

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

Mircea Eliade

Arayış

Tarih ve Dinde Anlam

Çeviren: Cem Soydemir



DOĞUBATI

Mircea Eliade

Arayış

Tarih ve Dinde Anlam

Çeviren: Cem Soydemir

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

© 1969 by The University of Chicago.

İngilizce Özgün Metin

The Quest: History and Meaning in Religion

İngilizceden Çeviren

Cem Soydemir

Yayına Hazırlayan

Taşkın Takış

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Nisan 2017

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-975-2410-41-1 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-170

Antropoloji - Kültürel Çalışmalar / Dinler Tarihi-10

Kapak Resmi: Nebra gök tekeri.

Mircea Eliade (1907 - 1986)

Romanya'da doğmuş bir dinler tarihçisidir. Ama bundan fazlasıdır da: Felsefeci, kurmaca yazarı ve üniversite hocasıdır. Eliade'nin din üzerine incelemeleri, özellikle de kutsallığın tezahürleri üzerine çalışmalarıyla geçerliğini bugün bile koruyan bir paradigma geliştirmiştir. Bükreş Üniversitesinde felsefe eğitimi almıştır. 1928 yılında Kalküta Üniversitesinde Sanskritçe eğitimi almak üzere Hindistan'a gitmiştir. Burada Hint felsefesi üzerine de çalışan Eliade Himalayalar'da altı aylık inzivaya çekilmiştir. Buradaki döneminde Gandhi ile de şahsen tanışmıştır. Romanya'ya döndükten sonra *Yoga: Hint Mistisizminin Kökenleri Üzerine Bir Deneme* başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Bu tez daha sonra Fransızca olarak yayımlanmıştır. 1945 yılında Paris'te Sorbonne Üniversitesinde İnsan Bilimleri Yüksek Araştırmalar Enstitüsünde çalışmaya başlamıştır. 1956 yılından emekli olduğu 1985 yılına dek Chicago Üniversitesinde dinler tarihi alanında çalışmalarını sürdürmüş ve ders vermiştir. 1986'da Chicago'da hayata gözlerini yummuştur. Eliade'nin din çalışmalarına en büyük katkısı geliştirdiği Sonsuz Dönüş teorisi olmuştur. Eliade'ye göre, yalnızca Kutsal'ın ve bir şeyin ilk ortaya çıkışının bir değeri vardır; bu nedenle, değer taşıyan sadece Kutsal'ın ilk ortaya çıkışıdır. Mitler ise Kutsal'ın ilk ortaya çıkışını tanımlar. Öyleyse mitsel zaman Kutsal'ın zamanıdır.

Eliade'nin dinsel simgeler ve mit alanındaki incelemelerinde sosyal bilim alanında 50'yi aşkın kuramsal çalışması vardır. Ayrıca edebiyat alanında da çeşitli eserler vermiştir. Çalışmalarını Rumence, İngilizce ve Fransızca kaleme almıştır. Başlıca eserleri: *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Sonsuz Dönüş Mitosu), *Le Sacré et Le Profane* (Kutsal ve Dindışı), *Images et Symboles* (İmgeler ve Simgeler), *Traité d'histoire des religions* (Dinler Tarihine Giriş), *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Şamanizm), *A History of Religious Ideas* (Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi).

Cem Soydemir

1967 Ankara doğumlu. ODTÜ Sosyoloji bölümü mezunu. 1994'ten beri birçok kitabı Türkçeye kazandırdı. Ağırlıklı olarak edebiyat kuramı, sanat tarihi, sinema, eleştirel teori, sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi ve sanat alanlarında kitap ve makale çevirileri yaptı. Muhtelif kitapların editörlüğünü üstlendi. Müzikle uğraştı. İki arkadaşıyla (Y. Aydın, D. Ertan) birlikte hazırladıkları "Geçmişten Günümüze Türk Müziği" başlıklı ortak araştırma çalışmasıyla Nimet Korum Müzik ödülünü kazandı. Kum heykel sergilerinde küratör olarak görev aldı. Kimi zaman başka işlerle uğraşsa da, çeviriden bir türlü vazgeçemiyor. Çevirdiği eserlerden bazıları: Craig Brandist, *Bahtin ve Çevresi*; Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*; Julien Benda, *Aydınların İhaneti*; George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*; V. N. Voloşinov: *Freudculuk*; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Doğu Batı); Mihail Bahtin, *Karnavalın Romansı*; *Sanat ve Sorumluluk*; Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*; R. W. Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (Ayrıntı); Mihail Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*; György Lukács, *Roman Kuramı*; Thorsten Botz-Bornstein, *Filmler ve Rüyalara*; Daniel Frampton, *Filmzofisi* (Metis); Vernon Hyde Minor, *Sanat Tarihinin Tarihi*; Yael Navaro, *Kurmaca Mekân: Kuzey Kıbrıs'ın Duygu Coğrafyası* (Koç Üniversitesi Yayınevi).

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	11
I. Yeni Bir Beşeri Bilim.....	17
II. Geçmişe Dönük Bir Bakışla Dinlerin Tarihi:	
1912 ve Sonrası.....	29
Sosyolojik Yaklaşımlar.....	32
Derinlik Psikolojisi ve Dinler Tarihi.....	38
Rudolph Otto.....	42
<i>Ursprung der Gottesidee</i> 'den Sosyal Antropolojiye.....	43
Pettazzoni ve <i>allgemeine Religionswissenschaft</i> (Genel Dinbilimi).....	48
Mit ve Ritüel Okulu.....	51
Georges Dumézil ve Hint-Avrupa Dinleri.....	52
Van der Leeuw ve Din Fenomenolojisi.....	55
“Fenomenologlar” ve “Tarihselciler”.....	57
III. Dinin “Kökenlerini” Arayış.....	58
İlk Vahiy.....	58
Karşılaştırmalı Dinlerin Başlangıcı.....	61
Maddecilik, Tinselcilik, Teozofi.....	64
Köken Takıntısı.....	66
Gök-Tanrılar ve Tanrının Ölümü.....	69
Tarihsellik ve Tarihselcilik.....	73
IV. Kriz ve Yenilenme.....	77
“İkinci Rönesans”.....	78
Bütüncül Bir Yorum Bilgisi.....	81
“Kabul Âyini” (Erginleme) veya Kendine Yabancılaşma.....	83

Yorumbilgisi ve İnsanın Değişimi.....	85
Dinler Tarihi ve Kültürel Yenilenme.....	88
İtirazlar.....	91
Gizemden Ardındırma Yanılgısı.....	93
V. Kozmogonik Mit ve “Kutsal’ın Tarihi”	97
Yaşayan Mit ve Dinler Tarihçisi.....	97
Bir Kozmogoni Mitinin Anlamı ve İşlevi.....	103
Başlangıç ve Bütünlük.....	106
“Büyük Baba” ve Mitsel Atalar.....	108
İki Başlangıç Tipi.....	113
VI. Cennet ve Ütopya: Mitsel Coğrafya ve Eskatoloji.....	115
Mesihçilik “Modası”	115
Yeryüzü Cennetlerini Arayış.....	118
Güneş Simgeçiliği.....	119
Amerikan Cenneti.....	121
Hıristiyanlığın Başlangıcına Dönüş.....	123
“Amerikan Yaşam Tarzının” Dinsel Kökenleri.....	126
Amerikalı Yazarların Âdem Nostaljisi.....	128
Kaybedilmiş Çenneti Arayan <i>Guarani</i> ler.....	130
Dünyanın Sonu.....	133
Kötülük Olmayan Topraklar.....	137
Tanrılara Giden “Yol”.....	139
<i>Guarani</i> Mesihçiliğinin Özgünlüğü.....	140
VII. Erginleme ve Modern Dünya.....	142
Bir Tanıma Doğru.....	142
Ergenlik Törenleri.....	143
Gizli Cemiyetler.....	145
Şamanlar ve Kabile Büyücüleri.....	146
“İlkelerde” Erginlemeye Dair Yakın Dönemli Araştırmalar.....	147

Gizli Dinler; Hint-Avrupa Gizli Cemiyetleri.....	150
Sözlü Edebiyatta Erginleme Örüntüleri.....	152
Psikanalistlerin ve Edebiyat Eleştirmenlerinin Katkısı.....	155
Modern Dünya Açısından Erginlemenin Anlamları.....	158
VIII. Dinsel İkiciliğe Dair Bir Öndeyiş:	
Çiftler ve Karşıtlıklar.....	160
Bir Sorunun Tarihi.....	160
Tarihselcilik ve İndirgemecilik.....	164
İki Kutsallık Biçimi.....	167
Güney Amerikalı Kutsal İkizler.....	169
Kogilerde Karşıtlık ve Birbirini Tamamlama.....	173
Savaş ve Barış: Mänäbush ve Şifa Kulübesi.....	176
Gök-Tanrı ve Kültürel Kahraman.....	179
<i>Iroquois</i> ların İkiciliği: Mitsel İkizler.....	181
Kült: Karşıtlık ve Birbirinin Yerine Geçme.....	183
<i>Pueblolar</i> : Karşıt ve Birbirini Tamamlayan Tanrısal Çiftler.....	186
California Kozmogoni Mitleri: Tanrı ve Hasımı.....	189
Düzenbaz.....	193
Bazı Açıklamalar.....	195
Endonezya Kozmogonileri: Karşıtlık ve Bütünleşme.....	196
Kozmogoni, Rekabet Ritüelleri ve Sözlü Atışmalar: Hint ve Tibet.....	201
<i>Devalar</i> ve <i>Asuralar</i>	204
Mitra-Varuna.....	205
Karşıtlık ve Zıtların Birliği (<i>Coincidentia Oppositorum</i>)....	207
<i>Yang</i> ve <i>Yin</i>	209
Son Açıklamalar.....	212
Dizin.....	215

ÖNSÖZ

Maalesef elimizde kutsala ilişkin deneyimi ifade etmek için “din” den daha iyi bir sözcük yok. Bu terim uzun ama kültürel açıdan sınırlı bir tarihe sahip. İnsan bu terimi hem Antik Yakın Doğu’ya, Yahudiliğe, Hıristiyanlığa, İslâm’a veya Hinduizme, Budizme ve Konfüçyüsçülüğe hem de kendilerine takılan isimle ilkel halklara nasıl hiçbir ayırım gözetmeden uygulayabileceğine şaşıyor. Belki de başka bir sözcük aramak için artık çok geç. Üstelik ille de Tanrı’ya, tanrılara veya ruhlara olan inancı ifade etmesi gerekmediğini, daha ziyade kutsala ilişkin deneyimi ifade ettiğini ve bu nedenle *varlık*, *anlam* ve *hakikate* dair fikirlerle ilişkili olduğunu aklımızdan çıkarmamamız koşuluyla “din” pekâlâ işe yarar bir terim olabilir.

Gerçekten de, dünyada indirgenemez, gerçek bir şey olduğuna inanmadan insan zihninin nasıl işlerlik gösterebileceğini tahayyül etmek çok zor; insanın dürtülerine ve deneyimlerine bir *anlam* atfetmeden bilincin nasıl oluşabileceğini tahayyül etmekse imkânsız. Gerçek ve anlamlı bir dünyanın farkındalığı, kutsalın keşfiyle yakından bağlantılıdır. İnsan zihni, kendisini gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak açığa vuran şey ile vurmayan şey –yani şeylerin kaotik ve tehlikeli akışı, tesadüfi ve anlamsız görü-

nüşü ve hiçlikleri— arasındaki farkı ancak kutsala ilişkin deneyim aracılığıyla kavrayabilir.

Kutsallığın diyalektiğini ve morfolojisini daha önce yayımlanmış çalışmalarımda ele aldım, bu nedenle burada tekrar aynı şeyi yapmama gerek yok. Bu bağlamda, “kutsal”ın bilincin tarihindeki bir aşama değil, bilincin yapısındaki bir unsur olduğunu söylemem yeterli. İnsan “kaos”ta yaşayamadığından kutsalın tezahürü olarak adlandırılabilir diyalektik süreç anlamlı bir dünya üretir. İnsan yaşamı, doğaüstü varlıkların açığa vurduğu paradigma modellerinin taklit edilmesiyle anlamlı hale gelir. İnsanüstü modellerin taklit edilmesi “dinsel” yaşamın başlıca karakteristiklerinden birini oluşturur; bu, kültür ve dönemle hiçbir ilgisi olmayan yapısal bir karakteristiklerdir. İnsan varoluşu için bir norm, bir rehber olarak *imitatio dei* (Tanrı’yı taklit etme) Hristiyanlık ve İslâm’ın en arkaik dinsel belgelerinde asla eksik olmamıştır; aslında, başka türlü de beklenemez. Kültürün en arkaik düzeylerinde, *insan olarak yaşamak* kendi içinde *dinsel bir edimdir*, çünkü beslenmenin, cinsel yaşamın ve çalışmanın kutsal bir değeri vardır. Başka bir deyişle, insan olmak —ya da daha doğrusu, insan haline gelmek— “dindar” olmak demektir.

Bu nedenle, felsefi düşüncenin karşılaştığı anlamlı bir dünya en başından itibaren kalıtsal ve yapısal olarak “dinsel”dir —ve genel itibarıyla bu sadece “ilkeller”, Asyalılar ve Sokrates öncesindeki toplumlar için de geçerli değildir. Kutsalın diyalektiği zihnin keşfettiği müteakip tüm diyalektik akımları önceler ve onlar için bir model oluşturur. Kutsalın deneyimi bilinmeyen, kaotik ve korkutucu bir dünyada varlık, anlam ve hakikatin açığa çıkarılması yoluyla sistematik düşüncenin önünü açmıştır.

Felsefecilerin ilgisini din tarihçilerinin ve din fenomenologlarının çalışmalarına çekmek bakımından bu kadarı yeterli olabilir belki, ama dinsel deneyimin başka ilgi çekici yönleri de vardır. Hiyerofaniler —yani simgelerde, mitlerde, doğaüstü varlıklarda vb kutsalın tezahürü— yapı olarak kavranır ve özel bir yorum-bilgisi (hermenötik) gerektiren, önceden düşünülmüş bir dil oluşturur. Din tarihçileri ve fenomenologları çeyrek yüzyıldan uzun bir süredir bu tür bir yorumbilgisini geliştirmeye çalışıyor-

lar. Uzun zaman önce yok olmuş ve mekânsal olarak uzak kültürlerle ait belgeler kullanılmasına rağmen bu tür bir çalışma, eski eserler uzmanının çalışma biçimine benzemez. Dinler tarihi, yetkin bir yorumbilgisi sayesinde, bir fosiller, harabeler ve artık olmayan *mucizeler* (mirabilia) müzesi olmaktan çıkar ve her tür araştırmacı için en başından beri olması gereken şey haline gelir: anlaşılmayı bekleyen “mesajların” şifre çözücüsü.

