik ve Demografik Analizi”. 18. Arkeometri Sonuçları Toplantısı (2002): 1-10.
	İzmir	Şaşal	Hell ve	Stroter Mezar	?	?	7 mezar dışındaki tüm	***Demografik verilerle gömü

		Nekropolü	Erken Roma	x 38			mezarlarda tekli gömü yapılmıştır. 3 bronz sikke, 2 altın küpe, 1 altın yüzük, 1 demir 1 metal iğne, 1 kase, cam boncuklar, altın kaplı seramik boncuklar ve bronz diademe ait yapraklar mezar buluntularıdır. Diadem ve altın kaplı boncuklar dışındaki hediyelerin tamamı kadın mezarlarından ele geçmiştir.	biçimi arasındaki ilişki belirgindir. Kadınlar için daha çok BTG, B ve Çlar için görece korunaklı olan taş sanduka ve çömlek mezarlar kullanılmış.
	İzmir	Şaşal Nekropolü	Hell ve Erken Roma	BTG x 8	?	?	8 mezardan 3ü buluntu içermektedir. Kadınlara ait bu mezarlardan 2 bronz sikke, 1 kandil, 1 unguentarium, 1 gümüş ayna ile 1 kırmızı 1 mavi-yeşil renkli yüzük bulunmuştur.	
15	Çanakkale	Troia	Roma	Taş Sanduka	2	♀(20-25 yaş),B	Bebeğin kadının göğsünde bulunması nedeniyle büyük olasılıkla anne çocuk gömüsü içeren mezarda üç cam şişe, 1 bronz ayna ve bir kemik iğne mezar buluntusudur.	Manfred Osman Korfmann, “2004 Yılı Troia Kazı Sonuçları”, 27. KST-II (2005): 165.
	Çanakkale	Troia	Roma	Taş Sanduka	2	♀ (GE), ♂ (40 yaşlarında)	Mezar buluntuları bir demir strigilis, bir cam şişe, 3 adet <i>çanak çömlek kabı</i> (italik kısım bu tezin yazarı tarafından yapılmıştır) ve çok sayıda çividir. Bu çivilerin tabuta işaret ettiği belirtilmiştir.	

16	Çanakkale	Parion	Hell-Roma	Taş Sanduka	1	♀ (BE)	TSM12 olarak adlandırılan mezarın içinden, iskeletin baş kısmında meşe yapraklı altın bir taç-diadem, boyun kısmında ise üzerleri çok ince altın kaplamalı pişmiş toprak boncuklardan yapılmış kolye ya da taç olduğu düşünülen bir takıya ait parçalar ele geçirilmiştir.	Cevat Başaran, “Parion 2009 Yılı Kazı ve Restorasyon Çalışmaları”. 32. KST-I (2010): 283-285.
	Çanakkale	Parion	Hell-Roma	Taş Sanduka	1	♂ (BE)	Basit bir işçiliğe sahip mezar içerisinde kemikler ile birlikte bronz bir sikke bulunmuştur.	
	Çanakkale	Parion	Hell-Roma	Stroter	1	♀ (BE)	M134 nolu mezarda iskelet ve aşırı tahribata uğramış bir kemik kolye ucu dışında buluntu ele geçmemiştir.	
	Çanakkale	Parion/ Güney Nekropolis	M.Ö. 6. yy (Geç Arkaik)	Taş lahit	1	♀ (BE)	Kapağa ve monolit tekneye sahip, L2 olarak adlandırılan bir lâhit mezar içerisinde iskelet ile birlikte bronz bir iğne, dudağı yanık bir kandil ve ağırşak olduğu düşünülen obje dışında buluntu yoktur.	Cevat Başaran, Vedat Keleş, Hasan Kasapoğlu, H. E. Ergürer, “Parion 2010 Kazı ve Restorasyon Çalışmaları”. 33-I (2011): 20, 23.
	Çanakkale	Parion/ Güney Nekropolis	M.Ö. 6. yy (Geç Arkaik)	Taş lahit	1	♂ (BE)	L2 ile aynı tipte omurgalı kapağa sahip olan L3 lâhdi içinden gövdesi kısmen tahribat görmüş, üzerinde bir savaşçının veda sahnesinin yer aldığı ve M.Ö. 520-	*** Bu lâhitlerde, iskeletlerin üzerinde ele geçirilen tekstil parçaları önemlidir. Özellikle de omuz kısımlarında yer alan küçük iğneler ve bu iğneler

							510'a tarihlenen siyah figür tekniğinde bezenmiş bir lekythos, sol eli üzerinde bir <i>strigilis</i> ve küçük bronz bir iğne ele geçirilmiştir.	üzerindeki aynı tipte tekstil parçası izlerinin bulunması, Parion Güney Nekropolü'nde M.Ö.6. yy. sonlarında ölülerin bir tür kumaşa sarılarak gömüldüklerini göstermesi açısından önem taşır.
17	Diyarbakır /Bismil	Ziyarettepe	M.Ö. 8. yy sonu (Geç Geometrik)	BTG (Hocker)	1	♂ (BE)	Mezarda bireyin etrafına koyun, inek ve domuz kemiklerinin saçılmış olarak bulunması, ilginç bir veri olarak aktarılmıştır. Ölüye yonca ağızlı tek kulplu bir çömlek eşlik etmektedir. Başının sol tarafında bulunan bu çömleğin karşısına bir tabak bırakılmıştır. İskeletin elleri kalbine doğru bükülmüş, sağ eli küçük bir phiale içine yerleştirilmiştir. Ayrıca olasılıkla M.Ö. 8. yy sonuna tarihlendirilen bir mühür de mezarda bulunmuştur. Bu silindir mühür siyah serpantin (?) taşından yapılmış bronz tepeliğe sahip olup, hem Asur hem de Urartu silindir mühür özellikleri gösteren yerel bir mühür olarak yorumlanmıştır.	Timothy Matney, John Macginnis, Dirk Wiche, "Thirteenth Preliminary Report on Excavations at Ziyaret Tepe (Diyarbakır Province), 2010 Season", 33. KST- IV (2011): 239-240.
	Diyarbakır /Bismil	Ziyarettepe	M.Ö. 8.-7. yy	Taban altı	1	♂ (40-50 yaş)	Yaklaşık 1 m. duvar kalınlığıyla diğer ev yerleşimlerinden oldukça	Timothy Matney, John Macginnis, Dirk Wiche,

			(Geç Geometrik)	*** Yüzüstü gömülmüş olması nedeniyle dikkat çekici olan bu gömü Geç Assur yerleşimi için üniktür.			farklı olan yapının erken evresi tabanı altında ele geçen buluntular, çok sayıdadır. İki elinde içleri boncuklarla dolu olan iki seramik kap, bronz bir fibula ve bir frit silindir mühür ile birlikte boyunda beyaz taştan pendant, demirden bir obje, sağ bilekte bronz bir süs ve kapların içindekilerden farklı olup olasılıkla kıyafete ait az sayıda taş boncuk buluntular arasındadır. Ayrıca fayanstan ya da fritten yapılmış küçük tanrı Bes figürini, ölüye ait kolyeye ait olmalıdır. Mülklerin ve özellikle de kadınların ve doğumun koruyucusu olan Mısır tanrısı Bes'in bu mezar içinde ele geçirilmiş olması, Asur İmparatorluğu içindeki diğer yerleşimlerde görülebilecek Mısır etkisinin, bu kazı için bu kadar açık ilk örneği olarak değerlendirilmiştir.	Kemalettin Köroğlu, "Fifteenth Preliminary Report on Excavations at Ziyaret Tepe (Diyarbakır Province), 2012 Season", 35. KST- III (2013): 331.
18	İzmir	Karamattepe	Hell.(M.Ö. 4. Yy son çeyreği)	Oygu tekne	1	♂ (28-30 yaş)	KM 1 nolu mezarda, ölünün ayakucuna konmuş hediyeler olarak; (yarısı korunmuş) bir adet Akhamenid madenî kapları etkisinde yapılmış renksiz (beyaz)	Elif Tül Tulunay, "Nif (Olympos) Dağı Kazı ve Araştırma Projesi: 2006 Yılı Kazısı". 29. KST-III (2007): 81-84.

							camdan kâse, pişmiş toprak bir masa amphorası ve alçak kaideli, yayvan bir kâse bulunmuştur.	
	İzmir	Karamattepe	Hell.(M.Ö. 4. Yy son çeyreği)	Oygu tekne	1	♀(c. 60 yaş)	KM 1'e oranla daha özensiz oyulmuş KM 2 nolu bu mezarın üzeri dört adet büyük ve birkaç adet küçük kabaca kesilmiş yassı taş ile örtülmüştür. İskeletin ağız boşluğunda Sardis basımı gümüş bir III. Aleksander drahmisi ele geçirilmiştir. Bireyin ayakucuna konulan <i>unguentarium</i> (<i>fusiform</i>) ile birlikte hafif konik boyunlu, şişkin gövdeli, tek kulplu, kaidesiz bir kap vardır. Bu mezar da, KM 1 gibi M.Ö. 325'ten sonraya tarihlenmelidir.	Bu mezarın yakınında, kepir (marn) içine oyularak dört yanına (duvarlarına) diklemesine yassı taşlar konulmuş, kül ile dolu olan ve az sayıda hayvan kemiği ile pişirme kabı parçaları içeren küçük bir çukura (kül sunağı?) rastlanmıştır.
	İzmir	Karamattepe	Hell.(M.Ö. 4. Yy son çeyreği)	Oygu tekne	2	♀ (c. 35 yaş), ♂ (60+ yaş)	KM 3 nolu mezara önce kadın gömülmüş, sonra diğer ölüye yer açmak için ayakucuna doğru kenara çekilmiştir. Erkeğin kafatası çevresinde, oldukça kötü korunagelmiş, bazıları yaprak biçimli, altın yaldızlı (bir diademe ait?) ince bronz parçacıklar ele geçirilmiştir. Keramik bulunmayan mezardan ayrıca iki adet bronz halka küpe çıkmıştır.	