Böyle “mesajlara” sadece tarihsel bir ilgi duyulmaz. Bu “mesajlar” bizimle ölü bir geçmiş hakkında “konuşmanın” yanısıra, doğrudan doğruya modern insanla ilişkili bazı temel varoluşsal durumların da ortaya çıkartılmasına da yardımcı olurlar. Bu kitabın bir bölümünde dikkat çektiğim gibi, mitlerin, simgelerin ve diğer geleneksel dinsel yapıların anlamını deşifre etmeye yönelik yorumbilgisel çaba bilincin zenginleşmesine çok önemli bir katkı sağlar; hattâ belli bir anlamda araştırmacının ve umarım empatik okuyucunun da içsel bir dönüşüm yaşamasına katkı sağlayacağı da söylenebilir. Fenomenoloji ve dinler tarihi olarak adlandırılan şeyler, hem yeni bir bilime başlangıç niteliği taşımaları hem de tinsel teknikler olmaları bakımından nadir beşeri bilim disiplinlerindendir.

Giderek sekülerleşen bir toplumda bu tip çalışmalar daha da önemli olacak. Yahudi-Hıristiyan bir perspektiften bakıldığında, sekülerleşme en azından kısmen yanlış yorumlanabilir. Örneğin, peygamberlerin Evren’in ve kutsalın kozmik yaşamının içini boşaltma mücadelesinin geç kalmış bir uzantısı olan *mitolojik unsurlardan arındırma* sürecinin devamı olarak görülebilir. Ama hakikatin tamamı bu değildir. En radikal biçimde sekülerleşmiş toplumlarda ve (“hippi” hareketi gibi) gelenek ve kurumlara en sert karşı çıkan çağdaş gençlik akımlarında görünüşte dinsel olmayan birtakım fenomenler bulunmaktadır –Yahudi-Hıristiyan bir perspektiften fark edilmesi kolay olmasa da, bu fenomenlerde kutsala ilişkin yeni ve özgün keşifler yapılabilir. Vatandaşlık hakları arayışı, savaş karşıtlığı vb gibi birçok toplumsal ve politik harekette belirgin olan “dinselliğe” gönderme yapmıyorum. Dinsel yapılar ve (henüz bilinçdışı olan) modern sanatın, bazı mühim ve son derece popüler filmlerin, gençlik kültürüyle ilişkili bazı feno-

menlerin dinsel *değerleri*, özellikle de (Doğa'nın yeniden keşfi, yasaksız cinsel âdetler, "şimdide yaşama" ve toplumsal "projelerden" ve tutkuların özgürlük üzerindeki vurgu gibi) "insanın Evren'deki" sahici ve anlamlı "varoluşunun" dinsel boyutlarının keşfedilmesi daha önemlidir.

Kutsala ilişkin bu keşiflerin birçoğu Hristiyanlığın zaferinden sonra yok olan ve yalnızca Avrupalı köylüler arasında var olmayı sürdüren kozmik bir din tipini işaret eder. Yaşamın ve Doğanın kutsallığının yeniden keşfedilmesi ille de "paganizme" veya "put-perestliğe" dönüşü gerektirmez, böyle bir şey ima etmez. Her ne kadar, bir Püritenin gözündeki Güneydoğu Avrupalı köylülerin kozmik dini bir paganizm biçimi olsa da, esasen "kozmetik bir Hristiyan âyinedir". Ortaçağda Yahudilikte de benzer bir süreç gerçekleşmiştir. Haham reformundan sonra geri döndürülemeyecek şekilde yitirilmiş benzeyen "kozmetik kutsallık" öncelikle Kabala'da barınan gelenek sayesinde korunabilmiştir.

Bunları gençlik kültürünün daha yeni bazı dışavurumlarının gizli bir Hristiyanlık içerdiğini kanıtlamak için söylemiyorum. Bilakis, dinsel bir kriz döneminde krize verilen *yaratıcı* ve tam da yaratıcı olmaları nedeniyle fark edilmeyen karşılıkları öngörmenin mümkün olmadığını vurgulamak için söylüyorum. Ayrıca, potansiyel olarak kutsala dair yeni bir deneyimin dışavurumları da tahmin edilemez. "Bütünlüklü insan" kutsallıktan asla tamamen arınmaz ve hattâ böyle bir şeyin olası olduğu bile kuşkuludur. Dünyevileşme bilinçli yaşam düzeyinde son derece başarılıdır: Eski teleolojik fikirler, dogmalar, inançlar, ritüeller, kurumlar vb giderek anlamdan yoksun bırakılır. Yaşayan hiçbir normal insan bilinçli rasyonel aktivitesine indirgenemez, çünkü modern insan düş kurar, âşık olur, müzik dinler, tiyatroya gider, film izler, kitap okur –kısacası, sadece tarihsel ve doğal bir dünyada yaşamaz, aynı zamanda varoluşsal özel bir dünyada ve hayalî bir Evrende yaşar. Bu özel dünyaların veya hayal Evrenlerinin "dinsel" yapılarını ve anlamlarını fark edip deşifre edebilen ise öncelikle dinler tarihçisi ve fenomenoloğudur.

Kitapta geliştirdiğim argümanları önsözde tekrar dile getirmeme gerek yok. Özetle şunu belirteyim: Arkaik ve egzotik din-

leri analiz etmeye yönelik ilgi sadece bu dinlerin tarihsel önemiyle sınırlı değildir. Bu unutulmuş, yanlış yorumlanmış veya göz ardı edilmiş anlam dünyalarının keşfedilmesi felsefeci, teolog ve edebiyat eleştirmeni için aynı ölçüde faydalıdır. Bu nedenle, az bilinen dinlere ait belgeleri sunmaya ve incelemeye çalışacağım. Üç tektanrıci dini, Budizmi ve hattâ Hindistan'ın dinî felsefelerini anlama konusunda yakın tarihte önemli gelişmeler kaydedildi. Konuyla ilgili okuyucu bu alanlardaki birçok ünlü çalışmaya kolayca ulaşabilir.

Bu kitapta bir araya getirdiğim denemeler öncelikle “uzmanlar” için değil, daha ziyade *dürüst insan* (honnete homme) ve zeki okuyucu için kaleme alındı. Bu nedenle, dinler tarihçisi, antropolog ve Şarkiyatçı için bildik ya da en azından ulaşılır olan, ama muhtemelen uzman olmayan okuyucuların göz ardı ettiği örnekleri aktarmakta tereddüt etmeyeceğim. Umarım modern insanın bilmediği veya aşına olmadığı anlam dünyalarıyla karşılaşması “yeni bir Beşeri bilim” denebilecek şeyin kapılarını açar. Hem bu denemeler hem de önceki çalışmalarım dinler tarihinin kutsallıktan arınmış bir toplumda oynayabileceği kültürel işleve dikkat çekmek ve bunun yanı sıra, kutsala ve onun tarihsel teahürlerine ilişkin sistematik bir yorumbilgisi geliştirmek amacını güdüyor.

Bu kitaptaki denemelerin çoğu farklı yerlerde yayımlandı, ama kimi düzeltmeler yaptım ve içeriği genişlettim. Üç eski öğrencime müteşekkirim: 3. Bölümün ilk taslağını Fransızca orijinalinden İngilizceye tercüme eden Harry Partin'e; 5., 7. ve 8. Bölümleri okuyup düzeltisini üstlenen Alfred Hildebeitel'e ve dizini hazırlayan Norman Girardot'ya teşekkür ederim.

I.

YENİ BİR BEŞERİ BİLİM*

Bugün bilim insanlarının ulaşabildiği elyazmaları, süreli yayınlar ve bibliyografyalara rağmen, dinler tarihinin tüm alanlarında kaydedilen gelişmeleri takip etmek giderek daha da zorlaşıyor.¹ Dolayısıyla, bir dinler tarihçisi olmak da artık eskisi kadar kolay değil. Bir bilim insanı üzülerək kendisinin tek bir din, hattâ o dinin belirli bir dönemi veya tek bir boyutunda uzmanlaşmış olduğunu görüyor.

Bu durum bizi yeni bir süreli yayın çıkarmaya yöneltti. Amacımız bilim insanlarına sırf yeni bir dergi sunmak değil (gerçi ABD’de bu mahiyette bir derginin olmaması girişimimizi gerekçelendiriyor), ayrıca sürekli büyüyen bir alanda yön tayin etme-

* Bu bölüm “History of Religions and a New Humanism” (Dinler Tarihi ve Yeni bir Beşeri bilim) başlıklı, ilk kez *History of Religions* (Dinler Tarihi) 1. cilt (1961); 1-8’de yayımlanan (© 1961 by The University of Chicago) bir makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

¹ *Religionswissenschaft* sözcüğünü diğer dillere çevirmesi kolay olmadığı için daha geniş bir anlamda “dinler tarihi” terimini kullanıyorum; “dinler tarihi” sadece tarihi içermiyor, aynı zamanda karşılaştırmalı dinler incelemesini, din morfolojisini ve din fenomenolojisini de içeriyor.

lerine yardımcı olmak ve diğer disiplinlerdeki gelişmeleri takip etmeyen uzmanlar arasında görüş alışverişini teşvik etmek olarak özetlenebilir. Dinler tarihi alanındaki bazı kilit sorunlarla ilgili kaydedilen en son gelişmelerin özetlenmesi, metodolojik tartışmalar ve dinsel verilere ilişkin bir yorumbilgisi geliştirme çabaları aracılığıyla bu tür bir yön belirleme ve görüş alışverişinin mümkün olacağını umuyoruz.

Disiplinimizin en az gelişmiş yönünü oluşturduğundan yorumbilgisi bizim için son derece önemli bir konu. Dinsel verileri derleme, yayınlama ve analiz etme gibi kesinlikle acil ve zorunlu bir işle meşgul olan, hattâ aslında sadece bu işle uğraşan bilim insanları bazen bunların anlamını sorgulamayı unutuyor. Bu veriler muhtelif dinsel deneyimlerin ifade edilmesini ve son tahlilde de, insanların tarihin akışında girdiği konumları ve durumları temsil eder. Bir bilim insanı dinsel bir biçimi yeniden inşa ettiğinde veya sosyoekonomik, ekonomik veya politik bağlamına yerleştirdiğinde henüz işini tamamlamış değildir. Ayrıca, söz konusu dinsel biçimin anlamını kavraması da gerekir –yani, tarihin belirli bir ânında ortaya çıkışına ve zafer kazanmasına yol açan veya bunu mümkün kılan durumları ve konumları saptaması ve açıklaması gerekir.

Dinler tarihi –özellikle dinsel belgelerin anlamlarını modern insanın anlayabileceği hale getirerek– bu görevi yerine getirdiği takdirde gerçek kültürel işlevini de gerçekleştirmiş olur. Geçmişteki rolü ne olursa olsun, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesi yakın gelecekte ilk önemli kültürel rolünü üstlenmeye yazgılı. Her fırsatta dile getirdiğim gibi, içinde bulunduğumuz tarihsel an bizi bundan elli yıl önce tahayyül bile edilemeyecek karşılaşmalara zorluyor. Bir yandan, Asyalı halklar yakın dönemde tarihin sayfalarına yeniden girdiler; diğer yandan, kendilerine takılan adla ilkel halklar daha büyük bir tarihin ufkunda belirme hazırlıklarında (yani, şimdiye dek olduğu gibi tarihin *pasif* değil *aktif özneleri* olacağı benziyorlar). Batılı halklar artık tarihi “yapan” tek özne olmaktan çıkarsa, tinsel ve kültürel değerleri de artık birkaç nesil önceki ayrıcalıklı konuma sahip olmayacak, üstelik tartışmasız otoritesini yitirecek olması da cabası. Bu değerler artık

Batılı olmayan kişiler tarafından analiz ediliyor, kıyaslanıyor ve değerlendiriliyor. Batılılar ise kendi yakalarında Asya'nın ve arkaik dünyanın tinselliklerini incelemeye, tartışmaya ve anlamaya giderek daha fazla yöneliyor. Bu keşifler ve temasların kapsamı diyalog yoluyla genişletilmeli. Bununla birlikte, bir diyalogun sahici ve verimli olabilmesi için, ampirik ve faydacı bir dil ile kısıtlanmaması gerekir. Sahici bir diyalog katılımcıların kültüründeki merkezî değerleri ele almalıdır. Bu değerleri doğru anlayabilmek için de dinsel kaynaklarını bilmek gerekir. Zira bildiğimiz kadarıyla Avrupalı olmayan hem Asyalı hem ilkel kültürler hâlâ zengin dinsel topraklardan besleniyor.

İşte bunun için dinler tarihinin çağdaş kültürel yaşamda önemli bir rol oynayacağına inanıyorum. Bunun tek nedeniyse, egzotik ve arkaik dinlere dair bir anlayışın bu tür dinlerin temsilcileriyle kültürel bir diyaloga önemli bir katkı sağlayacak olması değil. Daha da önemlisi, dinler tarihçisi incelediği belgelerin ifade ettiği varoluşsal durumları anlamaya çalışarak, kaçınılmaz olarak insana dair daha derin bir bilgiye erişir. Böyle bir bilgi temelinde dünya çapında yeni bir Beşeri bilim gelişebilir. Dinler tarihinin söz konusu Beşeri bilimin gelişimine temel bir katkısı olup olmayacağı sorulabilir. Bir yandan, dinlere ilişkin tarihsel ve karşılaştırılmalı bir incelenme, gerek etnolojik kültürler, gerekse tarihte büyük bir rol oynayan kültürler dâhil olmak üzere, şimdiye dek bilinen tüm kültürel biçimleri kucaklar. Öte yandan, bir kültürün dinsel ifadelerinin incelenmesi yoluyla, bilim insanları kültürü sadece sosyolojik, ekonomik ve politik bağlamında el almakla kalmaz, bizi kendi içinde de inceler. Son tahlilde, dinler tarihçisi Batılı insanın aşına olmadığı çok sayıda durumu açıklamak zorundadır. Kültürel taşralılık ancak bu tür alışıldık, “egzotik” durumlara dair bir anlayış geliştirerek aşılabilir.

“İnsana dair bilgimizdeki” niceliksel artış, sırf ufkun genişlemesinden fazlasını barındırıyor. Öncelikle, “öteki” ile –yani, farklı tipte arkaik ve egzotik toplumlara ait insanlarla– karşılaşmak, kültürel açıdan ilham verici ve verimli bir gelişme. Bu benzersiz yorumbilgisine dayalı kişisel deneyim de yaratıcılığı tetikliyor (bkz. bu kitapta s. 62). Dinler tarihindeki ilerlemenin ola-

naklı kıldığı keşifler ve “karşılaşmalar”ın Batı kültürünün geçmişteki bazı ünlü keşiflerine benzer etkileri olması hiç de ihtimal dışı değil. Örneğin, egzotik ve ilkel sanatların keşfinin, Batı estetiğine yeni bir soluk verdiğini unutmamamız gerekir. Psikanalizin bilinçdışını keşfetmesinin insana dair anlayışımızda yeni perspektifler açması da bunun bir diğer örneğidir. Aynı şekilde, her iki durumda da “yabancıyla”, bilinmeyenle, bildik kategorilere indirgenemeyenle –kısacası “büsütün öteki” ile– bir karşılaşma söz konusu.² Hiç kuşkusuz “öteki” ile bu temas tehlikeler de barındırıyor. Modern sanatsal akımlara ve derinlik psikolojisine (yani, bilinçdışını anlamaya yönelik psikanalize) başlangıçta karşı çıkılması bunun tipik bir örneği. Sonuçta “ötekinin” varlığının farkına varılması kaçınılmaz olarak resmî kültürel dünyanın görecelileştirilmesini ve hattâ yıkımını da beraberinde getirir. Sözelimi, Batı’nın estetik evreni, kübizmin ve gerçeküstücülüğün sanatsal yaratımlarının kabul edilmesi ve benimsemesinden beri aynı değil. Analiz öncesi insanın yaşadığı “dünya” Freud’un keşiflerinden sonra demode oldu. Ama bu “yıkımlar” Batılı yaratıcı dehaya yeni perspektifler kazandırdı.

Tüm bunlar dinler tarihçilerine açık olasılıkların sınırsızlığını, aşına olduklarından farklı insani durumları anlayabilmek için kendilerini açtıkları “karşılaşmaları” akla getiriyor. Paleolitik çağda yaşamış bir avcının veya Budist bir rahibinki kadar “yabancı” deneyimlerin, modern kültürel yaşam üzerinde ne türden olursa olsun hiçbir etkisi olmayacağına inanmak çok zor. Açıkçası bu tür “karşılaşmalar” ancak bilim insanlarının ilim irfan aşamasının ötesine geçmeleri koşuluyla –yani, başka bir deyişle, belgelerini derledikten, tanımladıktan ve sınıflandırdıktan sonra belgeleri *kendi gönderme düzlemlerinde* anlamak için de bir çaba sarf ettiklerinde– kültürel olarak yaratıcı olacaktır. Bu, elde edilen bilginin değerini yitirmesini gerektirmez. Sonuç itibarıyla, bilimsel bilgiye ulaşılması dinler tarihçisinin görevini tamam-

² Rudolf Otto kutsal *ganz andere*, yani “tamamen farklı” diye tanımlar. Dinsel olmayan bir düzlemde gerçekleştiklerinden, derinlik psikolojisi ve modern sanattaki deneysel yaklaşımların yol açtığı “öteki” ile karşılaşmalara dindışı deneyimler gözüyle bakılabilir.

ladığı anlamına gelmez; örneğin, 13. yüzyıl İtalya ve Floransa kültürüne dair bir bilgi veya Ortaçağ teolojisi ve felsefesinin incelenmesi veya Dante'nin yaşamını yakından bilmek, *İlahi Komedyası*'nın sanatsal değerini açığa vurmaya yeterli olmayacaktır. Gerçi bu tür aşıkâr gerçekleri tekrar dile getirmeme gerek yok; ama ne yazık ki, dinler tarihçisinin görevinin, bir dinin kronolojik gelişimini yeniden inşa ettiğinde veya toplumsal, ekonomik ve politik bağlamına yerleştirdiğinde tamamlanmadığı hiçbir zaman yeterince dile getirilmiyor. Her insan fenomeni gibi dinsel fenomenler de son derece karmaşıktır. Tüm değerlerini ve tüm anlamlarını kavramak için farklı bakış açılarından ele alınmaları gerekir.

Dinler tarihçisinin henüz edebiyat eleştirmenleri veya edebiyat tarihçilerinin deneyimlerinden yeterince faydalanmadığını görmek çok üzücü. Söz konusu alanlardaki ilerlemeler dinler tarihçisinin talihsiz yanlış anlamalardan kurtulmalarını sağlayabilirdi. Edebiyat alanında çalışan tarihçi, sosyolog, eleştirmen ve estetikçilerin çalışmaları arasında bir dayanışma ve süreklilik olduğu bugün kabul edilen bir durum. Tek bir örnek vermek yeterli olacak: Balzac'ın eserlerini anlamak, elinizde 19. yüzyıl Fransız toplumuna ve tarihine (terimin en geniş anlamında politik, ekonomik, toplumsal, kültürel ve dinî tarihine) dair bilgi olmadan çok zor olsa da, *İnsanlık Komedyası*'nın* tamamen ve basitçe tarihsel bir belgeye indirgenemeyeceği de doğrudur. İstisnai bir bireyin eseridir ve bu nedenle, Balzac'ın yaşamını ve psikolojisini bilmek gerekir. Fakat bu dev *külliyatın* çözülebilmesi için kendi içinde incelenmesi gerekir, yani sanatçının elindeki ham malzemeyle mücadelesine, yaratıcı tinin deneyime dayalı veriler üzerindeki zaferine yakından bakmak gerekir. Yorumlama işi, edebiyat tarihçisinin işini bitirmesinden sonra gerçekleşecektir ve edebiyat eleştirmeninin rolü de işte burada başlar. Eseri kendi yasaları ve yapısı olan özerk bir evren olarak ele alacak olan, edebiyat eleştirmenidir. Şairler söz konusu olduğunda ise, işin ta-

* *La Comédie Humaine*: Balzac'ın tüm roman ve hikâyelerini topladığı büyük çaplı proje. (ç.n.)

mamlanması açısından edebiyat eleştirmeninin çabası bile yeterli olmaz, çünkü şiirsel evrenin değerlerini keşfetmek ve açıklamak biçembilimcinin ve estetikçinin işidir. Peki, estetikçi son sözünü söylediğinde bir edebiyat yapıtının sonunda tamamen “açıklandı” söylenebilir mi? Büyük edebiyatçıların yapıtlarında daima gizli bir mesaj vardır ve muhtemelen bu mesaj da felsefi düzlemde kavranabilir.

Edebî eserlerin yorumbilgisine ilişkin bu birkaç açıklamadan ötürü umarım beni mazur görürsünüz. Kesinlikle yetersizler³ ama gene de edebî eserleri inceleyenlerin bu eserlerin karmaşıklığının farkında olduğunu ve birkaç istisna dışında, onları –bir çocukluk travması, doğal bir tesadüf, toplumsal veya politik durumlar vb– bir kökene indirgeyerek “açıklamaya” çalışmadıklarını göstermeye yeterli olduklarına inanıyorum. Sanatsal yaratımların benzersiz durumu aktarmanın belirli bir amacı var. Belli bir bakış açısından, estetik evren dinin evrenine benzer. Her ikisinde de, aynı anda hem *bireysel deneyimlerle* (bir tarafta şairin ve okuyucunun estetik deneyimi, diğer tarafta dinsel deneyim) hem de *kişiler ötesi gerçekliklerle* (müzedeki bir sanat yapıtı, bir şiir, bir senfoni; tanrısal bir Varlık, bir âyin, bir mit vb) ilgilenmemiz gerekir. Kuşkusuz, insanın bu sanatsal ve dinsel gerçekliklere nasıl bir anlam atfetmeye meyilli olduğunu tartışmayı ilelebet sürdürebiliriz. Ama en azından bir şey aşikâr gibi: “Dinsel veriler” gibi sanat yapıtlarının da kendilerine özgü bir varoluş tarzı vardır; *kendi gönderme düzlemlerinde*, kendi belirli evrenlerinde *var olurlar*. Bu evrenin anlık deneyimin fiziksel evreni olmaması gerçeği onların gerçekdışı olmasını gerektirmez. Bu sorun burada tekrar ele almamızı gerektirmeyecek kadar çok tar-

³ Örneğin, yapıtın kamusal bilinçte, hattâ “bilinçdışı”nda geçirdiği değişiklikleri de hesaba katmak gerekir. Edebî bir yapıtın dolaşımı, özümsemişi ve değerlendirilişi tek başına hiçbir disiplinin çözemeyeceği sorunlar ortaya koyar. *Werther*’in başarısını ve *The Way of All Flesh*’in başarısızlığını, *Ulysses* kadar zor bir yapıtın yirmi yıldan kısa bir sürede böylesine popülerleşmesini, *Senilità*’nın ve *Coscienza di Zeno*’nun hâlâ tanınmamasını vb anlamamıza yardımcı olacak olan sosyologdur, ama aynı zamanda tarihçi, ahlâkbilimci ve psikologdur.

tışıldı. Ama tek bir gözlemi eklemekte fayda var: Bir sanat yapıtı ancak özerk bir yaratım olarak kabul edildiği sürece, yani onun varlık biçimini kabul ettiğimiz —onu bir *sanatsal yaratım* olarak gördüğümüz— ve kurucu öğelerinden birine (şiir örneğinde bir sese, sözcük dağarcığına, dilsel yapıya vb) veya müteakip kullanımlarından birine (politik bir mesaj taşıyan veya sosyoloji, etnografi vb için bir belge işlevi gören bir şiire) indirgemediğimiz ölçüde anlamını açığa vurur.

Aynı şekilde, bir dinsel veri de ikincil boyutlarına ve bağlamına indirgenmeyip kendi gönderme düzleminde değerlendirildiğinde barındırdığı derin anlamları açığa vurur. Bununla ilgili bir örnek verelim: Sömürge halkları arasında yaygın olan modern mesihçilik ve binyılcılık akımları (örneğin Malezya'daki kargo kültü vb) gibi sosyopolitik koşullarla yakından ve açıkça bağlantılı dinsel fenomenlere az rastlanır. Gene de, bu tür mesih akımlarını hazırlayan ve mümkün kılan koşulların saptanması ve analiz edilmesi, dinler tarihi çalışmasının sadece bir bölümünü oluşturur. Bu akımlar tinsel bir yaratıcılıkla ortaya çıkmış olmaları —yani, sırf karşı çıkma ve isyan jestleri değil, dinsel akımlar olmaları— anlamında tinsel yaratılardır. Kısacası, ilkel mesihçilik gibi dinsel bir fenomen de *İlahi Komedy*'ya benzer şekilde gibi ele alınıp incelenmelidir, yani bilimin tüm olası araçları kullanılarak değerlendirilmelidir (ve yukarıda Dante ile ilgili olarak belirttiğim gibi, sadece söz dağarcığı veya sözdizimi, sadece teleolojik ve politik fikirleri vb bakımından değerlendirilmemelidir). Dinler tarihi yeni bir hümanizmin doğuşuna önemli bir katkı sağlamaya yazgılıysa, dinler tarihçisinin üzerine düşen görev de tüm bu ilkel *dinsel akımların* özerk değerini —tinsel yaratım olarak değerini— ortaya çıkartmaktır. Onları sosyopolitik bağlamlara indirgemek son tahlilde *İlahi Komedy* veya *Aziz Francis'in Küçük Çiçekleri* gibi insan dehasının yaratıları kadar “değerli”

* Fransisken Tarikatı'nın kurucusu keşiş ve sonradan Hristiyan azizi olan Assisili Françesko'nun yaşamını konu alan, alıntılardan oluşan 53 kısa bölüm biçiminde 14. yüzyılda yazılmış anonim metin. (ç.n.)

ve “yüce” kabul edilmedikleri anlamına gelir.⁴ Yakın gelecekte eski sömürge halkları entelijensiyasının, çoğu sosyal bilimciyi Batı kültürünün kılık değiştirmiş savunucusu olarak kabul edeceğini bekleyebiliriz. Bilim insanları “ilkel” mesihçilik akımlarının sosyopolitik kökeni ve niteliğinde inatla direttiği için onlar da Batılı bir üstünlük kompleksinin varlığından kuşkulanyor olabilirler; yani, bu tür dinsel akımların “sosyopolitik konjonktürden” örneğin Gioacchino da Fiore veya Aziz Francis ile “aynı özgürlük” düzeyine yükselemeyeceğine inandıklarından şüpheleniyor olabilirler.

Elbette bu, dinsel bir fenomenin kendi “tarihinin” dışında, yani kültürel ve sosyoekonomik bağlamının dışında anlaşılabilceği anlamına gelmez. Tarihin dışında “saf” dinsel veri diye bir şey yoktur, çünkü tarihsel olmayan insan verisi diye bir şey yoktur. Her dinsel deneyim belirli bir tarihsel bağlamda ifade edilir ve aktarılır. Fakat dinsel verilerin tarihselliğinin kabul edilmesi, bu verilerin dinsel olmayan davranış biçimlerine indirgenebileceği anlamına da gelmez. Dinsel bir verinin daima tarihsel bir veri olduğunu söylemek, o verinin dinsel olmayan bir tarihe –örneğin ekonomik, toplumsal veya politik bir tarihe– indirgenebileceğini söylemekle aynı şey değildir. Modern bilimin temel ilkelerinden birini asla gözden kaçırmamamız gerekir: *fenomenleri yaratan ölçek*. Başka bir yerde vurguladığım gibi⁵ Henri Poincaré ironi yapma niyeti olmadan şu soruyu sorar: “Mikroskop dışında başka bir yolla filleri incelememiş bir doğa bilimci bu canlıya dair yeterli bilgiye sahip olduğunu düşünebilir mi?” Mikroskop hücrelerin yapısını ve mekanizmasını açığa vurur, yapı ve mekanizma da tüm çokhücreli organizmalarda tamamen aynıdır. Fil kesinlikle çokhücreli bir canlıdır. İyi de hepsi bu mu? Mikroskobik ölçekte buna yanıt vermede tereddüt ederiz. Fili hiç değilse zoo-

⁴ Belki de muhtelif “indirgemecilik” biçimlerinin altında Batılı bilim insanlarının üstünlük kompleksi yatıyordur. Bilimin –sadece Batılı bir yaratım olarak– tinsellik ve kültürün gizemden arındırılma sürecine karşı çıkacağından kuşkuları yok.

⁵ *Traité d’histoire des religions*, Paris, 1949, s. ii (İngilizce çeviri: *Patterns in Comparative Religion* [New York, 1958], s. xi).

lojik bir fenomen olarak sunma avantajına sahip olan insan gözü ölçeğindeyse soruyu tereddütsüzce yanıtlanır.