	İzmir	Karamattepe	Hell.(M.Ö. 4. Yy son çeyreği)	Oygu tekne	2	♀ (OE), B	KM 5 nolu mezar içinde kadının ayakucuna gelen kısımda bir B ait diş ve parmak kemikleri ele geçmiştir. Mezarın tek buluntusu bronz bir küpedir.	Elif Tül TULUNAY “Nıf (Olympos) Dağı Araştırma ve Kazı Projesi:2008 Yılı Kazısı”. 31. KST-II (2009): 389-396.
	İzmir	Karamattepe	Hell. (M.Ö. 325-275)	Urne/ Amphora (Amphoranın ağız profili, Erken Hell. Dönemin <i>hydria</i> formlarıyla yakın benzerlik gösterir.)	4	♀, ♂, Ç, Ç	KM 6 nolu amphoranın altına tek kulplu bir testi ile içe dönük kenarlı bir kâse konulmuştur. Amphoranın içinden çıkan toprakta, 5 adet (2 tanesi yarım) eksik parçaları olan, üçgen alınlıklı altın şerit diadem bulunmuştur. Konteksteki üçüncü kap olan içe dönük kenarlı, ters konik kaideyle son bulan derin kâse yüzeyine uygulanan akıtma boya, Helenistik Dönemin karakteristik bir özelliğidir.	
	İzmir	Dağkızılca Nekropolü	Roma	Oda Mezar (Soyulmuş)	4	♀, ♂, Ç, Ç	DM 4’ten toplanabilen veriler doğrultusunda, mezar kontekstinde altın varak ve bronz üzeri kaplama altın diadem parçacıkları; Roma İmparatorluk Dönemi’ne ait 4 adet bronz sikke, 3 adet kandil ile çok miktarda keramik ve cam parçaları ele geçirilmiştir.	
	İzmir	Dağkızılca Nekropolü	Roma	Oda Mezar (Soyulmuş)	3	♀, ♂, Ç	Buluntular arasında, tüm ele geçirilen çift yanma delikli kandil	

							ve 22,5 cm. yüksekliğindeki tek kulplu ve akıtma ağızlı, karın ve boyunda yer yer kırmızı astar görülen <i>oinokhoe</i> zarif bir forma sahiptir.	
	İzmir	Dağkızılca Nekropolü	Hell.(M.Ö. 3. yy başı)	Taş sanduka tekne	1	♂ (30-35 yaş)	DM 13, üzeri yan yana konulmuş yassı dört adet taşla kapatılmış ve yan kısımları büyük yassı taşlardan yapılmış basit bir tekne mezardır. İskeletin ayakucuna pişmiş toprak bir kâse ve bir testi konulmuştur. Bu tek kulplu testi, daralan ağızlı, astarlı ve hafif perdahlıdır; kulp üzerine ve ağız kenarından omuza kadar uygulanmış akıtma bezemeye sahiptir. Form ve bezeme özellikleri açısından M.Ö. 3.yy. başlarına tarihlenebilir. Kâse üzerindeki akıtma bezeme Helenistik Dönem özelliği göstermektedir. Mezardan çıkan diğer tek kulplu testinin de özellikleri göz önüne alındığında, bu kap da M.Ö. 3.yüzyılın başına tarihlenebilir.	Elif Tül TULUNAY “Nif (Olympos) Dağı Araştırma ve Kazı Projesi: 2009 Yılı Kazısı”. 32. KST-III (2010): 410-411.
	İzmir	Dağkızılca Nekropolü	Hell.(M.Ö. 3. yy başı)	Pişmiş Toprak Lahit	2	♀, ♂ (OE)	Lâhdin içinde 2 adet demir obje, 1 adet bronz obje, 1 adet pişmiş	

							toprak ağırşak, 1 adet kemik halka, 1 adet kurşun kenet ve keramik parçaları bulunmuştur. 7 cm. çapında, dairesel formlu, yüzeyinde perdah izi korunamamış bronz objenin lâhit içine gömülmüş olan kadın bireye ait bir ayna olduğu, kötü korunagelmiş iki demir objenin ise erkek bireye ait <i>strigilis</i> parçaları olduğu düşünülmüştür.	
	İzmir	Karamattepe	Hell.	Taş sanduka	1	♀ (OE, 30-40 yaş)	KM 10 nolu mezarın güney kısmından çıkan yarım kafatası çevresinde pişmiş toprak üzerine altın kaplamalı 38 adet tek taraftan oyuk küçük boncuk ele geçirilmiştir.	Elif Tül TULUNAY “Nif (Olympos) Dağı Araştırma ve Kazı Projesi: 2010 Yılı Kazısı”. 33. KST-III (2011): 150-151.
	İzmir	Karamattepe	Hell.	Taş sanduka	1	♂ (30-40 yaş)	KM 11 nolu mezarda kafatasının sağ yanında 1 pişmiş toprak <i>unguentarium</i> ve sol eli yakınında (sol leğen kemiği hizasında) 1 adet bükülü gümüş telden, kaşını iki oval kabaranın oluşturduğu yüzük ile mezarın içine dağılmış olarak 5 adet pişmiş toprak boncuk bulunmuştur.	
	İzmir	Karamattepe	Hell.	Taş sanduka	1	♂ (30-40 yaş)	Buluntusu yoktur.	

	İzmir	Karamattepe	Hell.	Oygu tekne mezar	1	♂ (BE)	KM 13 nolu mezarda, iskeletin sağ pazu kemiğinin alt ucu (<i>humerus distal</i>) hizasına rastlayan konumda bir bronz obje ve sağ ayağı yanında M.Ö.3.yy'ın başlarına tarihlenen bir <i>kantharos</i> bulunmuştur.	Elif Tül TULUNAY “Nif (Olympos) Dağı Araştırma ve Kazı Projesi: 2011 Yılı Kazısı”. 34. KST-II (2012): 234-235.
	İzmir	Karamattepe	Hell.	Oygu mezar	1	♂ (OE)	KM 14 nolu mezarın bireyin başının sağ (batı) yanında bronz bir Lebedos sikkesi bulunmuştur. Ayrıca, bireyin ayakları çevresinde, sandaletlerine ait olduğu düşünülen 37adet demir çivi ele geçirilmiştir.	
	İzmir	Karamattepe	M.Ö. 3. yy'ın ilk çeyreği	Oygu tekne mezar	1	♀ (BE)	KM 15 nolu mezarda “ <i>Batı Yamacı Üslubu</i> ”nda bezeli, tek burma kulplu Hellenistik bir sürâhi ile üzerindeki toprakta bulunan M.Ö. 4. yy'ın sonlarına ait iki bronz Klazomenai sikkesi ile içinden çıkan sürâhi göz önüne alındığında, M.Ö. 3. yüzyılın ilk çeyreği içine tarihlendirilebilir.	Elif Tül TULUNAY ve diğ. “Nif (Olympos) Dağı Araştırma ve Kazı Projesi: 2012 Yılı Kazısı”. 35. KST-II (2013): 344, 348.
	İzmir	Balıcaoluk	Hell.	Taş sanduka	3	♀, ♂ (BE), Ç	BOM 1 adı verilen mezarda, toprak seviyesinde 1 adet sikke ve az sayıda Hellenistik keramik parçası bulunmuştur.	

19	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 5. yy	Taş Lahit	2	♀, ♂ (BE)	Kapağı kapalı olarak ele geçirilen 36 nolu lahitte, iki iskelet üst üste yatırılmış olarak ele geçirilmiştir. Mezar hediyeleri arasında üç adet bronz aynanın yanı sıra, bir adet bronz <i>strigilis</i> yer almaktadır. Bütün lahit mezarlarda değişik formda içki kaselerinin yanı sıra, kesinlikle bir <i>table amphora</i> bulunduğu gözlenmiştir.	Gürcan Polat, “Antandros 2001 Kazıları”. 24. KST.-II ((2002): 25-26. Özge Yıldız, 2006, <i>M.Ö. 1. Binde Antandros Antik Kentinde Kremasyon: Ölü Gömme Gelenegi Açısından İncelenmesi</i> , Hacettepe Ün. Sos. Bil. Enst, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. Sf. 153-156.
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 5. yy	Podyumlu Lahit	1	♂ (BE)	49 Nolu lahit Mezar içerisinde 2 adet bronz <i>strigilis</i> , bir <i>amphora</i> ve erimiş durumda bir alabastron ele geçmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	Hell.	Urne	1	♀ (BE)	51 No.lu bu mezarın hediyelerini <i>uma</i> kabının yanına bırakılmış bir <i>unguentarium</i> ve bir <i>lagynos</i> oluşturmaktadır.	Gürcan Polat. Yasemin Polat, “Antandros 2002 Yılı Kazıları”. 25. KST.-II (2003): 456-457. Özge Yıldız, 2006. <i>M.Ö. 1. Binde Antandros Antik Kentinde Kremasyon: Ölü Gömme Gelenegi Açısından İncelenmesi</i> . Hacettepe Ün. Sos. Bil. Enst, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. Sf. 153-156.

	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 5. yy	Lahit	3	♀ (BE), ♂ (BE), ♂ (Yaşlı)	60 Nolu lahit mezar içinden ayak ucuna bırakılan bir amphora, iki kase, bir kırmızı figür bodur <i>lekythos</i> ve 3 adet bronz sikke ile baş ucuna bırakılan amphora ele geçmiştir. Bu amphoranın bir urna kabı olduğu anlaşılmıştır. Yaşlı bir erkek bireye ait bu urne ile birlikte mezardaki kişi sayısı üçe çıkmıştır.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. yy	Omuzdan Kulplu Amphora /Urne	1	♂ (BE)	76 No.lu kremasyon mezar, taşlarla yanlardan desteklenmiş urna kabının ağzına yerleştirilen bir kuşlu kaseğin üzerine kapak taşının bırakılması ile oluşturulmuştur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. yy	Amphora /Urne	1	♂ (BE)	96 No.lu mezar, yoğun çakıl ile üzeri kapatılmış, çevresindeki taşlarla desteklenerek ayakta duran, gri hamurlu bir amphora urnadır. Urnanın ağzının metal taklidi bir <i>phialen</i> in ağza yerleştirilmesinin ardından düz bir taş ile kapatıldığı anlaşılmaktadır.	Gürcan Polat. Yasemin Polat, “Antandros 2003-2004 Yılı Kazıları”. 27. KST.-II (2005): 94-98. Özge Yıldız, 2006, <i>M.Ö. 1. Binde Antandros Antik Kentinde Kremasyon: Ölü Gömme Geleneği Açısından İncelenmesi</i> . Hacettepe Ün. Sos. Bil. Enst, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. Sf. 153-156.
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7.-6. yy	Birincil Kremasyon	1	♂ (BE)	99 No.lu mezarda yerinde yakıldığı anlaşılan bireyin,	

							kemikleri bir araya getirilmiş ve yanına bir Korinth alabastronu bırakılmasının ardından üzeri çakıl ve taşlarla örtülmüştür.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. geç 7.- erken 6. yy	Birincil Kremasyon	1	♀ (BE)	102 nolu mezar, küçük taşlarla çevrili bir alanda, yoğun çakıllı bir zemin üzerine bireyin yatırılarak yakılması ve bu yakılma sırasında mezar hediyelerini oluşturan, 160 civarında aşık kemiği, tam olarak korunmuş 2 iğ biçimli <i>alabastron</i> , 3 bronz küpe, <i>scarabaeus</i> , bronz obje, Korinth <i>alabastron</i> , Korinth <i>kothon</i> , dinoid ağızlı bir çanak, ağız kenarında makara eklentili tabak, 2 gümüş boncuk, üzüm salkımı formunda gümüş kolye ucunun da bu ateşe atıldığı anlaşılmaktadır. Mezarın hediyelerinin bazıları, podyumun kısmen mezar üzerine oturmuş olmasından dolayı eksik olarak ele geçirilmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. geç 7.- erken 6. yy	Khytra/Urne	1	♂ (GE)	Toprağa dik olarak oturtulan 108 No.lu mezarı oluşturan <i>khytranın</i> ağız bir tuğla ile kapatılmış, 108 No.lu <i>urnanın</i> içerisinde hediye çıkmamıştır.	