Burada bir dinler bilimi metodolojisi geliştirmek gibi bir niyetim yok. Birkaç sayfada ele alınamayacak kadar karmaşık bir mesele bu.⁶ Gene de, bir kez daha vurgulamanın faydalı olacağını düşündüğüm bir nokta var: *dindar insan (homo religiosus)* “insanın tamamını” temsil eder; bu nedenle, dinler bilimi dinsel bir fenomene farklı yaklaşma yöntemleriyle ulaşılan sonuçları kullanmak, birleştirmek ve ifade etmek zorunda olması anlamında bütünlüklü bir disiplin olmalıdır. Dinsel bir fenomenin belli bir kültürdeki anlamını kavramak ve bu minvalde (her dinsel fenomen bir “şifre” oluşturduğu için) “mesajını” deşifre etmek yeterli değildir; ayrıca, “tarihini” incelemek ve anlamak, yani geçirdiği değişimleri ve dönüşümleri açığa çıkartmak ve nihayetinde de kültürün bütününe yaptığı katkıyı açıklamak da gerekir. Geçtiğimiz birkaç yılda bazı bilim insanları *din fenomenolojisi* veya *dinler tarihi*⁷ alternatifini aşma ve bu iki entelektüel işlemin birlikte uygulanabileceği daha geniş bir perspektife ulaşma ihtiyacını hissetmeye başladılar. Bugün bilim insanlarının çabaları bütünlüklü bir dinler bilimine yönelmiş görünüyor. Elbette, bu iki

⁶ Daha eski çalışmalarımda hazırlık niteliğinde bazı öneriler bulabilirsiniz. Özellikle bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 1-33; *Images et symboles* (Paris, 1951), s. 33-52, 211-35 (İngilizce çeviri: *Images and Symbols* [İmgeler ve Simgeler], New York, 1961), s. 27-41, 16-78); *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), s. 7-15, 133-64 (İngilizce çeviri: *Myths, Dreams and Mysteries* [New York, 1961], s. 13-20, 99-122); “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, *The History of Religion: Essays in Methodology* (Din Tarihi: Metodolojiye İlişkin Denemeler) içinde, yay. haz. M. Eliade ve Joseph M. Kitagawa (Chicago, 1959), s. 86-107.

⁷ “Fenomenoloji” kapsamında yapıların ve anlamların izini sürenler ve “tarih” kapsamında dinsel fenomenleri tarihsel bağlamlarında anlamaya çalışanlar da dâhil olmak üzere bu terimler burada en geniş anlamlarında kullanılmaktadır. Aslında, bu iki yaklaşım arasındaki farklılıklar daha belirgindir. Ayrıca, kendi içlerinde de bazen pek fark edilemeyen birtakım farklılıklar vardır, basitleştirmek için “fenomenolog” ve “tarihçi” olarak ayırdım.

yaklaşım belli ölçüde farklı felsefi yapılara karşılık gelir. Özü ve yapıları anlamaya çalışanlar ile tek derdi dinsel fenomenlerin tarihi olanlar arasındaki gerilimin bir gün tamamen ortadan kalkacağını varsaymak safdillik olacaktır. Ama bu tür bir gerilim bir yandan da üretkendir. Onun sayesinde dinler bilimi dogmacılıktan ve atıllıktan kurtulabilir.

Bu iki entelektüel işlemin sonuçları *dindar insana* dair daha yeterli bir bilgi açısından aynı değere sahiptir. “Fenomenologlar” dinsel verilerin anlamı ile ilgileniyorsa, “tarihçiler” de bu anlamların farklı kültürlerde ve tarihsel uğraklarda nasıl deneyimlendiğini ve hayata geçirildiğini, tarihin akışında nasıl dönüştürüldüğünü, zenginleştirildiğini veya yoksunlaştırıldığını göstermeye çalışır. İşe yaramaz bir “indirgemeciliğe” gömülüp kalmaktan kaçınılabirsek, dinsel anlamların tarihinin daima insan tininin tarihinin bir bölümünü oluşturduğunu kabul ederiz.⁸

Dinler tarihi felsefi bir antropolojinin yolunu diğer tüm Beşeri bilim disiplinlerinden (sosyoloji, psikoloji, antropoloji vb) daha fazla açabilir. Kutsal, evrensel bir boyut olduğu için, daha sonra göreceğimiz üzere (s. 68) kültürün başlangıcı da dinsel deneyimlere ve inançlara dayanır. Üstelik kökten bir şekilde sekülerleşmelerinden sonra bile toplumsal kurumlar, teknoloji, ah-lâki fikirler, sanatlar vb gibi kültürel yaratılar, örtük olarak eleştirdikleri, değiştirdikleri ve yadsıdıkları ve bu suretle bugün oldukları şey (yani, seküler kültürel değerler) olmalarını sağlayan özgün dinsel matrisleri bilinmeksizin doğru anlaşılamazlar. Bu

⁸ Son çalışmalarından birinde, büyük dinler tarihçisi Raffaele Pettazoni benzer sonuçlara ulaşmıştır: “Fenomenoloji ve tarih birbirini tamamlar. Fenomenoloji etnolojiye, filolojiye ve diğer tarihsel disiplinlere tâbidir. Öte yandan, fenomenoloji tarihsel disiplinlere kavrayamadıkları dinsellik anlamını kazandırmıştır. Bu şekilde kavrandığında, din fenomenolojisi tarihin dinsel kavranışdır (Verständniss); yani dinsel boyutunda tarihtir. Din fenomenolojisi ve tarihi iki ayrı bilim değildir, bütünlüklü bir din biliminin birbirini tamamlayan yönleridir ve bu haliyle din bilimi benzersiz ve doğru çalışma konusuyla iyi tanımlanmış bir niteliğe sahip olur” (“The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development”, *History of Religion* içinde, yay. haz. Eliade ve Kitagawa, s. 66).

nedenle, dinler tarihçisi insanın özel varoluşsal durumu olan ve “dünyada var olma” olarak adlandırılan şeyin sürekliliğini kavrayabileceği bir konumda bulunmaktadır, zira kutsalın deneyimi onun bir bağıntısıdır. Gerçekten de, insanın kendi varlık tarzının farkına varması ve kendisinin dünyadaki *mevcudiyetini* varsayması birleşerek “dinsel” bir *deneyim* oluşturur.

Dinler tarihçisi bir varoluş durumları çokluğunu “hayata döndürmeye” ve sistematikleşme öncesi birtakım ontolojileri açığa çıkarmaya yönelik kendi yorumbilgisel girişiminin baskısı altındadır. Örneğin, dinler tarihçisi Avustralyalıların *dünyadaki varlık biçimini* anlamadan dinlerini anlayabileceğini söyleyemez. Daha sonra göreceğimiz üzere, kültürün o aşamasında bile hem bir varlık tarzları çokluğu, hem de insan olma koşulunun tekilliğinin “kutsalın ilk tarihinin” sonucu olduğuna dair bir farkındalık buluruz (bkz. bu kitapta s. 80).

Araştırmacı bütün dinlerin bir “merkezi” olduğunu, başka bir deyişle mitleri, ritüelleri ve inançları besleyen merkezî bir anlayış olduğunu kavrayamazsa, yukarıda vurguladığım noktaları tam olarak idrak edemez. Zamanla gerçekleşen değişimlerin bazı durumlarda “ilk biçimi” bulanıklaştırma eğiliminde olmasına rağmen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi dinlerde bu açıktır: Örneğin, bazı teleolojik ifadelerin ve kilisenin açıklamalarının “ilk Hristiyanlığa” kıyasla ne denli karmaşık ve gelişkin olduğu önem taşımaksızın, İsa’nın Mesih olarak oynadığı merkezî rol tamamen şeffaftır. Gelgelelim bir dinin “merkezi” her zaman o kadar da belirgin değildir. Bazı araştırmacılar neticede bir “merkez” olduğundan bile kuşku duyar; bu tip araştırmacılar daha ziyade belli tarzda bir toplumun dinsel değerlerini moda bir kurama dayandırarak ifade etmeye çalışırlar. Bu nedenle, koca bir yüzyılın neredeyse dörtte üçlük bölümünde “ilkel” dinler dönemin baskın kuramlarından birini örnekliyor olarak kabul edildi. Sözelimi Avustralya neredeyse totemciliğin tipik vatani olarak görüldü ve Avustralyalılara atfedilen arkaizm yüzünden totemciliğin en arkaik dinsel yaşam biçimi olduğu bile ileri sürüldü.

“Totemcilik” adı altında toplanan muhtelif dinsel fikirler ve inançlar hakkında ne düşünürseniz düşünün, totemciliğin

Avustralya'nın dinsel yaşamının *merkezini oluşturmadığı* günümüzde açıklık kazanmıştır. Bilakis, dinsel yaşamın merkezini tam da Avustralyalıların bıkip usanmadan bulunduğunu söyledikleri yerde ararsanız, diğer dinsel fikirler ve inançlar kadar toteme dayalı ifadeler de eksiksiz anlamlarını kazanır ve belirli bir örüntü sergilerler: Aramanız gereken merkez, Avustralyalılar örneğinde “Düşsel Zaman”dır, yani dünyanın şekillendiği ve insanın bugün ne ise o olduğu ilk masalsı zaman. Bu meseleyi başka bir yerde enine boyuna ele aldığım için şimdi burada tekrar irdelememe gerek yok.⁹

Bu birçoğu arasından sadece tek bir örnek; belki de konuyu en çok aydınlatanı olduğu söylenemez, zira Avustralya dinleri, Hint, Mısır veya Yunan dinlerini ele aldığımızda karşılaştığımız türde bir biçimler çeşitliliği ve karmaşıklığı sergilemezler. Gene de, bu örnek bir dinin asıl merkezini yanlış yerde arama hatasının, dinler tarihçilerinin felsefi antropolojiye yaptığı katkıların yetersizliğinden kaynaklandığını anlamamızı sağlar. Daha sonra göreceğimiz üzere (4. bölüm) bu tür bir eksiklik, daha derin ve daha karmaşık bir krizi yansıtır. Diğer taraftan, bu krizin çözülme sürecine girdiğinin işaretleri mevcut. Kitabın bundan sonraki üç bölümünde bu krizin ve disiplinimizin müteakip dirilmesinin bazı boyutları üzerinde duracağım.

⁹ “Australian Religion: An Introduction”, *History of Religion*, 6 (1966); 108-34, 208-37.

II.

GEÇMİŞE DÖNÜK BİR BAKIŞLA DİNLER TARİHİ: 1912 VE SONRASI*

Dinin bilimsel incelenişinin tarihinde 1912 yılı önemli bir dönüm noktasıdır. O yıl Émile Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* (Formes élémentaires de la vie religieuse) kitabı yayımlandı ve Wilhelm Schmidt *Tanrı Fikrinin Kökeni* (Ursprung der Gottesidee) başlıklı muhteşem yapıtının birinci cildini bitirdi (yapıt ancak kırk yıl sonra tamamlanacaktı; 11. ve 12. ciltler ya-

* 1962'de *The Journal of Bible and Religion*'ın editörlerinin davetiyle, geçtiğimiz elli yıllık dönemde dinler tarihine ilişkin 7.000 kelimelik bir tebliğ sundum. Diğer katılımcılar Eski ve Yeni Ahit biliminin ilerlemesini tartışsa da, ben bu konulara makalemden yer vermedim. Bu kitabı hazırlarken söz konusu makaleyi gözden geçirip tamamladım ama yaptığım sunuştaki planıma sadık kaldım, ne var ki kutsal kitap incelemelerine ilişkin bazı eğilimler dinler tarihçilerinin başka alanlardaki keşifleriyle doğrudan bağlantılı.

Makalenin özgün versiyonunun başlığı "Geriye Dönük Bir Bakışla Dinler Tarihi: 1912-1962"ydi (The History of Religions in Retrospect: 1912-1962) ve *The Journal of Bible and Religion*, 31 (1963): 98-107'de yayımlandı. (Copyright © 1963 Amerikan Din Akademisi'nin izniyle yayımlanmıştır.)

zarın ölümünden sonra sırasıyla 1954'te ve 1955'te yayımlandı). 1912'de ayrıca Raffaele ilk önemli monografisi *Sardinya'daki İlk Din'i* (La religione primitiva in Sardegna) kaleme aldı ve C. G. Jung'un *Libidonun Dönüşüm ve Simgeleri* (Wandlungen und Symbole der Libido) isimli kitabı yayımlandı. Sigmund Freud da ertesi yıl yayımlanacak olan *Totem ve Tabu*'nun düzeltmeleri üzerinde çalışıyordu.

Aslında, bu yapıtlar dinin incelenmesine yönelik –aslında hiç-biri yeni olmayan– dört farklı yaklaşımı, sosyolojik, etnolojik, psikolojik ve tarihsel yaklaşımları örnekliyordu. Aralarında yeni olma potansiyelini barındıran yegâne yaklaşım olan din fenomenolojisi için bir on yıl daha beklemek gerekecekti. Ama Freud, Jung, Durkheim ve Wilhelm Schmidt yeni yöntemler uyguladılar ve seleflerinin yaptığından daha kalıcı sonuçlar elde etmekte olduklarını iddia ettiler. Pettazzoni dışında bu kişilerin hiçbirinin dinler tarihçisi olmaması yeterince önemli bir ayrıntıdır. Bununla birlikte, kuramları gelecek onyılların kültürel yaşamında son derece önemli bir rol oynayacaktı. Çok az dinler tarihçisi çalışmalarında onları temel almış olsa da, Freud, Jung, Durkheim ve Schmidt –özellikle de ilk ikisi– son kuşaklar açısından Zamanın Ruhuna (*Zeitgeist*) çok önemli bir katkıda bulunmuştur ve onların din yorumu uzman olmayanlar üzerinde hâlâ güçlü bir etkiye sahiptir.

Bu yazarların dördü de hipotezlerini geliştirirken seleflerine veya çağdaşlarına olumlu ya da olumsuz bir tepki veriyordu. 1910-12 yılları civarında Alman astro-mitolojik ve pan-Babilci okullar zayıflamaya başlamıştı. Zengin bir literatürden¹ sadece P. Ehrenreich'in *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*'i (Mitoloji ve Etnolojik Kökenleri, 1910) ve A. Jeremias'ın *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Antik

* Ortadoğu kültürleri ve dinlerinin ve genelde de medeniyetin temelde Babil astronomisi ve astrolojisinden türediğini savunan yaklaşım. (ç.n.)

¹ Yaklaşık on beş yılda yüzden fazla kitap ve makale yayımlandı. Bu okullar konusunda karşı. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, çev. H. J. Rose (Dinin Kökeni ve Gelişimi: Olgular ve Kuramlar, New York, 1931), s. 91-102.

Doğunun Tinsel Kültür Elkitabı, 1913; 2. basım, 1929) isimli çalışması bilim insanlarının sonraki kuşakları için belli bir önem taşır. 1900 ile 1912 yılları arasında Almanya’da dinler tarihine yönelik en önemli katkılar dolaylı ya da dolaysız olarak E. B. Tylor’ın (canlılık veya canruhçuluk diye tercüme edilen) animizm’ kuramına dayanır.² Ama geçen otuz yılki durumuna rağmen bu kuram artık evrensel olarak kabul görmüyordu. 1900’de R. R. Marett “Animizm Öncesi Din” başlıklı, ünlenmesi kaçınılmaz bir makale kaleme almıştı; Marett bu makalede dinin birinci aşamasının ruhlara evrensel bir inanış değil, kişisel olmayan bir güç (*mana*) ile karşılaşmanın uyandırdığı merak ve korkuya bağlı saygı karışımına dayalı bir duygu olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu.³ Çok sayıda bilim insanı bu kuramı benimsedi ve geliştirdi. *Mana* (veya *orenda*, *wakan* vb) hemen hemen bir klişe haline geldi –yetkin etnologların⁴ eleştirilerine rağmen birçok bilimsel çevrede hâlâ dinin ilk aşamasını temsil ettiğine inanılır.

Bir hayli popüler olan bir diğer animizm öncesi hipotez de, ünlü çalışması *Altın Dal*’da (Golden Bough, 2. basım, 1900) J. G. Frazer tarafından öne sürülmüştü. Bilge antropolog insanlığın tarihinde büyü’nün dini öncelediğini varsayıyordu. Frazer aynı yapıtta W. Mannhardt’ın Mısır dinleri kavramını benimsiyor ve bitki tanrıların ölmesi ve dirilmesine ilişkin çok zengin bir morfoloji geliştiriyordu. Büyük ölçüde Frazer’ın kültürel tabaka-

* Animizm: bağımsız bir ruhsal varlığın insanda ve doğa nesnelerinde yerleşik olduğuna inanan ilkel dinsel görüş. (ç. n.)

² Şunları anımsayalım: A. Dietrich, *Mutter Erde* (Yeryüzü Ana, Leipzig, 1905); L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (Tarihte Temsil Edildiği Biçimiyle Dinin Özü, Halle, 1903); ve W. Wundt, *Mythus und Religion*, 3 cilt (Mit ve Din, Leipzig, 1905-9).

³ *Folklore* içinde (1900): 162-82; tekrar basım *The Threshold of Religion* içinde (Londra, 1909), s. 1-32.

⁴ Karş. P. Radin, “Religion of the North American Indians”, *Journal of American Folk-Lore*, 27 (1914): 335-73, özellikle s. 344 ve devamı; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 160-65; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, çev. R. Sheed (New York, 1958), s. 19 ve devamı, s. 35-36.

laşmayı,⁵ yani tarihi göz ardı etmesinden kaynaklanan tüm eksiklerine rağmen *Altın Dal* bir klasik oldu ve bilimin birçok alanında muazzam bir etkiye sahip oldu. Freud'un *Totem ve Tabu*'yu Frazer'ın daha az popüler olmakla birlikte eşit ölçüde önemli çalışması *Totemcilik ve Egzogami* (Totemism and Exogamy, 4 cilt, 1910)⁶ olmaksızın yazmış olduğu düşünülemez.

Durkheim, Freud ve Jung animizm öncesi hipotezleri kabul edip yeniden geliştirdiler (yani, *mana* ve büyü'nün üstünlüğünü) ve ısrarla totemciliğin önemini vurguladılar –Durkheim ve Freud için totemcilik dinsel yaşamın ilk tezahürlerine tekabül eder. Döneminin yaygın olarak övülen kuramlarını –Tylor'ın animizmi kadar animizm öncesi, totemcilik ve bitki tanrılar kuramlarını da– reddeden tek kişi Wilhelm Schmidt'ti; o, dinin kaynağını, hattâ en ilkel dinsel deneyimi bile bu dinsel biçimlerde aramaya yanaşmıyordu. Daha sonra geliştireceğimiz bir argüman olmakla birlikte, Schmidt en arkaik dinsel yaşam biçiminin Yüce bir Tanrı'ya duyulan inanç olduğu görüşünü savunuyordu. Yeni bir disiplinin, tarihsel etnolojinin yardımıyla bunu tarihsel olarak kanıtlayabileceğine inanıyordu.

Sosyolojik Yaklaşımlar

Durkheim'a göre, din toplumsal deneyimin bir yansımasıdır. Durkheim Avustralyalıları incelerken totemin hem kutsallığı

⁵ Frazer'ın teorilerinin bir eleştirisi için karşı. Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924), s. 137-47; Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), s. 101-4; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 123-24; Eliade, *Patterns in Comparative Religion* içinde, s. 362-65. Theodor H. Gaster bir süre önce Frazer'ın görüşlerinin eleştirildiği ve değişiklikler yapıldığı ana noktaları özetlemiştir; karşı. *The New Golden Bough*'a yazdığı önsöz (New York, 1959), s. xvi-xx. Ayrıca bkz. Edmund Leach ile I. C. Jarvie arasındaki tartışma, "Frazer and Malinowski", *Current Anthropology*, 7 (1966): 560-75.

⁶ Frazer'ın ilk kitabı kısa bir çalışmaydı, *Totemism* (Edinburgh, 1887), bunun ardından iki önemli makalesi yayımlandı, "The Origin of Totemism", *Fortnightly Review*, Nisan-Mayıs, 1899 ve "The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines", *agv.*, Temmuz-Eylül, 1905.

hem de klanı simgelediğini fark etti. Kutsallık (veya “Tanrı”) ile toplumsal grubun büsbütün aynı şey olduğu sonucuna ulaştı. Durkheim’ın doğa ve dinin kökenine ilişkin açıklaması bazı önde gelen etnologlarca kıyasıya eleştirildi. Nitekim A. A. Goldenweiser en basit kabilelerin bile klanları ve totemleri olmadığına dikkat çekmiştir. Öyleyse, totemci olmayan halkların dinleri nereden türer? Ayrıca Durkheim, dinsel duygunun kökenini kolektif coşkuda bulur –Avustralya ritüelleri bunun tipik bir örneğidir. Buna karşın Goldenweiser din duygusunu veren bizatihi topluluğun kendisiyse, Kuzey Amerika yerlilerinin dünyevi danslarının niçin dinsel bir olaya dönüşmediği sorusunu sorar.⁷ Wilhelm Schmidt, Durkheim’in elindeki bilginin Orta Avustralya kabileleri, özellikle de *Aruntalarla* sınırlı olmasını ve en eski tabakayı oluşturan ama totemciliğe rastlanmayan Güneydoğu Avustralya kabilelerini göz ardı etmesini eleştiriyordu.⁸ Robert Lowie de bunlar kadar ciddi itirazlar da bulundu.⁹

Bu eleştirilere rağmen, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* Fransa’daki itibarını korudu. Bu özellikle Durkheim’in Fransız sosyoloji ekolünün kurucusu ve *Année Sociologique*’in editörü olmasına dayanıyordu. Durkheim dini toplumla özdeşleştirse de, doğrusunu söylemek gerekirse *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* din sosyolojisine bir katkı sayılmaz. Gene de, daha sonra Durkheim’in bazı parlak meslektaşları ve öğrencileri bu alanda önemli çalışmalar yayımlamıştır. Bu çerçevede, Marcel Granet’nin Antik Çin dinine ilişkin yorumu¹⁰ ve L. Gernet’nin Eski Yunan din

⁷ A. A. Goldenweiser, “Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim’s Theory of the Origin and Nature of Religion”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 14 (1917): 113-24; *Early Civilization* (New York, 1922), s. 360 ve devamı; *History, Psychology and Culture* (New York, 1933), s. 373.

⁸ Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, s. 115 ve devamı.

⁹ Lowie, *Primitive Religion*, s. 153 ve devamı; *The History at Ethnological Theory*, s. 197 ve devamı.

¹⁰ *La Religion des Chinois* (1922); *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, 2 cilt (Paris, 1926); *La Civilisation chinoise* (1929); *La Pensée chinoise* (1934).

kurumlarına ilişkin incelemelerini özellikle zikretmek gerekir.¹¹

Lucien Lévy-Bruhl'e gelince, Fransız sosyolojisindeki konumu daha kendine özgüdür.¹² Felsefe eğitimi almıştır ve "ilkel zihin yapısı" kavramıyla ünlenmiştir. Lévy-Bruhl "ilkel" in kendisini çevreleyen dünyaya bir tür *mistik katılımla* dâhil olduğunu ve bu nedenle, doğru düşünme yetisinin olmadığını iddia ediyordu. Lévy-Bruhl bu tipte bir mantık öncesi zihin anlayışının, simgelelerin ve mitlerin ve nihayetinde de ilkel ve arkaik dinlerin anlamını ve işlevini kavramada modern bilim insanına yardımcı olacağına inanıyordu. Mantık öncesi zihin yapısına dair hipotezler çok başarılı oldu. Etnologlarca hiçbir zaman kabul edilmese de¹³ psikologlar ve felsefeciler bu hipotezlere hararetle sarıldı. C. G. Jung, Lévy-Bruhl'ün *mistik katılımda* kolektif bir bilinçdışının varlığına dair bir kanıt bulduğunu düşünüyordu. Fakat Lévy-Bruhl çok dürüst bir bilim insanıydı; son yıllarında kendi hipotezi üzerine yeniden düşündü ve sonunda reddetti. Meseleye ilişkin yeni görüşlerini sunma fırsatı bulamadan öldü. (*Garnets* isimli kitabı M. Leenhardt tarafından bulunup ölümünden sonra 1948'de yayımlanmıştır.) Lévy-Bruhl'ün ilk çalışmaları yanlış bir hipoteze dayanmalarına rağmen değerlidir; arkaik toplumların tinsel yaratılarına yönelik bir ilginin uyanmasını sağlamışlardır.

Döneminin en bilgili ve en mütevazı bilim insanlarından biri olan Marcel Mauss'un etkisi daha az belirgin olmakla birlikte ke-

¹¹ Karş. L. Gernet ve A. Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion* (Paris, 1932).

¹² Lévy-Bruhl "mantık öncesi zihin yapısı"na ilişkin hipotezlerini şu kitaplarında sunar: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910) ve *La mentalité primitive* (Paris, 1922). Dinler tarihçisi için Lévy-Bruhl'ün bazı müteakip yapıtları da aynı derecede önemlidir; özellikle karş. *L'âme primitive* (1927); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *La mythologie primitive* (1935).

¹³ Karş. W. Schmidt, *Anthropos* içinde, 7 (1912): 268-69; O. Leroy, *La Raison primitive* (Paris, 1927). s. 47 ve devamı; Raoul Allier, *Le non-civilisé et nous* (1927); R. Thurnwald, *Deutsche Literaturzeitung* içinde (1928), s. 486-94; Goldenweiser, *Early Civilization*, s. 380-89; Lowie, *History of Ethnological Theory*, s. 216-21. Ayrıca bkz. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965), s. 78-99.

sinlikle çok daha büyük ve yaygındır. Kurban, büyü ve temel bir mübadele biçimi olarak armağan üzerine makaleleri son derece önemlidir.¹⁴ Ne yazık ki, *toplumsal olgunun* bilimi olarak kabul edilen etnolojiye dair bir inceleme olan başyapıtını tamamlayamamıştır. Mauss'un öğretisi ve ele aldığı örnek çok sayıda Fransız dinler tarihçisini etkilemiştir. Bunlar arasında Georges Dumézil ve Maurice Leenhardt'ı sayabiliriz. Leenhardt'ın *Do Kamo* adlı çalışması ilkel toplumlarda mit ve ritüele ilişkin anlayışa yönelik en güçlü ve en ufuk açıcı katkılardan birisidir.¹⁵

Fransız Afrika-bilimcilerin, özellikle M. Griaulle ve öğrencilerinin çalışmaları da bir o kadar önemlidir.¹⁶ Çarpıcı kitabı *Dieu d'Eau*'da (Su Tanrısı, 1948) Griaulle *Dogon*ların ezoterik mitolojik geleneklerini ele alır. Kitap "ilkel dinlere" dair yeniden değerlendirmeler bakımından çok önemli sonuçlar içerir: "Mantık öncesi zihin yapısından" beklenen çocukça eserler yerine, etkileyici bir sistematik düşünce kapasitesini açığa vurur; aynı zamanda, "ilkelerin" gerçek dinsel pratiğine dair bilginimizin yetersizliğini de açığa vurur. Zira Griaulle *Dogon*lar arasında belli aralıklarla yaşayana dek, ezoterik öğreti hakkında bilgisizdir ve ancak bundan sonra, bazı rastlantısal olaylar sonucunda bu konuda bilgilenir. Bu nedenle, "ilkel dinlere" dair çalışmaların birçoğunun özellikle dışsal ve çok ilginç olmayan yönleri ele alıp yorumladığına dair haklı bir kuşku duyulabilir.

Eğitimsiz toplumların dinsel yaşamına dair anlayışa önemli katkılarda bulunan başka Fransız etnologlar ve sosyologlar da vardır. Alfred Métraux'un Güney Amerika ve Haiti dinlerine

¹⁴ Bu çalışmaların çoğu yazarın ölümünden sonra bir toplu eserler dizisinde Lévi-Strauss'un yazdığı önemli bir giriş yazısıyla birlikte tekrar yayımlanmıştır, *Sociologie et Anthropologie* (Paris, 1950).

¹⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le my the dans le monde melanésien* (Paris, 1947).

¹⁶ Bkz. diğerleri arasında M. Griaulle, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmel* (Paris, 1948); G. Dieterlen, *Essai sur la religion bamba-ra* (1951); ayrıca karş. E. Michael Mendelson, "Some Present Trends of Social Anthropology in France", *The British Journal of Sociology*, 9 (1958): 251-70.

ilişkin incelemelerini, G. Balandier'in Afrika sosyolojisine dair monografilerini ve özellikle de Claude Lévi-Strauss'un totemcilik, mitin yapısı ve genelde de "yaban düşüncenin" işleyişine dair giderek yaygın bir popülerlik kazanan çalışmalarını sayabiliriz. Gerçekten de Lévi-Strauss, tıpkı Lévy-Bruhl'ün elli yıl önce yaptığı gibi, kültürlü kamunun ilgisini "ilkellere" çekmeyi başarmıştır.¹⁷

En mükemmel örneklerini Max Weber ve Ernst Troeltsch'in oluşturduğu din sosyolojisi, Durkheim'inkine benzeyen, ama başlangıçta Almanya ile sınırlı olan ve II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra ABD, Güney Amerika ve İtalya'ya yayılan bir etkiye sahip oldu. Fransa'da din sosyolojisi tam da bu anlamda geç kalmıştı. Fakat II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu yeni disiplin hızla büyüdü. Bunu anlamak için sadece Gabriel Le Bras'yı ve *Archives de Sociologie des Religions*'ı yayımlayan bir grup genç araştırmacıyı zikretmek yeterlidir.¹⁸ ABD'de de Talcott Parsons,¹⁹ J. Milton Yinger²⁰ ve Joachim Wach'ın önemli katkıları olmuştur. Wach 1931'de *Einführung in die Religionssoziologie*'yi (Din Sosyolojisine Giriş) ve otuz yıl sonra da başyapıtı *Din Sosyolojisi*'ni yayımladı.²¹ Wach'ın metodolojik görüşü konumuzla özellikle il-

¹⁷ Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien* (Paris, 1958) ve *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967); G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955); Claude Lévi-Strauss, *Totémisme aujourd'hui* (1962), *La Pensée sauvage* (1962) ve *Le Cru et le Cuit* (1964).