	Balıkesir	Antandros	Hellenistik	Dinoid/Urne	1	♂ (BE)	Toprağa dik olarak oturtulan <i>dinoid</i> formlu 112 No.lu <i>urnanın</i> ağzının siyah firnisli bir tabak ile kapatıldığı anlaşılmıştır. İki <i>unguentarium</i> 112 No.lu mezarın hediyelerini oluşturmaktadır.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 5. yy	Taş Lahit	2	?, ♀ (BE)	110 No.lu mezardan iskeletlerle, bir adet olpe, bir bronz halka, bir adet metal cüruf, cup-skyphos ağız parçası, olasılıkla mızrak ucu olan bir demir obje ile üç adet gri seramik gövde parçası ele geçirilmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 5. yy ortaları	Taş Lahit	3	♀ (BE), ♀ (GE) ♂ (BE)	107 nolu mezarın hediyelerini oluşturan üç adet siyah figür bezemeli <i>lekythos</i> , bir <i>amphoriskos</i> , iki <i>kyliks</i> ve bir amphora kaide ve gövde parçası lahit içerisine bırakılmıştır.	
	Balıkesir	Antandros	Erken Hell.	BTG	1	♂ (30-40 yaş)	121 nolu mezarda iskeletin ağzında, ele geçirilen erken Hellenistik sikke mezarı tarihlemiştir. Ayrıca iskeletin ayakucunda çok sayıda çivinin bulunması, bir çeşit ahşap hediyein buraya bırakılmış olduğunun bir göstergesi olarak	

							değerlendirilmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. yy	Pişmiş Toprak Lahit	2	♀ (40 yaşlarında), ♂ (BE)	118 nolu lahit içinden buluntu ele geçmemiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 2. yy 2. yarısı	BTG	1	♂ (45-50 yaş)	184 No.lu mezar adı verilen gömü, kalçası hizasında bir bronz sikke dışında buluntu vermemiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy son çeyreği	Birincil Kremasyon	1	♂ (40-48 yaş)	134 No.lu Mezarda buluntu ele geçmemiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy son çeyreği	Birincil Kremasyon	1	♀ (35-40 yaş)	135 No.lu Mezarın buluntusu bir aryballos ile bir pişirme kabına ait gövde parçalarıdır.	
	Balıkesir	Antandros	MÖ. geç 7.yy. – erken 6.yy.	Birincil Kremasyon	1	♂ (45-50 yaş)	139 No.lu Mezardan buluntu ele geçmemiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	Birincil Kremasyon	2	Ç (9-10 yaş), ♀ (Yaşlı)	149 No.lu Mezarın buluntusu iki adet bronz fibuladır.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	Birincil Kremasyon	1	♀ (35-40 yaş)	159 No.lu Mezarın buluntusu beş adet bronz fibuladır.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 1. yarısı	Birincil Kremasyon	1	♀ (BE)	170 No.lu Mezarın buluntusu yoktur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	İkincil Kremasyon	2	♂ (BE), ♂ (Yaşlı)	181 No.lu mezar, başka bir alanda yakılan bireyin toplanan kemiklerinin herhangi bir kaba konmaksızın toprağa gömülmesi ile elde edilmiş olup herhangi bir	

							buluntu içermemektedir. Bu tip gömü Melis nekropolü 2004 çalışmalarında tek örnek ile temsil edilmektedir. Bronz bir fibuladan başka buluntu yoktur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	Amphora/ Urne	1	♂ (45-50 yaş)	146 No.lu Mezar buluntusu bir bantlı skyphostur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	Khytra(?)/ Urne	1	♀ (GE)	147 No.lu Mezarın buluntusu yoktur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	Olpe- Oinokhoe(?)/ Urne	1	♀ (50ler)	167 No.lu Mezar olarak kullanılan olpe/oinokhoe dışında buluntu olarak küçük bir kap ele geçmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7. yy 2. yarısı	Amphora/ Urne	1	♂ (35-40 yaş)	191 No.lu Mezarda buluntu yoktur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. yy	Pithos	2	♀ (35-40 yaş), ♀ (BE)	183 No.lu <i>Pithos</i> un içerisinde bir adet Lesbos amphorası ve parçalar hâlinde iki adet bodur <i>lektyhos</i> , ele geçmiştir.	Gürcan Polat. Yasemin Polat, Kahraman Yağız, “Antandros 2005 Yılı Kazıları”. 28. KST.-II (2006): 50-52. Özge Yıldız, 2006, M.Ö. 1. Binde Antandros Antik Kentinde Kremasyon: Ölü Gömme Geleneği Açısından İncelenmesi. Hacettepe Ün. Sos. Bil. Enst, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. Sf. 153-156.
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 4. yy	Stroter mezar	1	♂ (30-40 yaş)	203 No.lu mezar olarak	

							isimlendirilen mezar, bir gümüş sikke, bir bronz sikke ve ince bir bronz çubuktan oluşan mezar hediyelerine sahiptir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 5. yüzyıl ikinci çeyreği	Taş Lahit	2	♂ (45-50 yaş), ♀ (GE)	194 No.lu mezar olarak isimlendirilen lâhit, daha önce görülmemiş bir biçimde, kapağın başucu ve ayakucu bölümleri yontularak üstüne çerçeve şeklinde, birbirine kenetlerle tutturulmuş blokların yerleştirilmesi dikkat çekmiştir. Lahitte iskeletin yanı sıra, ayakucuna yerleştirilmiş metal taklidi amphora içerisinde GE bir erkeğe ait yanmış kemiklerin bulunması, bu lâhdin bir de kremasyon içerdiğini ortaya koymuştur. Lâhdin içerisinden urnanın yanı sıra, alabaster taşından bir alabastron, bronz ayna, bronz bir sikke, aşık kemiği, boncuklar ve çiviler ele geçirilmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 3.yy	Stroter Mezar	1	♀ (35-40 yaş)	12 nolu mezarda kemikler kiremidin altında dağınık olarak ele geçmiştir. Başka yerde yakılıp buraya getirilen kremasyon kemiklerin üstü oval bir kiremit ile	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

							kapatılmıştır. Kemiklerin içi beyaz dışı siyahtır. Etli olarak yakılmış bu birey, erişkin bir kadındır. Bir adet bronz sikke, bir adet bronz obje ve bir adet bronz bilezik parçası mezar buluntusudur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 3. yüzyıl	Urne-Stamnos	1	♂ (37-44 yaş)	14 nolu mezar, içine kemikler konulduktan sonra içine ters yerleştirilen bir kase ile kapatılan stamnos formu dinoid ağızlı bir urnedir. Urne toprağa dik olarak yerleştirilmiş, etrafı tek sıra taşlardan oluşan bir duvar ile çevrelenmiştir. Urnenin üst kısmının çevresi şekilsiz taşlarla, 1-2 sıra halinde çevrelenmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö.4.yy.	Taş Lahit	1	♀ (40- 45yaş)	15 nolu lahit doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Baş doğuya gelecek şekilde doğu-batı doğrultulu yatırılmıştır. Bir dizi yukarı doğru çekilmiş şekilde yatmaktadır. Vücut kuzeye, yüz yukarı dönüktür. Mezarın içinden herhangi bir buluntu ele geçmemiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 4. yüzyıl	Taş Lahit	1	♂ (Yaşlı)	17 nolu lahit, doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Birey baş doğuya ayak batıya gelecek şekilde sırtüstü yatırılmış, kollar iki yana düz bir şekilde yerleştirilmiştir. Bir adet gri amphora ve bir adet bronz strigilis, mezar buluntusu olarak ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö 4.yüzyıl	Taş Lahit	3	?, (BE), ♀ (BE)	26 nolu mezar doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Diğer taş lahitlere oranla daha uzundur. Lahtin kapağı oldukça ağır ve kapağın içi oyulmamıştır. Mezarın üzeri çakıl taşları ile kaplanmış ve kuzey batı köşesinde bir seromoni yapılarak bu alanda kaplar bilinçli olarak kırılarak atılmıştır. Ayrıca bu seromoni yanığının içinde kap parçaları ile birlikte küçük bir hayvana ait kemikler de ele geçmiştir. Mezara bir kırmızı figür pelike ile birlikte biri parçalar halinde, diğerinin üzerinde tekstil parçası korunmuş iki adet strigilis bırakılmıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 4. yy	Pithos	2	♀ (BE), ♂ (37 yaşlarında)	29. nolu pithos doğu-batı doğrultulu yatırılmıştır. Pithosun ağzı iki adet düz stroter ile	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

							kapatılmış, etrafı orta boy taşlardan oluşan istinat duvarı ile çevrilmiştir. Pithos toprak ile kapatıldıktan sonra yerinin belirlenmesi için üst kısmı ikinci bir taş sırası ile çevrilmiştir. Mezar içinden 2 adet bronz parça, 1 demir çivi parçası, hayvan dişi, ağız ve amorflardan oluşan 4 parça seramik gelmiştir. Pithosu çevreleyen istinat duvarının içinde, pithosun ağız kısmına yakın bir yerde mantar ağızlı Samos amphorasına ait parçaların ele geçmiş olması bu mezarın 4. yüzyıla ait olduğunu göstermiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. yy'ın 2. yarısı	Klazomenai Lahti	1	♂ (BE)	30 nolu mezarın kuzeybatı köşesinde bir gri amphora kırılarak lahtin dışına ayakucu kısmına bırakılmıştır. Benzer uygulamalar Klazomenai'de de görülmektedir. Mezar içinde amorf seramik parçaları dışında buluntu yoktur.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Hellenistik	Taş Lahit	1	♀ (40-50 yaş) Yaşlı	31 nolu mezar lahit doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Etrafı	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

							tek sıra orta boy taşlardan örülü istinat duvarı ile çevrilmiş olan lahtın kapağı alınmış, ikinci kullanım esnasında gömü yapıldıktan sonra kullanılan oval kiremitlerden dolayı mezar tarihlenmiştir. Buluntular bir adet bronz sikke, iki adet geç kırmızı figür kaba ait gövde parçası ve üç adet seramik parçasıdır.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 380-350	Stroter	1	♀ (BE)	32 nolu mezar doğu-batı doğrultulu yapılmıştır. Bolsal kaide ve gövde parçası, çanak ağız parçası, kase ağız ve gövde parçası bulunan mezar içi buluntuları mezarı tarihlendirmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Hellenistik (?)	BTG	1	♂ (BE)	39 nolu bu mezar, buluntu içermemektedir. Konumu, tarihlendirme için kullanılmıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 425-400 Klasik	Taş Lahit	1	♀ (BE)	41 nolu lahit doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Mezar içinden gelen bir adet siyah firnisli küçük kase/tuzluk ve bir adet siyah firnisli ağırşak mezar tarihlemiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Arkaik (M.Ö. 7. yy 2. Yarı- M.Ö. 6. yy	Amphora/ Urne	1	♀ (BE)	42 nolu mezar toprağa dik oturtulmuş olup omuzdan kulplu amphora urne olarak kullanılmıştır. Buluntu yoktur.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

			ilk yarı)					
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. Yy Arkaik	Khytra/Urne	2	♀ (BE), Ç	44 nolu mezar içinde aryballos, kase ve İonia kasesi (?) ağız, gövde ve kulp parçaları ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 625-600 Arkaik	Urne	1	♀ (Yaşlı)	46 nolu urne kabı ağız kısmı batıya bakar şekilde dik olarak yerleştirilmiştir. Çok kırık olarak ele geçen urne mezar, toprağa dik olarak yerleştirilmiştir. Sadece dip kısmı korunan kaba, mezar hediyesi olarak 1 adet Korinth yapımı alabastron bırakılmıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 2.-1. yy	Birincil Kremasyon	1	♂ (BE)	48 nolu mezarda birey gömüleceği yerde yakılmış, çevresi tek sıra taşla çevrilmiştir. Mezar içine hediyeleri olan bir adet khytridion, bir adet yarım khytridion ve bir adet unguentarium yerleştirildikten sonra üzeri taş ve toprakla örtülmüştür.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö 4.yüzyıl	Taş Lahit	3	?, ♂, ♀ (BE)	61 nolu lahit doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Baş kısımları doğu ya gelecek şekilde yatırılmışlardır. Mezar içine bir adet gri amphora, bir adet demir stirigilis ve bir adet demir alet bırakılmıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

	Balıkesir	Antandros	M.Ö.158 – 138	Sanduka-Stroter	1	♂ (BE)	63 nolu mezar, farklı mezarlara ait istinat duvarlarının stroterlerle tamamlanarak oluşturulmuştur. Doğu ve batı uçları birer düz stroter ile kapatılmış olan mezarın üzeri de üç adet oval kiremit ile kapatılmıştır. Mezar ve iskelet doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Bir adet stirigilis, bir adet Philetairos sikkesi ve bol miktarda seramik parçası ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 4. yy sonu	Stamnos/ Urne	1	♂ (50li yaşlar, Yaşlı)	64 nolu urne kabı olan stamnos ve hediyesi Hellenistik krater toprağa dik yerleştirilmiştir. Kraterin içine mezarın diğer hediyeleri olan Batı Yamacı stilinde bezenmiş 1 adet lekane, 1 adet balık tabağı ve 1 adet çömleğin kaide ve gövde parçası bırakılmıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. erken 4. yy	Taş Lahit	2	♀, ♀ (BE)	66 nolu lahit, doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Mezara doğu-batı doğrultulu iki birey yerleştirilmiştir. Birinci gömünün iskeleti çok az korunmuş, ikinci kullanım sırasında lahtın batı tarafına itilmiştir. Mezar içinden bir	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

							adet alabaster taşından yapılmış alabastron (baş arafına yakın), bir adet kap skyphos kaidesi ele geçmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. erken 4. yy	Taş Lahit	1	♀ (16 yaşlarında Adölesan)	67 nolu lahit, doğu – batı doğrultulu yerleştirilmiştir. İskeletin dirsek kısmında bir alabastron, ayak bileği üzerinde bir adet bronz ayna, kaval kemiği yanında bir adet yerel üretim minyatür lekane ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. Geç 6 – Erken 5. yüzyıl	Taş Lahit	1	♂ (BE)	68 nolu lahit, doğu – batı doğrultulu yerleştirilmiştir. Bir adet bronz strigilis, bir adet gri amphoradan oluşan buluntular lahtin güneybatı köşesinde, bireyin ayakucunda ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 1. yy	Stamnos/ Urne	1	♂ (BE)	71 nolu urne kabı ağız kısmı doğuya bakacak şekilde yan yatırılarak toprağa yerleştirilmiş, kabın ağzı yarım bir kiremit ile kapatılmıştır. Mezar içinde buluntuya rastlanmamıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 2. yy ortaları	Khytra/Urne	1	♀ (Yaşlı)	78 nolu urne, toprağa dik bir şekilde yerleştirilmiştir. Urne kabı ve içerisinden turuncu hamurlu bir kaba ait gövde parçaları ile camdan yapılmış mavi bir boncuk ele	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

							geçmiştir.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 2. yy ortaları	Pithos/Urne	1	♂ (GE)	82 nolu pithos, toprağa dik olarak yerleştirilmiştir. Mezarın ağız kısmına yakın bölümünden gövdenin şişkin yerine kadar olan bölümü döküntü toprak ve malzeme ile dolmuştur. Bu bölümden sonra yakılmış bireye ait kemik kalıntıları ve bir adet unguentarium bulunmuştur.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Hellenistik ve Bizans (?)	Taş Lahit	2	? (BE), ♀ (BE)	85 nolu lahit doğu-batı doğrultuludur. Biri kuzeyde biri güney olmak üzere iki iskeletten biri, başı batıda olduğu için olasılıkla Bizans dönemine tarihlenmiş. Bu iskeletin sol dirseğinin hizasında kuzey duvarına yapışık bir adet sikke ele geçmiştir (BRZ 2). Ama bu sikke o iskelete ait olmamalıdır (Hellenistik). Güneydeki iskelet ise (85/1) olasılıkla diğerinin yerleştirilişi sırasında tahrip görmüştür. Bunun başı doğudadır ve baş tarafında bir adet sikke ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Hellenistik	Amphora/ Urne	1	♀ (GE, 18-20 yaş)	86 nolu urne dik olarak yerleştirilmiştir. Buluntu yoktur.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

	Balıkesir	Antandros	Hellenistik	Stroter	1	♂ (BE)	87 nolu mezar doğu batı doğrultulu olup, iskeletin baş doğuda, sırt üstü düz yatırılmış ve eller vücudun iki yanında kalçaya gelecek şekilde bırakılmıştır. Bronz bir sikke dışında buluntusu yoktur.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 4. yy	Taş Lahit	1	♀ (Yaşlı)	91 nolu mezar doğu-batı doğrultuludur. İskeletin başı doğuda yüzü kuzeye dönüktür ve iskelet yarı hocker pozisyonundadır. Mezar içinden bir skyphos kulbu, deniz kabukları ve yanmış bir ağırşak ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 7-6. yy	Amphora/ Urne (?)	1	♀ (GE)	103 nolu mezar gri hamurlu bir urne kabı olup içine yanık kemikler yerleştirilmiştir. Mezar hediyesi yoktur.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Hellenistik	Stroter	1	♀ (Yaşlı)	106 nolu mezar doğu-batı doğrultuludur. İskeletin başı doğuda yüzü güneye dönüktür. Mezar içinden formu belirsiz açık ve kapalı kaplara ait gövde parçalarıyla birlikte albastron gövde parçaları gelmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Hellenistik	Stroter	1	♂ (BE)	111 nolu mezar doğu-batı doğrultulu. Baş doğudadır. Buluntu	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

							yoktur.	
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. yy	Urne (?)	1	♀ (BE)	115 nolu mezarda, geniş yanıklı ve çakıllı alanın en batısında urne kabına ait dip ve gövde parçası yer alır. Ancak kemikler çakıllı alanda yayılmış durumdadır. Bir adet düz dipli kırmızı hamurlu aryballos yanık alanın doğusundan gelmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 6. Yy (?)	Khytra/Urne	1	♀ (30-35 yaş)	117 nolu urne kabının ağzı güneybatıya dönüktür. Urne kabı içinden bir adet burğu motifli ahşap parça gelmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 650-630	Birincil Kremasyon	1	♀ (GE)	120 nolu mezarda bronz bir halka ile birlikte kemikler yanık alan içinde dağınık olarak ele geçmiştir. Bronz halka, kuşlu kase parçaları, 1 aşık kemiği, gri hamurlu küçük alabastron parçası, beyaz astarlı amphora parçaları, kemik obje, gümüşten yılan şeklinde obje ve bir çok farklı kap parçası ele geçmiştir.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	M.Ö. 600-550	Amphora/ Urne	1	♀ (35-40 yaş)	126 nolu mezar toprağa dik olarak yerleştirilmiştir. Mezarla birlikte kapalı kaplara ait kaide gövde parçalarına rastlanmıştır.	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi
	Balıkesir	Antandros	Arkaik (M.Ö. 7. yy)	Amphora/ Urne	1	♀ (30-35 yaş)	129 nolu mezar toprağa dik oturtulmuş olup omuzdan kulplu	Antandros Kazısı Mezar Kataloğu Arşivi

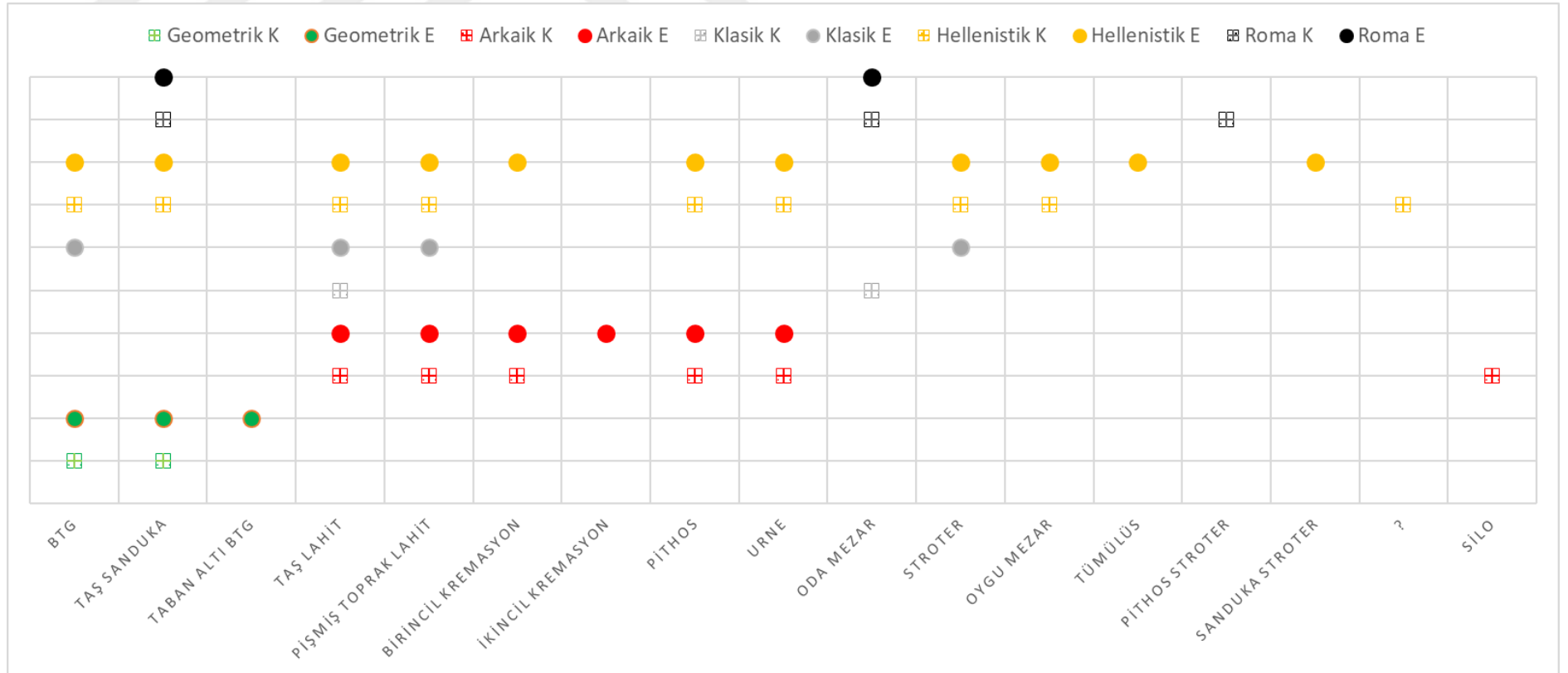
			2. Yarı- M.Ö. 6. yy ilk yarı)				amphora urne olarak kullanılmıştır. Buluntu yoktur.	