¹⁸ Karş. Gabrielle Bras, *Etudes de Sociologie religieuse*, 2 cilt (Paris, 1955-56); *Archives de Sociologie des Religions*, sayı 1 (Ocak-Haziran, 1956) ve sayı 13 (Ocak-Haziran, 1962); ayrıca bkz. *Sociologie des Religions. Tendances actuelles de la Recherche et Bibliographies* (Paris, UNESCO, 1956); *Current Sociology*, cilt 5, s. 1.

¹⁹ Talcott Parsons, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion", *Journal of the History of Ideas* (1944): 176-90; *Essays in Sociological Theory Pure and Applied* (Glencoe, III., 1949).

²⁰ J. Milton Yinger, "Present Status of the Sociology of Religion", *Journal of Religion*, 31 (1951): 194-210; *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion* (New York, 1957).

²¹ Joachim Wach konusunda bkz. Joseph M. Kitagawa, "Joachim Wach et la Sociologie de la Religion", *Archives de Sociologie des Religions*,

gildir. Wach her şeyden önce bir dinler tarihçisidir ya da daha doğru bir ifadeyle, bir *Dinbilimi* (Religionswissenschaft) öğrencisidir. Wach'a göre, din sosyolojisi *Dinbiliminin* dört dalından birisidir (diğerleri dinler tarihi, din fenomenolojisi ve din psikolojisidir). Wach tüm yaşamı boyunca yorumbilgisi meselesiyle cebelleşti ve üç ciltlik kitabı *Das Verstehen* (Anlayış, 1926-33) hâlâ bu konudaki en temel kitaptır. Wach dinin sosyolojik kullanmasını ve dinsel ifadelerin bağlamını ciddiye alma ihtiyacını hissetti. Bununla birlikte, dinsel yaşamın toplumsal yapının gölge-fenomeni (*epifenomen*) olduğu yönündeki "aşırı" görüşü reddetti. Din sosyologlarının ilgisini *Dinbilimi* alanına çekmeye uğraştı ama bunda çok başarılı olamadı. Bu bilim insanların çoğunluğu, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde, sosyolojik yaklaşımın ve araçlarının dinsel yapıları ve olayları açıklamaya yeterli olduğunu düşünmeye meyillidir. Belli bir noktaya kadar bu anlaşılabilir bir tutumdur, çünkü bilgi dallarının hepsi elinden geldiğince çok alanı kapsamaya çalışır. Ayrıca, son elli yılda sosyal bilimlerin kaydettiği muazzam gelişme din sosyologlarının kendilerine yeterli oldukları inancını iyice pekiştirmiştir. Her nasılsa, din sosyolojisi en azından Batı kültürü bağlamında *Dinbiliminin* diğer dallarından daha "bilimsel" ve daha "faydalı" gibi görünür.

Öyle olsun ya da olmasın, din sosyolojisi genel din bilimine önemli katkılarda bulunmuştur ve bulunmaya da devam etmektedir. Sosyolojik veriler bilim insanının elindeki belgelerin canlı bağlamını anlamasına yardımcı olur ve onu soyut din yorumlarının baştan çıkarıcılığından korur. Aslında, "saf" dinsel olgu diye bir şey yoktur. Bu tür bir olgu aynı zamanda tarihsel, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olgudur –üstelik sadece en önemli bağlamları saydım. Dinler tarihçisi her zaman anlamlar çokluğunda

sayı 1 (Ocak-Haziran, 1956): 25-40; Henri Desroche, "Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach", *agy.*, s. 41-63; yazarın ölümünden sonra yayımlanan kitaba Kitagawa'nın yazdığı Giriş ("Life and Thought of Joachim Wach"), *The Comparative Study of Religions* içinde (New York, 1958), s. xiii-xlvii. Ayrıca karş. Wach'a ilişkin kaynakça *Archives de Sociologie des Religions* içinde, 1 (1956): 64-69.

diretmiyorsa, bunun nedeni öncelikle elindeki belgelerin dinsel anlamına odaklanmak zorunda olmasıdır. Dinsel yaşamın sadece tek bir yönü asli ve anlamlı kabul edildiğinde ve diğer yönleri veya işlevleri tali, hattâ hayalî veya asılsız olarak değerlendirildiğinde karışıklık baş gösterir. Durkheim ve diğer din sosyologları bu tür bir indirgemeci yöntem kullanmıştır. Freud *Totem ve Tabu*'da daha da güçlü bir indirgemecilik sergiler.

Derinlik Psikolojisi ve Dinler Tarihi

Freud'a göre, hem din hem de genel olarak toplum ve kültür bir "ilk cinayet" ile başlar. Freud bu konuda Atkinson'ın görüşünü kabul eder; yani ilk insan topluluklarının "yetişkin bir erkek ve birtakım kadınlar ve yetişkin olmayan bireylerden oluştuğu, bu yetişkin olmayanlar arasındaki erkeklerin yeterince büyüünce onlara kıskançlık besleyen topluluk lideri tarafından dışlanıp kovulduğu"²² görüşünü temel alır. Topluluktan sürülen oğullar sonunda babayı öldürür, onu çiğ çiğ yer ve kadınları sahiplenirler. Freud şöyle yazar: "Aynı zamanda kurbanlarını yemeleri elbette vahşilerin yamyamlığı ile ilgili bir meseledir... Belki de insanlığın kutladığı ilk ziyafet olan totem ziyafeti, dikkate değer bu cinayet eyleminin yinelenmesidir, bu eylemi anma şenliğidir ve pek çok şey bununla başlar: toplumun, ahlâki yasakların ve dinin düzenlenmesi."²³ Wilhelm Schmidt'in dikkat çektiği gibi, Freud "Tanrı'nın, insanların fiziksel Babasının yüceltilmesinden başka bir şey olmadığını savunur; bu nedenle, toteme kurban verilirken, öldürülen ve kurban edilen bizatihi Tanrı'nın kendisidir. Baba-Tanrı'nın katledilmesi insanlığın ilk günahıdır. Bu öldürme suçunun kefareti İsa'nın kanlı ölümüyle ödenir."²⁴

²² A. L. Kroeber, "Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-analysis", *American Anthropologist*, 22 (1920): 48-55, aktaran W. Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 110.

²³ S. Freud, *Totem und Tabu*, s. 110, aktaran Kroeber, "Totem and Taboo", karş. Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, s. 111.

²⁴ Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, s. 112.

Freud'un din yorumu W. H. Rivers ve F. Boas'tan tutun da, A. L. Kroeber, B. Malinowski ve W. Schmidt'e kadar pek çok etnolog tarafından defalarca eleştirilmiş ve tamamen reddedilmiştir.²⁵ *Totem ve Tabu*'da ortaya konulan abartılı yeniden inşalara yönelik en önemli etnolojik itirazları özetleyen Schmidt şu saptamalarda bulunur: (1) Dinin başlangıcında totemcilik yoktur. (2) Totemcilik evrensel olmadığı gibi, bütün toplumlar da totemcilik aşamasından geçmiş değildir. (3) Yüzlerce totemci kabile arasından sadece dördünün "totem-tanrı"nın seremonik öldürülmesi ve yenilmesine benzer bir âyin gerçekleştirdiğini Frazer çoktan kanıtlamıştır (oysa bu, Freud'un totemciliğin değişmez özelliği olarak tespit ettiği bir âyindir); üstelik bu âyin kurban etmenin kökeniyle hiçbir ilgisi yoktur, çünkü sonuçta en eski kültürlerde totemciliğe rastlanmaz. (4) "Totem öncesi toplumlar da yamyamlık yoktur ve baba katilliğinin söz konusu olması psikolojik, sosyolojik ve etik olarak kesinlikle mümkün değildir". (5) "Etnoloji sayesinde hakkında bir şeyler öğrenmeyi umduğumuz, totem öncesi dönemde ailenin biçimi ve dolayısıyla, en eski insan ailesi biçimi ne rastgele cinsel ilişkiye ne de ortak evliliğe dayanır —önde gelen etnologların nihai kararına göre bunların ikisi de hiçbir zaman söz konusu olmamıştır."²⁶

Freud bu itirazları dikkate almadı, ama zaman zaman Kroeber'i veya Malinowski'yi çürütmeye çalışan psikanalistler olmuştur ve Geza Róheim gibi antropoloji eğitimi almış psikanalistler de yeni etnolojik argümanlar önermiştir.²⁷ Bunu tartışmamıza gerek yok. Freud'un din anlayışına yaptığı katkıyı yeterince de-

²⁵ Bkz. W. H. Rivers, "The Symbolism of Rebirth", *Folk-Lore*, 33 (1922): 14-23; F. Boas, "The Methods of Ethnology", *American Anthropologist*, n. s. 12 (1920): 311 ve devamı; B. Malinowski, *Sex, Repression and Savage Society* (Londra, 1927).

²⁶ Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 112-15. E. Vollhard yamyamlığın daha sonraki döneme ait bir fenomen olduğunu kanıtlamıştır; karş. *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939).

²⁷ Karş. Benjamin Nelson, "Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex", *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 45 (1958): 120-126; Meyer Fortes, "Malinowski and Freud", *agy.*, s. 127-45.

ğerlendirebilmek için onun ana buluşu olan bilinçdışı ile psikanaliz yöntemi keşfini dinsel yaşamın kökenine ve yapısına dair kuramsal görüşlerinden ayırmamız gerekir. Psikanalistler ve uzman olmayan bazı coşkun taraftarları saymazsak, *Totem ve Tabu*'da sunulan teori bilim dünyası tarafından benimsenmemiştir. Gene de, Freud'un bilinçdışını keşfetmesi simgeler ve mitlere ilişkin çalışmaları cesaretlendirmiştir ve kısmen de olsa, arkaik ve Doğulu dinlere ve mitolojilere yönelik modern ilginin uyanmasına katkı sağlamıştır (ayrıca bkz. bu kitapta s. 50). Dinler tarihçisi, bilinç farkında olmasa da, imgelerin ve simgelerin kendi "mesajlarını" ilettiğini kanıtlayan Freud'a özellikle müteşekkirdir. Tarihçi artık söz konusu simgenin bütün anlamlarını ve imalarını belirli bir toplumda ve verilmiş bir tarihsel uğrakta kaç bireyin anladığı sorusuna takılmaksızın, simge üzerindeki yorumbilgisel incelemesini sürdürmekte özgürdür.

Freud'un indirgemeciliği çağdaş din araştırmacısına ufuk açıcı başka bir meydan okuma daha içerir; onu psişenin derinliklerini irdelemeye, dinsel tezahürlerin psikolojik önvarsayımlarını ve bağlamlarını hesaba katmaya zorlar. Freud'un indirgemeciliğinin dinler tarihçisini "tin embriyolojisi" ile "tin morfolojisi" olarak adlandırılabilir şeyler arasında daha keskin bir ayırım yapmaya sevk ettiği bile söylenebilir. Freud'un bilinçdışını keşfetmesi modern dünyayı öylesine derinden etkilemiştir ki saf değiştiren coşkulu taraftarlar bir süreliğine tinsel değerleri ve kültürel biçimleri embriyoloji terimleriyle düşünmeye başlamıştır. Ne var ki, embriyon halinin yetişkin olma tarzına ısk tutamayacağı açıklık kazanmıştır; embriyo ancak yetişkin ile ilişkili olduğu ve ona benzediği ölçüde anlamlıdır. İnsanı açıklayan, fetüs değildir, zira insanın dünyadaki kendine özgü var olma tarzı, fetüsün varoluşunun sona ermesiyle ortaya çıkar.²⁸

C. G. Jung *Libidonun Dönüşüm ve Simgeleri* kitabıyla Freud'dan ayrılışını duyurur. Psişenin derinliklerinde benliğini aşan evrensel bir gücün mevcudiyeti fikri, onu Freud'u etkilemediği ka-

²⁸ M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, İng. çev. Philip Mairet (New York, 1960), s. 120 ve devamı.

dar çok etkilemiştir. Jung’u kolektif bilinçdışının varlığını koyutlamaya sevk eden şey, öncelikle birbirinden büyük ölçüde farklı halklar ve uygarlıkların mitleri, simgeleri ve mitolojik figürleri arasındaki çarpıcı benzerlikler olmuştur. Jung bu kolektif bilinçdışının içeriklerinin kendilerini (Jung’un verdiği isimle) “arketipler” veya “ilkörnekler” aracılığıyla açığa vurduğunu fark etmişti. Jung arketiplere dair pek çok tanım önerir, önerdiği son tanımlardan biri, insan doğasının parçası olan “davranış örüntüleri” veya temayüllerdir. Jung’a göre, en önemli arketip, Benlik, yani insanın bütünlüğüne dair arketiptir. Jung bütün uygarlıklarda insanın Benliği gerçekleştirmeye çalıştığına inanır –Jung insanın bu çabasını bireyleşme süreci olarak adlandırır. Batı uygarlığında Benlik simgesi İsa’dır ve Benliğin gerçekleştirilmesi “kurtuluştur”. Dini küçümseyen Freud’un tersine Jung dinsel deneyimin bir anlamı ve amacı olduğuna ve dolayısıyla, indirgenerek “geçştirilmemesi” gerektiğine inanıyordu.²⁹ Bilinçdışındaki dinsel figürlerin zıtdeğerliliğinde diretiyordu. (Rudolf Otto’nun da ruhani fenomenlere ilişkin tanımında zıtdeğerliliğe benzer bir vurgu yaptığını anımsayalım.) Ayrıca Jung arkaik dinleri ve Doğu dinlerini dikkatli biçimde incelemiş ve yaptığı katkılar birçok dinler tarihçisinin araştırmalarına ilham vermiştir.³⁰

²⁹ Jung’un dinle ilgili en önemli çalışmaları bir süre önce R. F. C. Hall tarafından İngilizceye çevrildi ve Jung’un toplu yapıtları halinde 11 ciltlik bir çalışma olarak yayımlandı: *Psychology and Religion: West and East, Bollingen Series* (New York, 1958). Ayrıca bkz. *Psychology and Alchemy* (New York, 1953); *Archetypes and the Collective Unconscious* (1959); *Aion: An Historical Inquiry into the Symbolism of the Self* (1959). Jung’un din yorumu konusunda karış. Ira Progoff, *Jung’s Psychology and its Social Meaning* (New York, 1953); R. Hostie, *Analytische Psychologie en Godsdienst* (Utrecht-Antwerpen, 1955), (Almanca çeviri: C. C. Jung und die Religion [Münih, 1957]); Victor White, *Soul and Psyche* (Londra, 1960).

³⁰ Bu konuda Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Joseph Campbell ve Henry Corbin’i zikredebiliriz. Ayrıca karış. Ernst Neumann, *The Origin and History of Consciousness*, çev. R. F. C. Hull (New York, 1957); *The Great Mother*, çev. Ralph Manheim (New York, 1955).