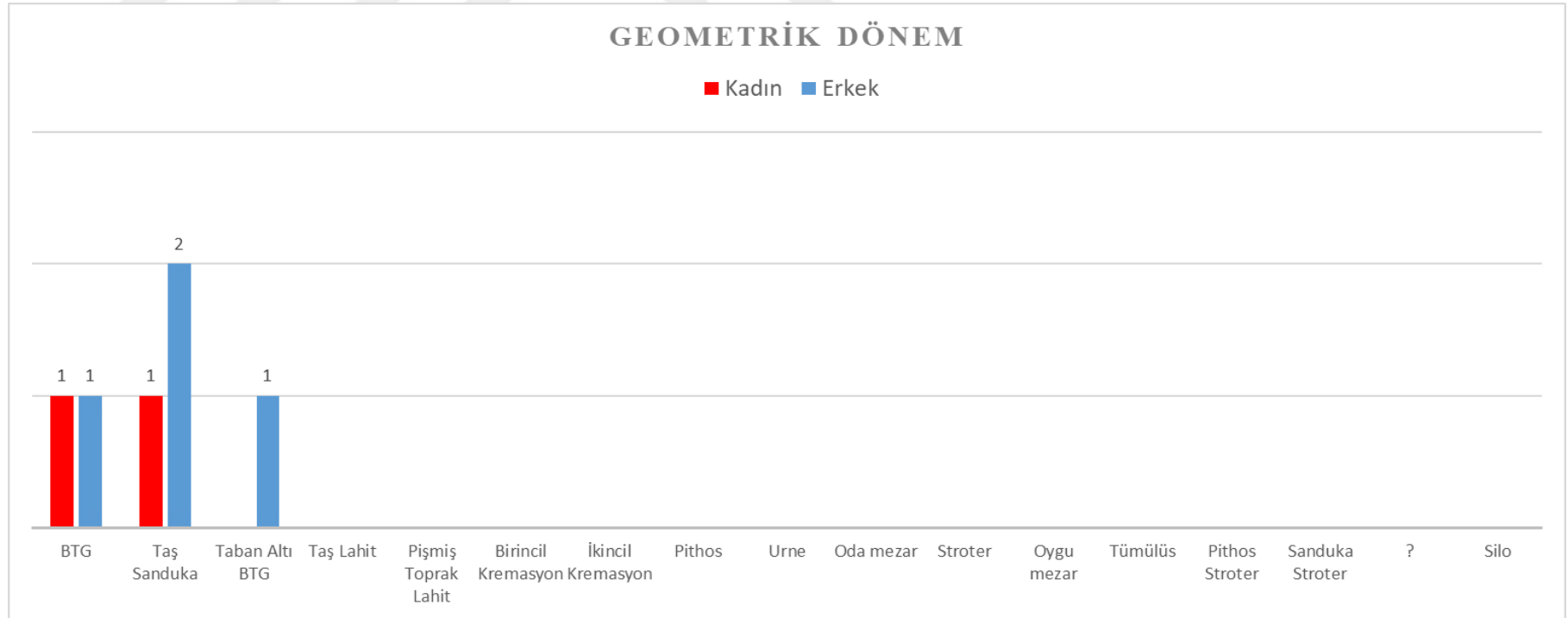
EK B

GRAFİKLER

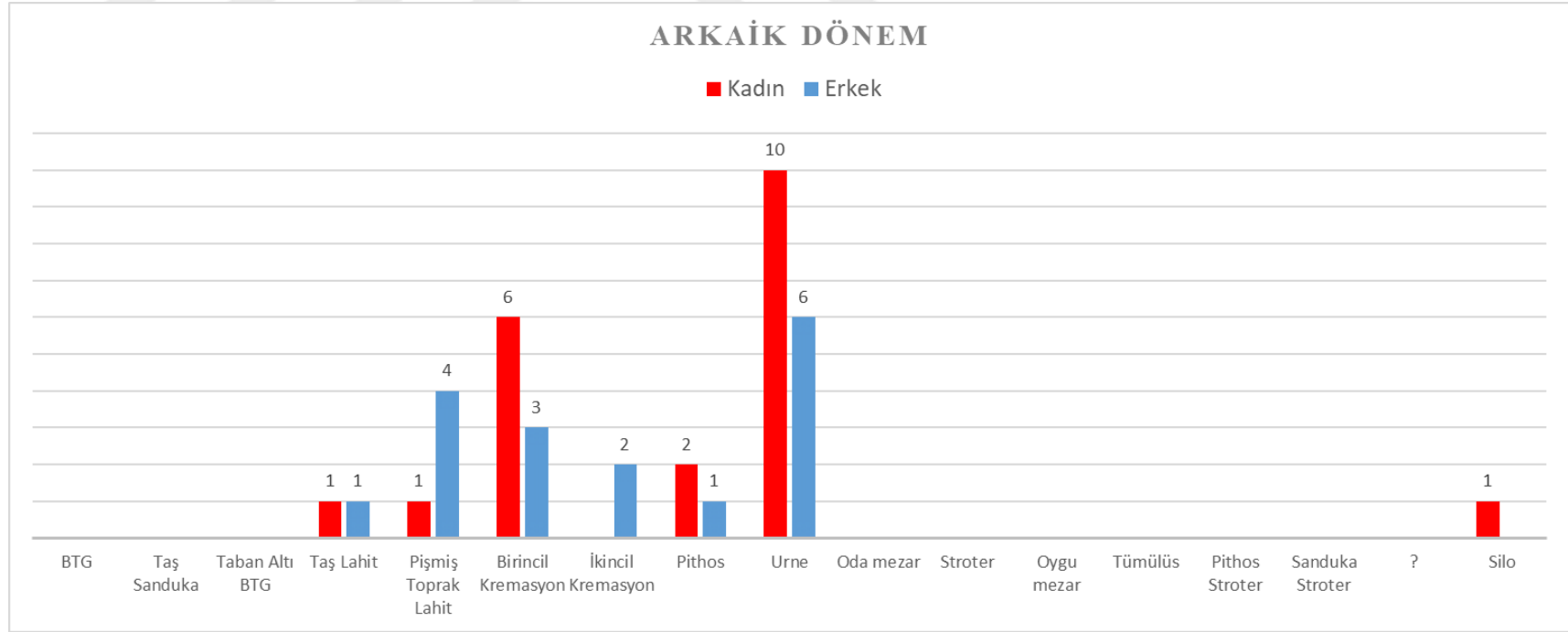
Grafik 8: Dönemlere Göre Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı



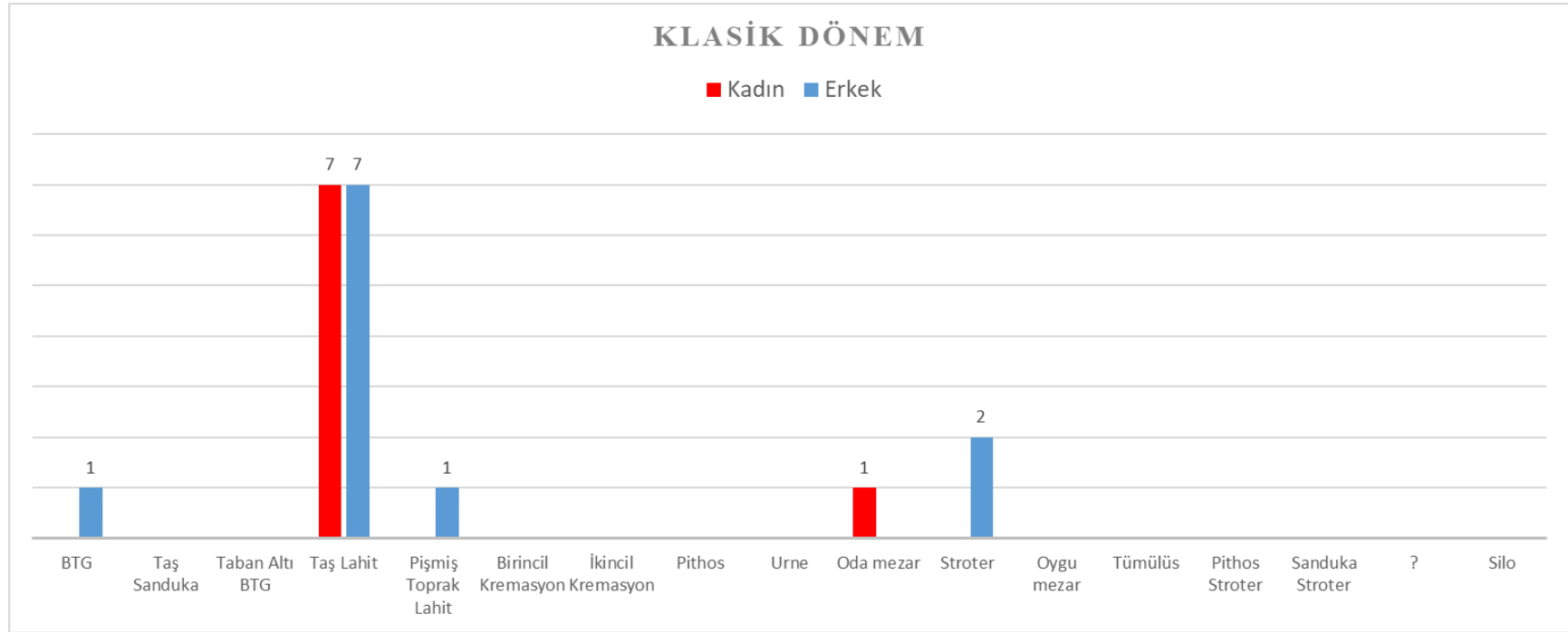
Grafik 9: Geometrik Dönemde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı



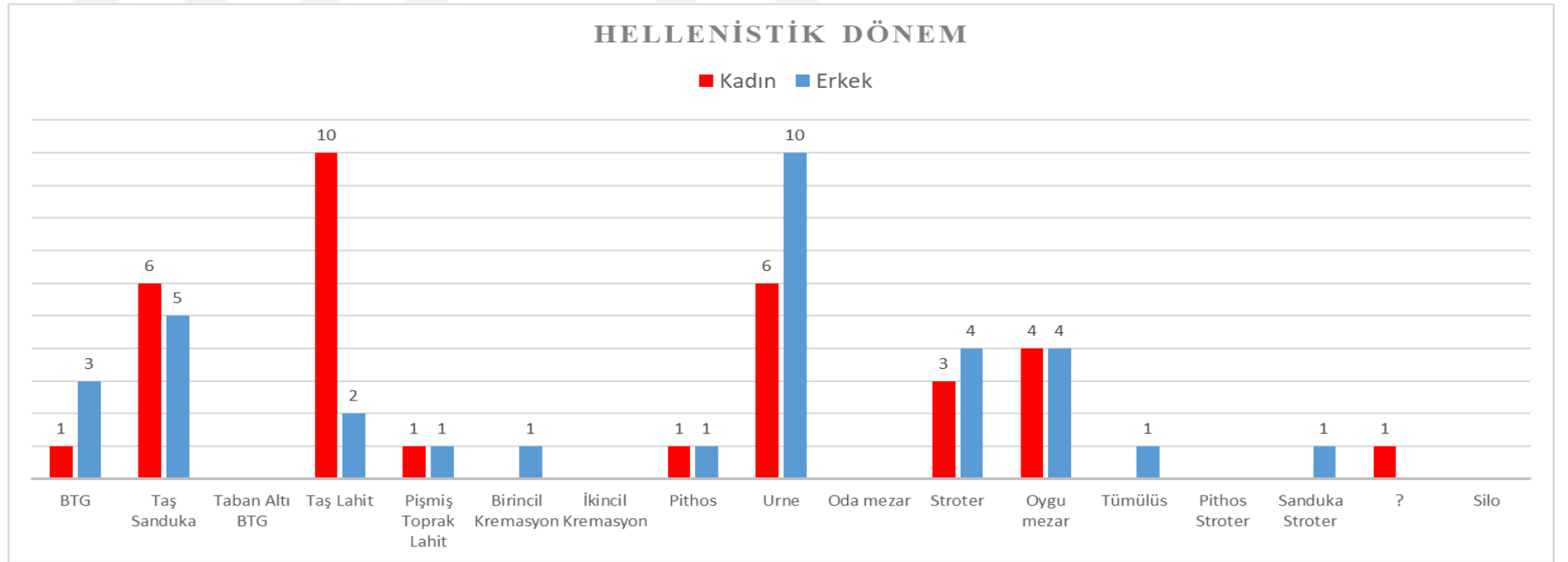
Grafik 10: Arkaik Dönemde MezarTiplerindeki Cinsiyet Dağılımı



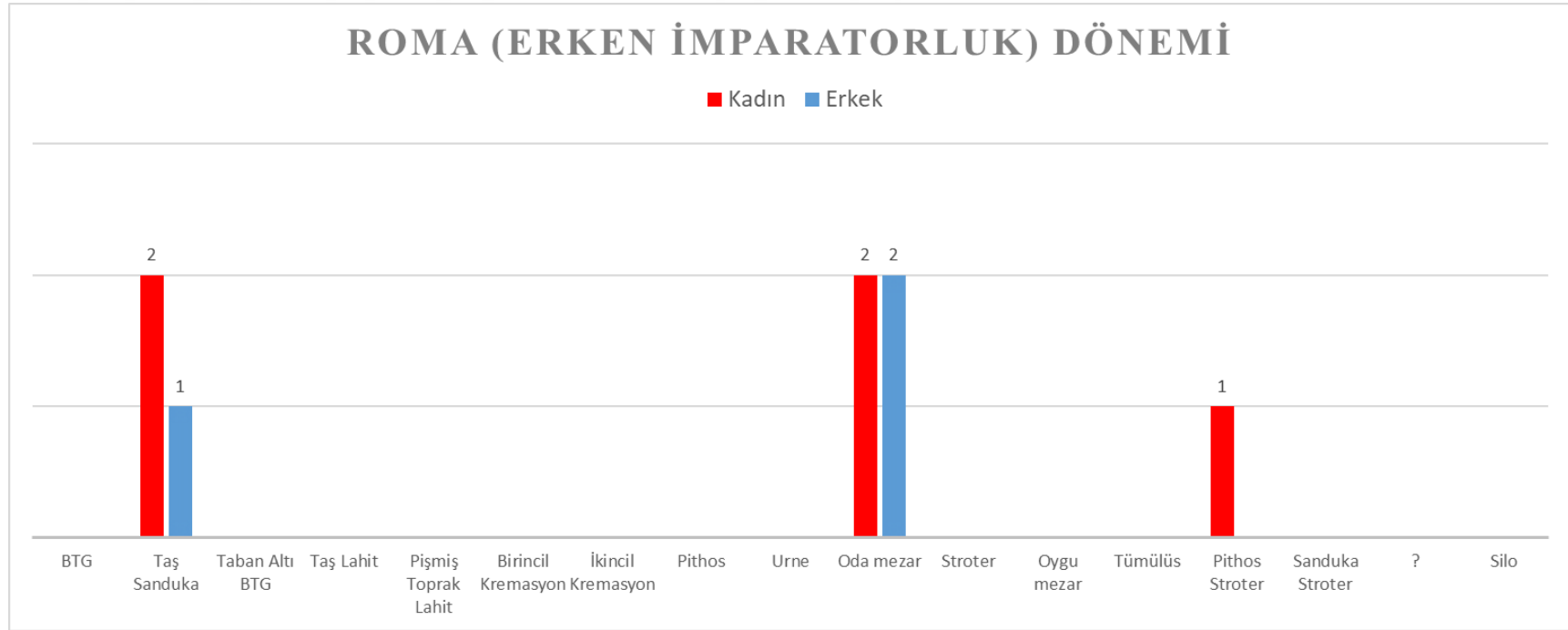
Grafik 11: Klasik Dönemde Mezar Tiplerindeki Cinsiyet Dağılımı



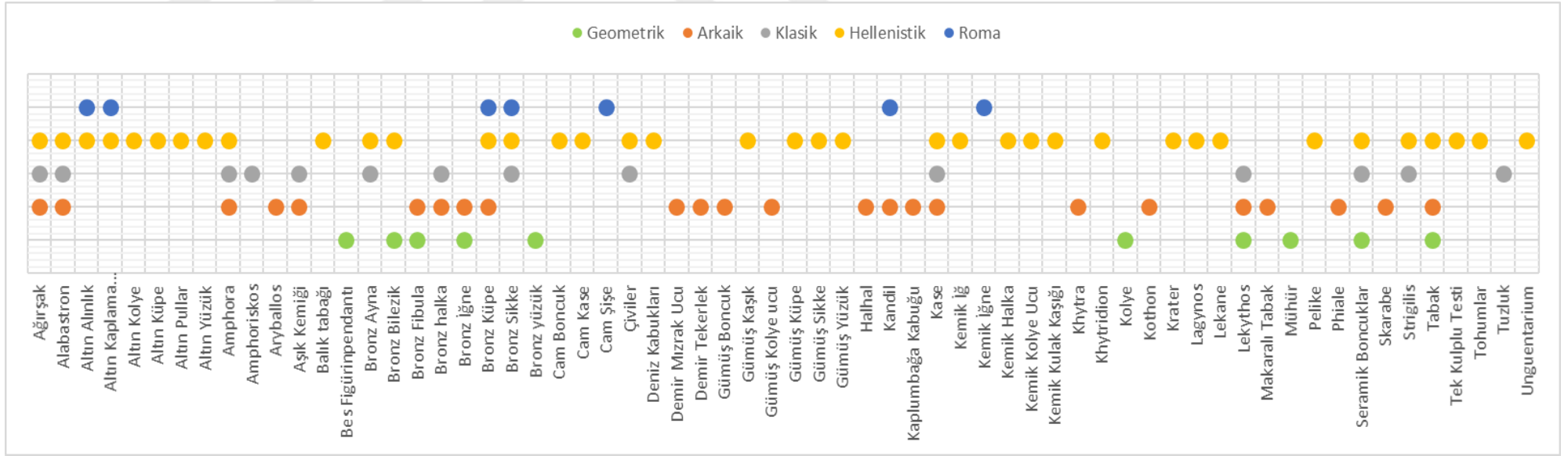
Grafik 12: Hellenistik Dönemde MezarTiplerindeki Cinsiyet Dağılımı



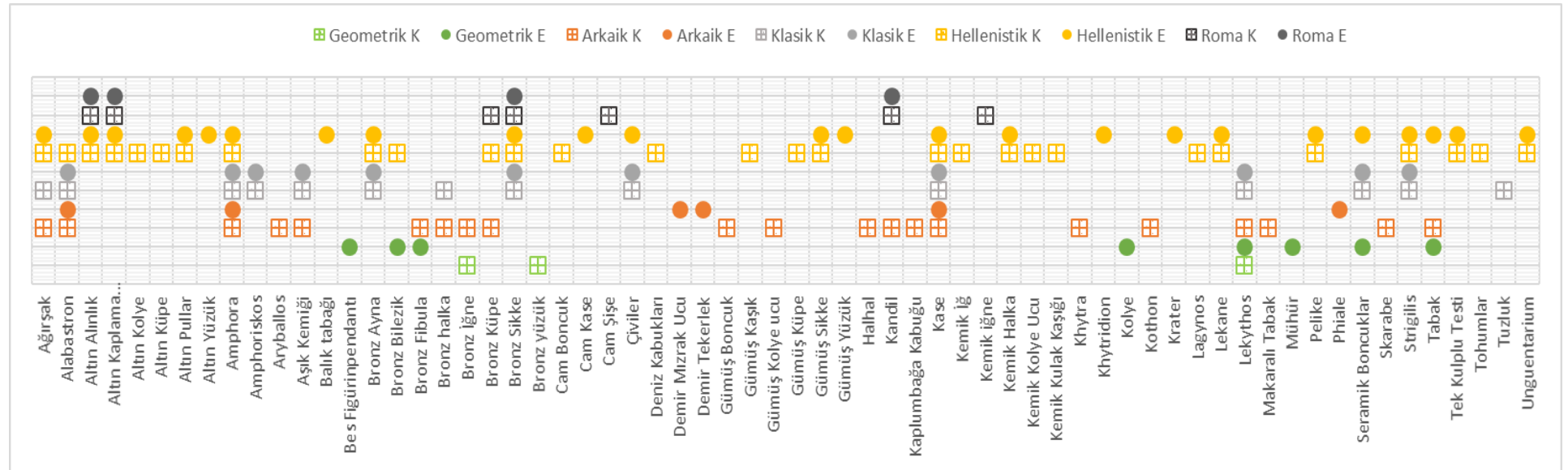
Grafik 13: Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde MezarTiplerindeki Cinsiyet Dağılımı