Rudolph Otto

Her ne kadar, bir psikologun çalışması olmasa da bu bağlamda Rudolf Otto'nun ünlü kitabı *Das Heilige*'nin (Kutsal, 1917) zikredilmesi gerekir. Otto farklı manevi-ruhani deneyim tarzlarını büyük bir psikolojik incelikle tanımlar ve analiz eder. Kullandığı terminoloji –*mysterium tremendum* (ürkütücü gizem), *majestas* (ululuk), *mysterium fascinans* (büyüleyici gizem) vb– dilimizin parçası olmuştur. Otto *Kutsal*'da dinsel deneyimin rasyonel olmadığına özellikle ısrar eder. Kitabının çok popüler olmasından ötürü Otto'yu “duygucu” –Schleiermacher'ın ardılı– olarak görme eğilimi hâkimdir. Fakat Otto'nun çalışmaları daha karmaşıktır ve onu, dinler tarihi ve mistisizme ait ilk elden belgelerle çalışan bir din felsefecisi olarak düşünmek gerekir.

Batı'da, özellikle de Almanya'da dinler tarihçisi ve teologlardan ziyade eğitilmiş okuyucular üzerinde daha kalıcı bir etkiye sahip olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra büyük ilgi uyandıran mit ve mitsel düşünce meselesine pek el atmamıştır. Hayranlık uyandıran çalışması “Dinsel Evrenler” analizleri belki de sırf bu yüzden yetersiz görünür. Lâkin Otto başka nedenlerden ötürü de önemlidir: Dinler tarihinin çağdaş Batı kültürünün yenilenmesinde ne tür bir rol oynayacağına açıklık getirir. De Wette'nin teolojisinde sürdürdüğü rasyonel ile irrasyonel arasındaki “arabuluculuğu”, İskenderiyeli Klement'in ve Origenes'in paganizm felsefesi ile Hristiyanlığın vahiylerini uzlaştırmaya çalışmasına benzetir. Büyük bir olasılıkla, Otto gizliden gizliye kendisine de benzer bir rol biçmişti: *revelatio generalis* (genel vahiy) ile *revelatio specialis* (özel vahiy) arasında, Hint-İran ve Sami dinsel düşünceleri arasında, Doğulu ve Batılı mistisizm tipleri arasında bir arabuluculuk rolü.³¹

³¹ *Das Heilige*'nin (Kutsal) etkileyici bir popülerlik kazanarak ulaştığı başarı (İng. çev: *The Idea of the Holy* [Kutsal Fikri 1923]) önemli diğer iki kitabını gölgelemiştir: *Mysticism East and West* (İng. çev., 1932) ve *The Kingdom of God and the Son of Man* (İngilizce çeviri, Tanrının Krallığı ve Ademoğlu, 1938).

***Ursprung der Gottesidee*'den Sosyal Antropolojiye**

Wilhelm Schmidt'in *Ursprung der Gottesidee* (Kutsal Varlığın Kökeni) adlı eseri, yazarın ölümünden bir yıl sora 1955'te tamamlandığında, 11.000 sayfayı geçmişti. Bu devasa incelemenin tamamını çok az dinler tarihçisinin okumuş olmasına şaşmamak gerek. *Ursprung der Gottesidee* (özellikle de birinci ciltteki) tüm polemikçiliğine ve savunmacı yaklaşımına rağmen muhteşem bir yapıttır. Schmidt'in dinin kökeni ve gelişimine ilişkin kuramları hakkında ne düşünürseniz düşünün, onunengin bilgisi ve muhteşem yaratıcılığına hayran olmamak olanaksızdır. Wilhelm Schmidt kesinlikle bu yüzyılın en büyük dilbilimcilerinden ve etnologlarından birisidir.

Schmidt, Andrew Lang'ın en eski ilkel kültürlerle ait "Yüksek veya Gök-Tanrılar" keşfinden güçlü bir biçimde etkilenmişti; ama maalesef bu zeki İskoç bilim insanının metodolojik tutarsızlıklarını da almıştı (bkz. bu kitapta, s. 45). Schmidt öncelikle ilkel kültürlerdeki tarihsel tabakalaşmaları saptayıp aydınlatmayı sağlayacak sağlam bir tarihsel yöntem kullanmadan, Tanrı fikrinin kökeni gibi kesin ve belirleyici bir soruyu yanıtlayabilmenin mümkün olmadığını anlamıştı. Schmidt bu minvalde Tylor, Frazer, Durkheim ve antropologların büyük çoğunluğunun tarihsel yaklaşımlarına kesinlikle karşı çıktı. Graebner'in tarihsel etnolojisinin ve özellikle de *Kulturkreis* kavramının öneminin farkına varan ilk kişilerdendi. Tarihsel katmanlaşma arkaik, hattâ "ilkel" gelenekleri müteakip gelişmelerden ve etkilerden ayırmasını olanaklı kıldı. Sözgelimi, Avustralya örneğinde Schmidt en eski katmanda bir Gök-Tanrı inancının bulunduğunu, totemciliğin ise kültürel olarak daha yeni kabileleri karakterize ettiğini kanıtlamaya çalışır. Tarihsel etnoloji açısından, Güneydoğu Avustralya kabileleri, Pigmeler, bazı Kuzey Asya ve Kuzey Amerika kabileleri ve *Fuegianlar* en eski uygarlıkların yaşayan son temsilcileri olarak kabul edilir. Schmidt bu tür canlı "fosillerden" başlayarak ilk dinin yeniden inşa edilebileceğini savunur. Ona göre, *İlk Din* gökyüzünde yaşadığı varsayılan ebedi, yaratıcı, kadiri mutlak ve iyiliksever bir Gök-Tanrı inancına dayanıyordu. Schmidt'in çı-

karımına göre, başlangıçta her yerde bir tür *Urmonotheismus* (ilkel tektanrıcılık) vardı, ama insan toplumlarının müteakip gelişimi ilk inançları değersizleştirdi ve çoğu durumda da hemen hemen yok olmasına neden oldu.

Robert H. Lowie, Paul Radin ve diğer etnologlar en arkaik halklarda yüce varlıklara dair bir inanın bulunduğunu kabul ediyordu.³² Schmidt'in yeniden inşasında kabul edilemeyecek olan noktaysa, onun aşırı rasyonalist yaklaşımıydı. Schmidt ilkel insanın Tanrı fikrini mantıksal bir neden arayışı kapsamında keşfettiği sonucuna ulaşıyordu. Dinin çok karmaşık bir fenomen olduğu gerçeğini göz ardı ediyordu –yani, dinin öncelikle insanın kutsalla karşılaşmasının hareketine geçirdiği, *kendine özgü* bir deneyim olduğu gerçeğini yeterince dikkate almıyordu. Schmidt tüm irrasyonel unsurların sahici ilk(el) dinin “bozulmasını” temsil ettiğini düşünme eğilimindedir. Ne var ki, bu “ilk(el) dini” araştırarak hiçbir araca sahip değildir. Ulaşabildiğimiz en eski belgeler görece yakın tarihlidir. Bizi paleolitik çağdan daha eskiye götürmez; prelitik* insanın binlerce yıl boyunca ne düşündüğü konusundaki her şeyi göz ardı ederiz. Gök-Tanrılara inanın en eski kültürleri karakterize ettiği doğrudur, fakat orada başka dinsel unsurlar da buluruz. En uzak geçmişi yeniden inşa edebildiğimiz kadarıyla, dinsel yaşamın en başından itibaren bir hayli karmaşık olduğunu ve “yüceltilmiş” fikirlerin “daha düşük” tapınma ve inanç biçimleriyle birlikte var olduğunu varsaymak daha doğru olur.

Öğrencileri ve meslektaşları Wilhelm Schmidt'in anlayışlarına ilişkin düzeltmeler yapmıştır.³³ Paul Schebesta, M. Gusinde ve

³² Karş. Lowie, *Primitive Religion*, s. vi, 122 ve devamı; Paul Radin, *Monotheism Among Primitive People* (New York, 1924); A. W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst* (Leiden, 1920).

* Henüz taş aletler kullanacak kadar gelişmiş olmayan insan; genellikle insan kültürü veya evriminin hipotetik aşamaları için kullanılır. (ç.n.)

³³ Karş. Wilhelm Koppers, *Primitive Man and his World Picture* (New York, 1952); Josef Haekel, “Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika”, *Saeculum*, 7

M. Vanoverbergh arkaik dinlere dair bilgimize önemli katkılarda bulunmuştur.³⁴ Viyana Okulu'nun daha genç kuşağından Joseph Haekel, Chr. v. Furer-Haimendorf, Alex. Slawik ve Karl Jettmar mutlaka zikredilmesi gereken isimlerdir.³⁵

Farklı yönelimlere sahip pek çok başka etnolog da dinin başlangıcını ve gelişimini yeniden tesis etmeyi denedi. K. Th. Preuss hem büyü'nün hem de Gök-tanrılar fikrinin türediği *animizm* öncesi bir evreyi koyutladı.³⁶ R. Thurnwald'a göre, toplayıcılık dönemi boyunca hayvanların kutsallığına dair genel bir inanış vardı ("theriomizm"); totemcilik avcılığa dayalı kültürlerle tekabül ediyordu; kutsal varlıkların (animizm, şeytana tapma vb yoluyla) kişileştirilmesi ilk tarımcıları karakterize ediyordu; Gök-Tanrılar inancı tarım toplumlarına özgüydü.³⁷ Ad. E. Jensen göksel bir yaratıcı Tanrı ve Hayvanların Tanrısı fikirlerini avcılığa dayalı

(1956): 1-39, "Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie", *Die Wiener Schule der Völkerkunde Festschrift* içinde (Viyana, 1956), s. 17-90 ve "Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie", *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit* içinde (Viyana, 1959), s. 127-47. Ayrıca bkz. Rudolf Rahmann'ın Haekel'in "Viyana Okulu"na dair değerlendirmesine ilişkin eleştirel gözlemleri, *Anthropos* içinde, 54 (1959): 1002-6 ve Haekel'in bu eleştirilere yönelik sert yanıtı ile Rahmann'ın yanıtı, *agy.*, 56 (1961): 274-76, 277-78. Schmidt'in *Urmonotheismus*'u konusunda bkz. W. E. Mühlmann'ın eleştirileri, "Das Problem des Urmonotheismus", *Theologische Literaturzeitung*, 78 (1953): coll. 705 ve devamı; Paul Schebesta'nın sert eleştirileri *Anthropos* içinde, 49 (1954): 689 ve devamı; ayrıca karşı. R. Pettazzoni, "Das Ende des Urmonotheismus", *Numen*, 5 (1958): 161-63.

³⁴ Özellikle karşı. P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, cilt 2, ikinci kısım: *Religion und Mythologie* (Mödling, 1957); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, 2 cilt (Mödling, 1931, 1937).

³⁵ Bkz. temel kaynakçalar Haekel, "Zur gegenwärtigen Forschungssituation" içinde, s. 141-45.

³⁶ K. Th. Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst", *Globus*, 1904, 1905; *Der geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig, 1914); *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens* (Leipzig, 1926).

³⁷ R. Thurnwald, *Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und Irren* (Berlin, 1951).

ilkel kültürlerle ve *dema*-tanrıları ile dramatik mitolojilerini de paleolitik tarımcılarla ilişkilendiriyordu. Farklı çoktanrıcılıkların tanrılarında *dema*'nın dönüşümlerinin yüksek kültürlerde gerçekleştiği varsayılır. Jensen'in çalışmalarının özellikle ilk tarımcıların mitsel dünyasına ilişkin aydınlatıcı analizlerinden ötürü değerli olduğunu belirtmemiz gerekir.³⁸

Ayrıca, Alman ve Avusturyalı etnologların da farklı arkaik toplumların dinsel yaşamına dair önemli kitapları vardır, ama bu yazarlar ilkel dinin kökeni ve gelişimi tartışmalarına girmezler. Gene de, L. Frobenius ve H. Baumann'ın Afrika dinleri ve mitolojilerine dair çalışmalarını, W. E. Mühlmann'ın Polinezyalı *Arioi* halkına ilişkin monografisini ve Werner Müller'in Kuzey Amerikalı yerlilerin dinine ilişkin yaratıcı çalışmalarını sayabiliriz. A. Friedrich özel bir ilgiyi hak ediyor; ilk avcılar dinlerine ilişkin öncü çalışmaları yeni bir araştırma alanının kapısını aralamıştır.³⁹

Ana dili İngilizce olan antropologlardan dinle ilgilenenler arasında öncelikle Robert H. Lowie ve Paul Radin'in ismini anmak gerekir, zira her ikisi de ilkel dine ilişkin genel bir inceleme kaleme almıştır.⁴⁰ Lowie'nin kitabı belki de günümüzde konuya ilişkin en iyi çalışmadır. Hiçbir dogmacılık içermez ve arkaik dinlerin bütün önemli yönlerini ele alır; ayrıca psikolojik ve toplumsal bağlamlar kadar tarihsel katmanları da dikkate alır. Ra-

³⁸ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948); *Mythus und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951), (İngilizce çev.: *Myth and Cult among Primitive Peoples* [Chicago, 1963]; karşıtışma *Current Anthropology* içinde, 6 (1965); 199-214). Ayrıca bkz. Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig, 1954), s. 73-120; Josef Haekel, Leonard Adam ve Hermann Trimborn, *Lehrbuch der Völkerkunde* içinde (Stuttgart, 1958), s. 40-72.

³⁹ H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlin, 1936); W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955); Werner Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956); Adolf Friedrich, "Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum", *Paideuma*, 2 (1941).

⁴⁰ R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924); Paul Radin, *Primitive Religion* (New York, 1937).

din ise daha kişisel bir üslupla ve neredeyse polemik tarzında yazmıştır. Toplumsal-ekonomik faktörlerde diretir ve aynı zamanda, şamanların ve dinsel formülleştircilerin nevrotik-epilepsimsi oluşumu olarak adlandırdığı şeyde ısrar eder. F. Boas'ın yayımlanmış muhteşem çalışmaları arasından *Kwakiutl*ların dini ve mitolojilerine dair en son monografilerini zikredebiliriz. A. L. Kroeber, F. G. Speck, E. M. Loeb ve diğer Amerikalı etnologlar farklı kabilelerin dinsel yaşamına ilişkin incelikli çalışmalar ortaya koymuştur, ama bunlar bir dinler tarihi perspektifinden de, karşılaştırmalı bir bakış açısından da yoksundur. Ancak R. Redfield ile C. Kluckhohn'un çalışmaları ve Ruth Benedict'in *Patterns of Culture*'ı (Kültürün Örüntüleri) buna bir istisna teşkil eder.⁴¹

İngiltere'de Frazer'ın ölümünden sonra hiçbir antropolog ilkel dine sahip bütün halklara ulaşmaya çalışmadı. B. Malinowski Papua Yeni Gine'deki Trobriand Adaları halklarına yoğunlaştı; Malinowski'nin mite ve ritüele işlevselci yaklaşımı söz konusu coğrafi alanda gözlemlenen olgulara dayandı. A. R. Radcliffe-Brown *Taboo* (Frazer Seminerleri, 1939) isimli çalışmasında ilkel inanca ilişkin anlayışa incelikli bir katkı sağladı. E. E. Evans-Pritchard'ın monografisi *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Azandelerde Büyücülük, Kâhinlik ve Büyü, 1937) ve *Nuer Religion* (Nuerlerin Dini, 1956), Raymond Firth'in *The Work of the Gods in Tikopia* (Tikopia'da Tanrıların Çalışması, 1940), J. Middleton'ın *Lugbara Religion* (Lugbaraların Dini, 1960) ve G. Lienhardt'ın *The Religion of the Dinka* (Dinkaların Dini, 1961) isimli kitapları İngiliz sosyal antropologların ilkel din meselesine yönelimini örnekler. Tylor, Frazer ve Marett dönemi sona ermiş gibidir; antropoloji artık dinin kökeni ve gelişimi gibi "büyük ve nihai sorunların" anahtarı olarak

⁴¹ ABD'de dinsel-tarihsel incelemeler ilişkin bir araştırma için bkz. J. M. Kitagawa, "The History of Religions in America", *The History of Religions: Essays in Methodology* içinde, yay. haz. M. Eliade ve J. M. Kitagawa (Chicago, 1959), s. 1-:W. Ayrıca bkz. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", *Anthropological Approaches to the Study of Religion* içinde, yay. haz. Michael Banton (Londra, 1966).

görülmez. Bu aynı zamanda E. E. Evans-Pritchard'ın yakın tarihli kitabı *Theories of Primitive Religion*'ın (İlkel Din Teorileri, 1965) da ulaştığı bir sonuçtur.