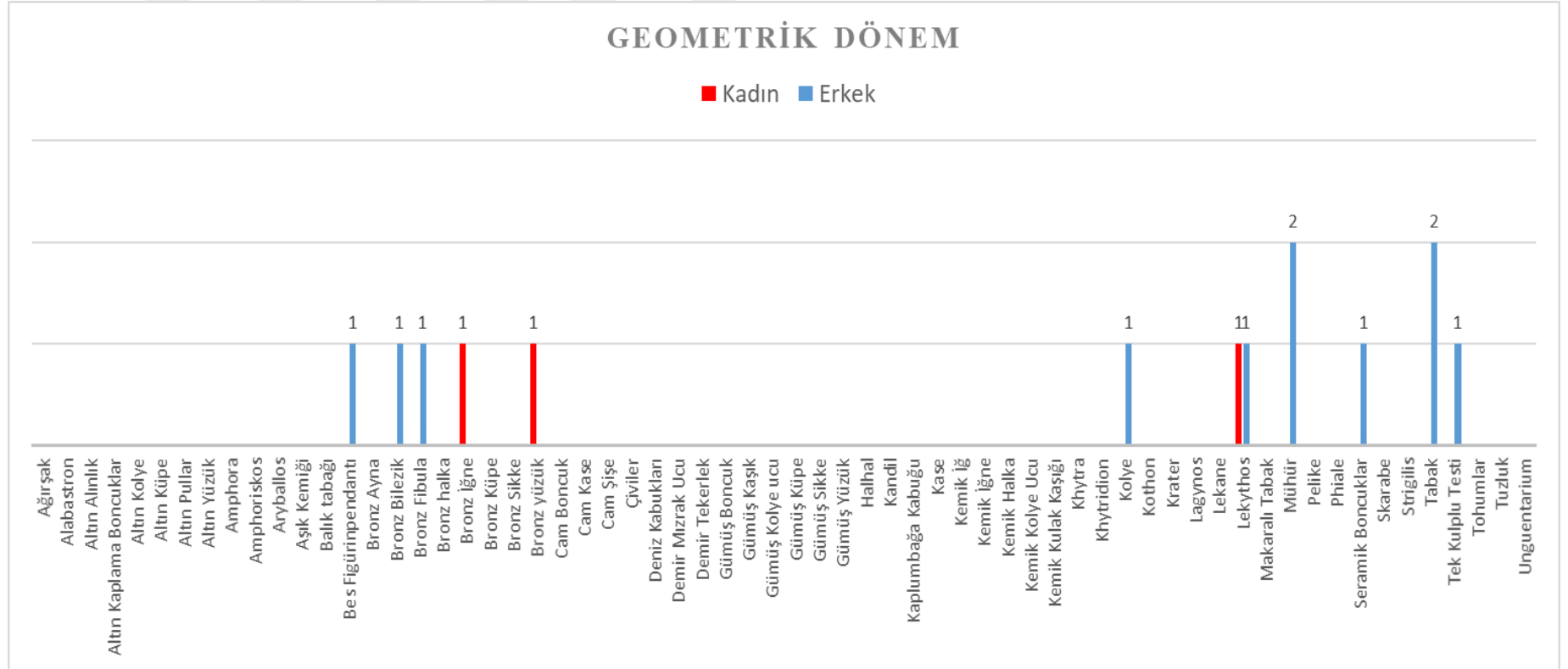
Grafik 14: Dönemlere Göre Mezar Buluntularının Mevcut Olma Durumu



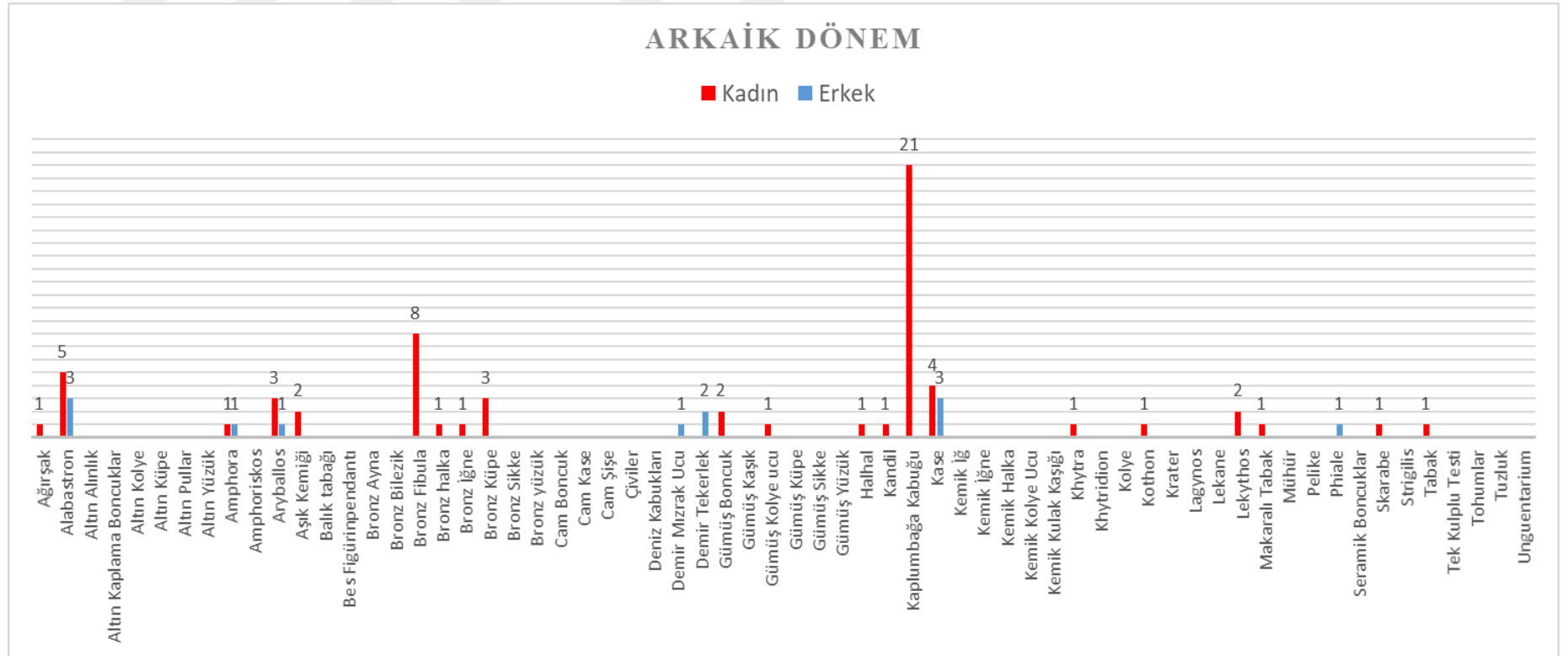
Grafik 15: Dönemlere Göre Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı



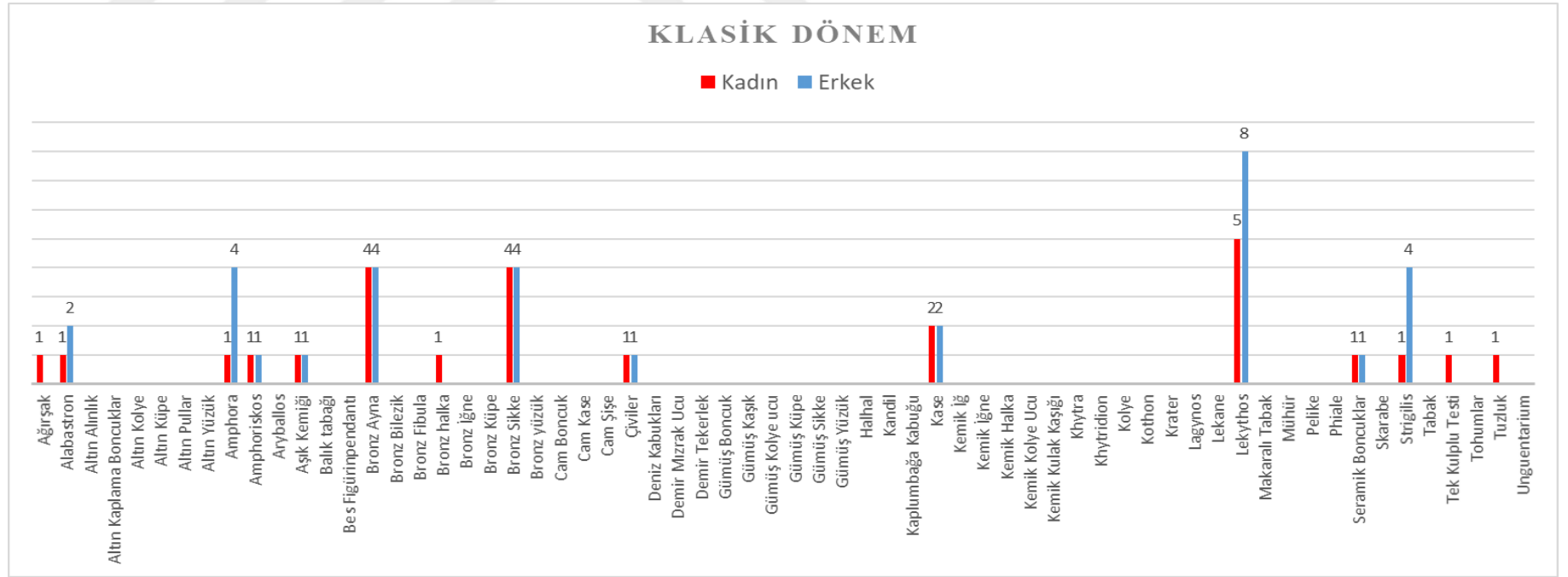
Grafik 16: Geometrik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı



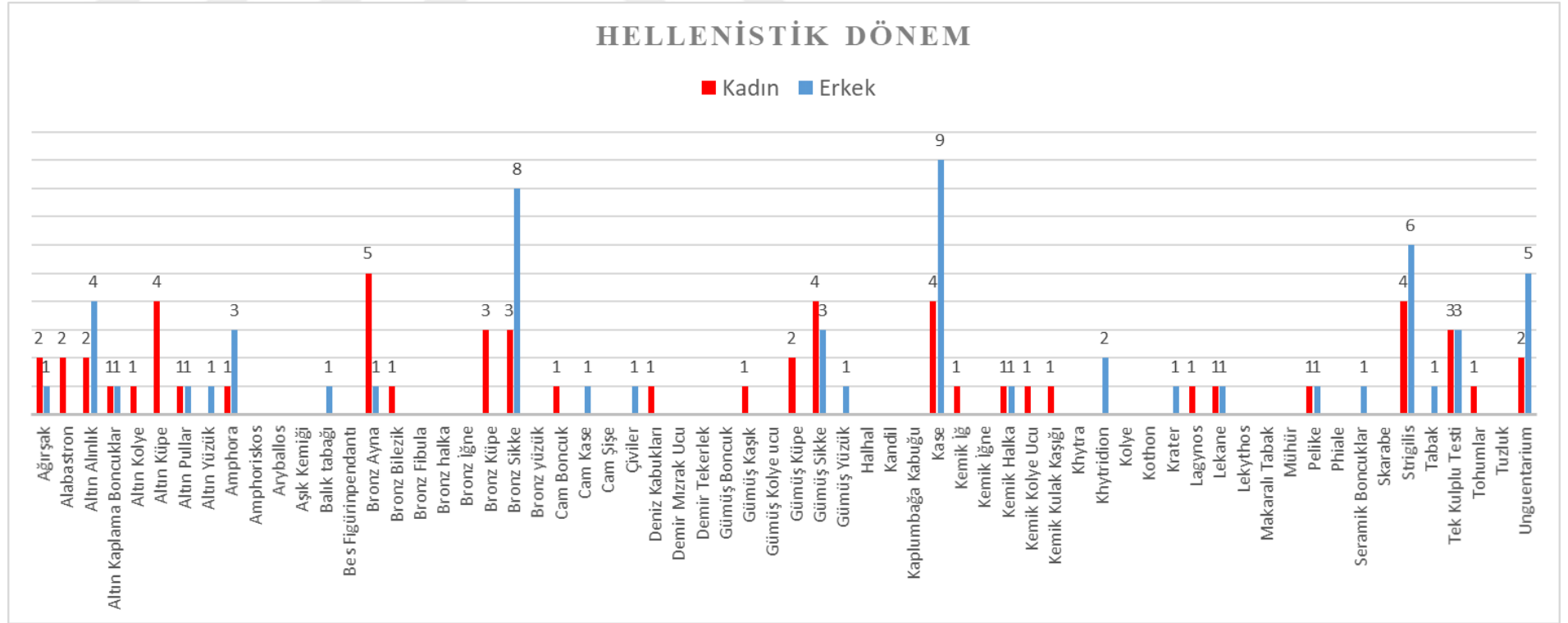
Grafik 17: Arkaik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı



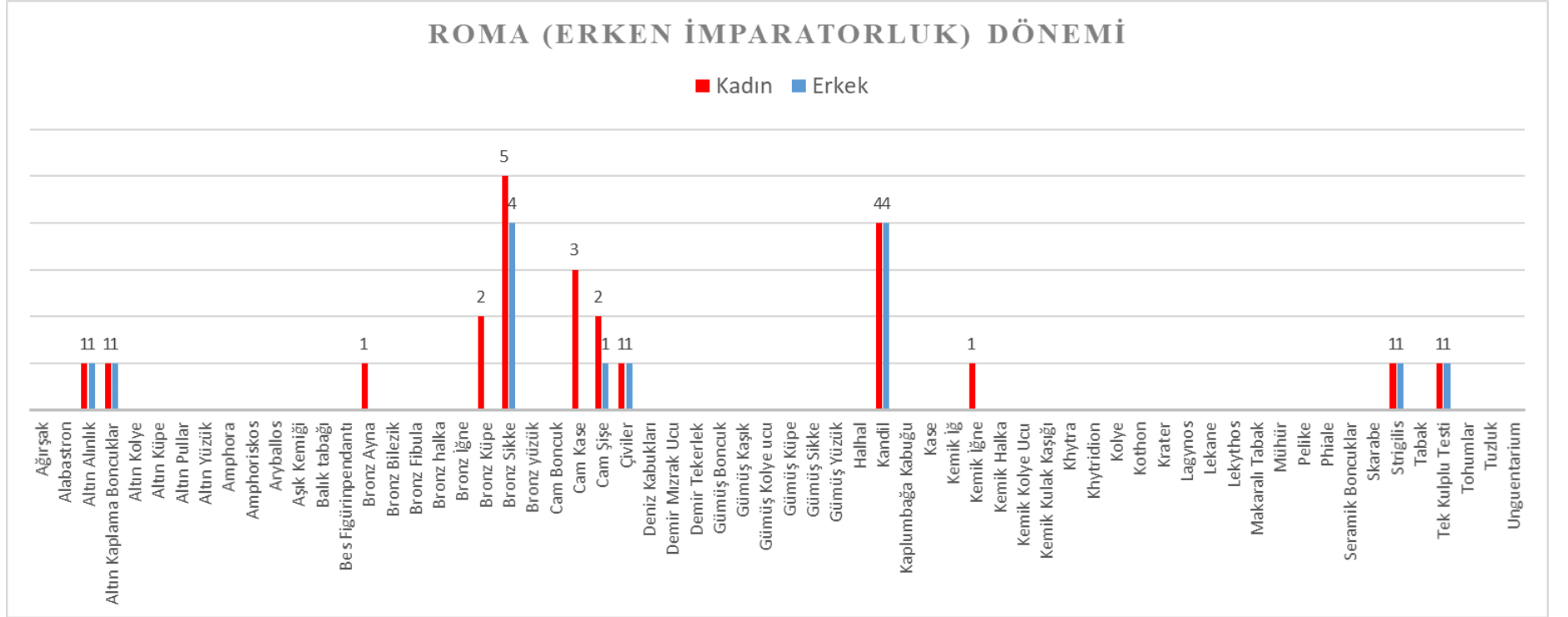
Grafik 18: Klasik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı



Grafik 19: Hellenistik Dönemde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı



Grafik 20: Roma (Erken İmparatorluk) Döneminde Mezar Buluntularındaki Cinsiyet Dağılımı



TEŞEKKÜR

Bu tezin bitirilmesi bir mucize gibidir. Yaklaşık on yıl süren bu süreçte anne olmam, bu tezin gelişiminde ciddi bir ivme kazandırdı. Hem anne olma mucizesi hem de yüklediği başka şekilde asla deneyimleyemeyecek olduğum sabır ve fedakârlık kavramları, bu tezde kadına bakış ve yaklaşım şeklimi kökten değiştirdi. Bu süreç, tezin oluşumu için hayati bir önem taşıyordu aslında. Yani önceleri geç kaldığımı düşündüğüm doktora bitirme sürecimde, şimdi, yani doktora tezimi bitirirken, aslında en doğru zamanı beklemiş olduğumu anladım. Zamanın olgunlaştırıcı gücü, tüm muhteşemliği içinde bu tezin tamamında, son sayfasına kadar mevcut. Bu nedenle tezim içinde teşekkürü ilk o hak ediyor.

Bir o kadar önemli bir rol de, sevgili danışmanım Prof. Dr. Gürcan Polat ve sevgili hocam Doç. Dr. Yasemin Polat'ındır. Çünkü onlar olmasaydı, aslında bu tez de olmayacaktı. Benim açımdan, ikinci doktora sürecine girişebilmem için bana cesaret vermeleri ve ısrarlı destekleri, tarif edilemez derecede kıymetli. Çünkü onlar sayesinde başladığım bu süreç, gerçekten de hayatımı sonuna kadar etkileyecek. Bir birey olarak benim hayatımın inşasında bu kadar doğrudan bir yere sahip olmaları, onları her zaman belirttiğim gibi, onlar da istediği sürece, hayatım boyunca yanımda yer almalarını gönülden istediğim, bir bakıma hayat danışmanlarım olmalarına neden oldu. Hayatımdaki varlıkları için müteşekkirim.

Tezimin konusunu ise, lisans sürecinde belki de farkında olmadan idolüm haline gelen sevgili hocam, emektar Prof. Dr. Nuran Şahin'e borçluyum. Onun hayattaki duruşu, derslerinde bize aşıladığı bilinç, sorumluluk ve farkındalık, takip etmekten mutluluk duyduğum ayak izlerini oluşturdu. Tezimin oluşumu sırasında bana yumuşak ve anlayışlı tavrı ile sabırlı dinleyici kimliğinin en güzel örneğini veren değerli hocam Prof. Dr. Hale Okçay'ın ise her zaman yardıma istekli olan samimi ve destekleyici tavrı da burada teşekkürü değer.

Bu zorlu süreçte, yani hem anne olmanın, üstelik ikiz annesi olmanın getirdiği sorumluluklarla birlikte doktora programını bitirme sürecinde, hayatımı sevgisi ve sabrıyla yaşanır kılan ve canımdan ayırmadığım sevgili hayat arkadaşıma, eşime

teşekkür kelimesinin az, minnettar olma kavramının ise yetersiz kaldığını tüm samimiyetimle belirtmek isterim. Bu çalışmanın onun yardımı olmadan tamamlanması gerçekten mümkün değildi. Çocuklarım Ateş ve İdem'in varlıkları olmadan ise benim ben olmam mümkün değildi. Ayrıca hayatımı borçlu olduğum anneme, hayata bakış açımı oluşturan değerli fikirleriyle babama, tezimin oluşumu sırasında bana büyük yardımı olan, yeri doldurulamayacak Kadriye Karakoç'a ve bu süreçte hayatımda varlıklarıyla bana destek vermiş ve güvenmiş olan herkese sonsuz teşekkürler...



ÖZGEÇMİŞ

Özge Yıldız Aydoğan	
Doğum Tarihi : 04.08.1980	
Lisans: 1999-2003 Ege Üniversitesi Klasik Arkeoloji Bölümü	
Y. Lisans: 2003-2006 Hacettepe Üniversitesi Fizik Antropoloji Bölümü	
Doktora: 2011 Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Ana Bilim Dalı.	
2000 Kazı Sezonu - Tahtalı Barajı Kurtarma Kazısı Şaşal Nekropolü	
2001 Kazı Sezonu - Klazomenai Antik Kenti Kazısı	
2002- 2005 Kazı Sezonları - Antandros Antik Kenti Kazısı	
2007-2008 Kazı Sezonları - Hakemi Use, Kavuşan Höyük, Antandros ve Perge Antik Kent Kazıları	
2009-2011 Kazı Sezonları - Antandros Antik Kenti Kazısı	
Cep Telefonu	0532 794 49 62
E-Posta	egozyld@yahoo.com
TEZLER	
Lisans – 2003, Antandros Yamaç Ev Duvar Resimleri.	
Yüksek Lisans- 2006, M.Ö. I. Binde Antandros Antik Kentinde Kremasyon: Ölü Gömme Geleneği Açısından İncelenmesi.	
YAYINLAR	
- Özge Yıldız ve Yılmaz Selim Erdal, 2007, “<u>Antandros Antik Kentinde Ölü Yakma Geleneği</u>”, 29. Uluslararası Kazı Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu, 23. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, sf: 41-55.	
- Özge Yıldız, 2008, “<u>Death and Fire in Anatolia Throughout History</u>”, 6. ICAANE. Sözlü Bildiri.	
- Özge Yıldız, 2009, “<u>Antandros İnsan İskelet Kalıntılarından Hareketle Yanmış Kemiklerin Önemi Üzerine Bir Değerlendirme</u>”, 32. Uluslararası Kazı Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu, 23. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, sf: 495-516.	
-Özge Yıldız Aydoğan, 2019, “Antik Yunanda Ölü Gömme Geleneğine İlişkin Betimlemeler”, In Ali Metin Büyükkarakaya ve Elif Başak Aksoy (Eds.) <i>Memento Mori-Ölüm ve Ölüm Uygulamaları</i> (pp. 419-443). İstanbul: Ege Yayınları.	