Pettazzoni ve *allgemeine Religionswissenschaft* (Genel Dinbilimi)

Bu bölümün başında Raffaele Pettazzoni'nin Sardinya'nın ilkel dinine ilişkin monografisine değinmiştik –ama bu çalışmanın ne denli değerli olduğundan da, yazarının sonraki dönemler açısından taşıdığı önemden de yeterince söz edemedik. Pettazzoni disiplininin boyutlarını ciddiye alan nadir dinler tarihçilerindenidir. Gerçekten de, *Genel Dinbilimi*'nin tüm alanına hâkim olmaya çalışır.⁴² Kendisini bir tarihçi olarak görür, yani yaklaşımı ve yöntemi bir din sosyoloğu veya psikologunkine benzemez. Bununla birlikte, tek bir alanda uzmanlaşmayı değil, bir dinler tarihçisi olmayı ister. Bu kesinlikle önemli bir ayırımdır. Birçok mükemmel bilim insanı da, sırf tarihsel yöntemleri ve önvarsayımları benimsediği için benzer şekilde kendisini “dinler tarihçisi” addeder. Ama aslında sadece tek bir dinde, hattâ bazen o dinin sırf tek bir döneminde veya tek bir boyutunda uzmanlaşırlar. Hiç kuşkusuz, yapıtları son derece değerlidir –hattâ *genel bir Dinbilimi*'nin inşası açısından vazgeçilmezdir. Bunun için O. Kern ve Walter Otto'nun Yunan dinine; L. Massignon ve H. Corbin'in İslâm'a; H. Oldenberg, H. Zimmer ve H. von Glase-napp Hint dinlerine ilişkin çalışmalarını veya Paul Mus'un anıtsal yapıtı *Barabudur*'u ve Giuseppe Tucci'nin onun kadar görkemli yapıtı *Tibetan Painted Scrolls*'u veya Erwin Goodenough'un on iki ciltlik dev eseri *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*'u hatırlamamız yeterli. Bu yapıtlarda bu tarz bir tarihsel araştırmanın sonuçlarını görebilirsiniz. Gelgelelim, sözcüğün geniş anlamında dinler tarihçisi kendisini tek bir alanla sınırlayamaz. Disiplinin yapısı gereği en azından birkaç dini karşılaştı-

⁴² R. Pettazzoni'nin çalışmalarından oluşan bir bibliyografya Mario Gandini tarafından yayımlanmıştır: bkz. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31 (1961): 3-31.

rabilecek ve dolayısıyla dinsel davranış tarzlarını, dinsel kurumları ve fikirleri (mit, ritüel, büyü, kabul törenleri, Gök-Tanrılar vb) anlayabilecek kadar incelemekle yükümlüdür.

Neyse ki, en büyük uzmanlardan bazıları aynı zamanda başka alanlarda da yetkindir. Örneğin, Nathan Soederblom ve G. F. Moore yayımladıkları çalışmalarla belirli inceleme alanlarına (İran dinleri, Yahudilik) önemli katkılarda bulunmuşlardır, fakat bunun yanı sıra, sağladıkları bilgiler aracılığıyla “genel kültür” bakımından da popüler olmuşlardır; Yunan dini tarihçilerinin duayeni M. P. Nilsson aynı zamanda bir folklor ve ilkel inançlar araştırmacısıdır; büyük Germanistik Jan de Vries ayrıca hem folklor ve mitoloji hem de Kelt dini uzmanıdır; Franz Altheim Roma ve Helenistik dinlerden İran, Türk ve Orta Asya geleneklerine kadar geniş bir alanda uzmandır; Georges Dumézil tüm Hint-Avrupa dinlerine ve mitolojilerine hâkimdir; W. F. Albright İsrail dini konusunda uzmandı ama diğer Antik Yakın Doğu dinleri alanına da yayınlarıyla önemli katkılar sağladı ya da Theodor H. Gaster hem folklor hem de Antik Yakın Doğu uzmanıydı. Bu listeyi uzatabiliriz.

Elbette Pettazzoni'nin kuşağından başka bilim insanları da aynı amacı, *genel Dinbilim* alanının tamamına hâkim olma amacını hedeflemişti. Örneğin, Carl Clemen, E. O. James ve G. van der Leeuw'in ismini sayabiliriz. Gelgelelim, engin bir bilgiye sahip ve titiz olmasına rağmen Clemen genellikle filolojik yorumların ötesine geçmezken ve van der Leeuw de bazen izlenimci bir yaklaşımla yetinirken, Pettazzoni daima tarihsel-dinsel bir yorumu amaçlamıştır; yani, farklı araştırmaların sonuçlarını genel bir perspektif kapsamında ifade etmiştir. Ayrıca, kapsamlı da olsa –tektanrııcılığın kökeni, Gökyüzü Tanrıları, Gizemler, günah çıkarma, Zerdüş ve İran dini, Yunan dini vb gibi– merkezî meseleleri ele almada tereddüt etmemiştir. Engin ve eksiksiz bilgiye sahiptir, yazma üslubu net, dengeli ve şıktır. Büyük ölçüde Croce'nin tarihselciliğinin etkisi altında kalan Pettazzoni dini tamamen tarihsel bir fenomen olarak görür.

Haklı olarak, her dinsel yaratının tarihselliğinde diretir. “Yunan uygarlığı,” der, “yoktan var olmadı. Tarihsel zamanda teza-

hür eden zamandışı bir ‘Yunanlık’ olamaz. Tarihin değerlendirmesinden önce, her *fenomen* bir *genomenon*, yani bir ‘oluş’tur.”⁴³ Bu bağlamda, Pettazzoni kendi tarihsel bilincimizi derinleştirebilmemiz için Yunan dinini tarihsel olarak kavramamız gerektiğini vurgular. Belirli bir dinin tarihsel olarak kavranması gerektiği görüşüne katılmamak elde değil. Gene de, yalnızca bir din biçiminin “kökenine” ve gelişimine odaklanmak –yani, “her fenomenin aynı zamanda bir *oluş*” olduğunda ısrar etmek– yorum-bilgisel sorgulamayı tamamen bir tarihyazımı çalışmasına indirgeyebilir. Temelde bu, örneğin Yunan dininin tarihinin Yunan biliminin sayısız dalından birisi olduğunu anlamına gelir –yani, Yunan tarihi ve edebiyatı, sikke bilimi, epigrafisi veya arkeolojisi ile aynı düzeydedir veya onlara yakındır. Bütün araştırma alanlarında aynı şey meydana geleceğinden, özerk bir disiplin olarak dinler tarihi yok olurdu. Neyse ki, Pettazzoni bu tür bir riskin büsbütün farkındaydı ve kariyerinin sonunda “fenomenoloji” ve “tarihin” birbirini tamamladığını güçlü bir biçimde vurguladı (bkz. bu kitapta, s. 9, dipnot 8). Ayrıca, Freud veya Frazer örneğinde söz konusu olduğu gibi, Pettazzoni’nin kendisi kuramlarından daha önemlidir. Öncelikle onun sayesinde dinler tarihi disiplini bugün İtalya’da birçok Avrupa ülkesine kıyasla çok daha kapsamlı bir şekilde anlaşılır. Kendisinden genç meslektaşları ve ardılları “Pettazzoni geleneği” olarak adlandırılabilirler şeyi, yani dinler tarihinin merkezî sorunlarına yönelik bir ilgi ile bu disiplini modern kültür için anlamlı ve etkili bir hale getirme çabasını en azından kısmen de olsa sürdürmede başarılı olmuştur.⁴⁴ Pettazzoni’nin ölmesiyle birlikte, Tylor ve A. Lang’ın baş-

⁴³ R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique, des Origines à Alexandre* (Paris, 1953), s. 18-19.

⁴⁴ Bkz. İtalyan bilim insanları arasında, Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi* (Milano, 1951) ve *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Firenze, 1964); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella pia antica religione laxiale* (Messina-Milano, 1939); Angelo Brelich, *Gli Eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma, 1958); E. de Martino, *Morte e planto rituale nel mondo antico* (Torino, 1958 ve *La Terra del rimorso* (Milano, 1961); V. Lantemari, *La Grande*

lattığı, Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy ve van der Leeuw'un sürdürdüğü görkemli bir geleneğin, "ansiklopediciliğin" son temsilcisi de ölmüş oldu.

Mit ve Ritüel Okulu

"Mit ve Ritüel Okulu" ve "örüntücülük" (patternism) konusunda son derece güçlü bir metodolojik tartışma yaşanmıştır. S. H. Hooke'un yayıma hazırladığı *Myth and Ritual* (1933) ve *The Labyrinth* (1935) kitaplarına katkıda bulunan İngiliz yazarlar ile İskandinavyalı bilim insanları S. Mowinckel, I. Engnell ve G. Widengren Antik Yakın Doğu'nun kültürleri ve dinlerindeki ortak unsurları ısrarla vurguluyorlardı. Örneğin, Hooke Tanrıyı temsil eden kralın kültün (*cultus*) merkezi olduğuna ve bu haliyle şehirlerin mahsullerinin ve refahının sorumluluğunu taşıdığına dikkat çekti. C. Widengren *King and Saviour* (1945-55) başlıklı altı ciltlik dev eserinde daha da ileri gider ve kralın biza-tihi Evrenin esenliğinden sorumlu olduğunu ileri sürer. Widengren'in tahminine göre, bu anlayış sonradan İran'a özgü kurtarıcı ideolojisini ve Yahudiliğin mesih inancısını doğurdu. Ama İsveçli bilim insanının yayınları sadece "örüntücülük" meseleleriyle sınırlı değildi. Widengren ayrıca din fenomenolojisi, İran dinleri tarihi konusunda da yazmış ve dinsel yaşamın farklı yönlerine ilişkin çok sayıda monografi kaleme almıştır.⁴⁵

"Örüntücülük" birçok yönden eleştirilere ve saldırılara maruz kalmıştır ve bunlar arasında H. Frankfort en ön safta yer alır.⁴⁶

Festa (Milano, 1951); Alessandro Bausani, *La Persia religiosa* (Milano, 1959); Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958).

⁴⁵ *Religionens värld*, 2. basım (Stockholm, 1953); *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938); *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965); vs.

⁴⁶ Karş. H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, 1951); ve şu katkılar: S. H. Hooke, "Myth and Ritual: Past and Present", *Myth, Ritual and Kingship* içinde, yay. haz. S. H. Hooke (Oxford, 1958), s. 1-21; S. G. F. Brandon, "The Myth and Ritual Position Critically Considered", *agy.* içinde, s. 261-91. Ayrıca bkz. Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950), (gözden geçirilmiş basım 1961).

Bu ünlü bilim insanı farklılıkların benzerliklerden daha önemli olduğunu savunur. Örneğin, firavunun bir tanrı olarak kabul edildiğine veya bir tanrı haline geldiğine, oysa Mezopotamya’da kralın sadece tanrının bir temsilcisi olduğuna dikkat çeker. Elbette tarihsel olarak ilişkili kültürleri incelediğimizde farklılıklar ve benzerlikler eşit derecede önemlidir. Portekizcenin Fransızca ve Rumenceden bir hayli farklı bir dil olması gerçeği filologların bu dillerin üçünü de Latince kökenli diller olarak kabul etmesini engellemiştir; genetik olarak, hepsi de ortak bir kökenden, Latineden gelir. “Mit ve Ritüel Okulu” etrafında gerçekleşen hararetli tartışma biraz karmaşık bir metodoloji açığa vurur. Burada kast ettiğim, İskandinavlı bazı yazarların ölçsüz mübalağaları değil, bilakis onların filolojik basiretsizlikleri ve tarihsel çarpıtmaları. Çünkü bu çarpıtmalar, Antik Yakın Doğu’nun tarihsel olarak ilişkili, yapısal olarak benzer dinsel fenomenlerinin karşılaştırılmasının meşruluğunu tehlikeye atıyor. Gerçekten de, karşılaştırmaların doğru uygulandığı bir alan varsa, bu tam da Antik Yakın Doğu’dur. Tarım, neolitik köy kültürü ve son olarak da kent uygarlığının Yakın Doğu’nun çok-yarıçaplı merkezinden doğduğunu biliyoruz.

Georges Dumézil ve Hint-Avrupa Dinleri

Dumézil’in Hint-Avrupa dinsel kurumları ve mitolojilerine ilişkin parlak çalışmalarına gösterilen direnç benzer bir metodolojik huzursuzluğu yansıtır.⁴⁷ Örneğin, muhtelif çokyönlü dış etkilerin

⁴⁷ Dumézil’in çalışmalarına en uygun giriş şudur: *L’ideologie tripartite des Indo-Europeens* (Brüksel, 1958), (*Collection Latomus*, cilt XXX). Üç ciltlik eserin yeni baskısı *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941-45) hazırlık aşamasındadır. Dumézil’e ilişkin bir bibliyografya yayımlanmıştır; bkz. *Hommages à Georges Dumézil* (Brüksel, 1960), (*Collection Latomus*, cilt XLV), s. xi-xxiii. Dumézil konusunda bkz. M. Eliade, “La souveraineté et la religion indo-européenne”, *Critique*, 1949, s. 342-49 ve “Pour une histoire générale des religions indo-européennes”, *Annales*, 4 (1949): 183-91; Huguette Fugier, “Quarante ans de recherches sur l’idéologie indo-européenne: la méthode de M. Georges Dumézil”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 45 (1965): 358-74; C.

altında hâlâ saptanabilecek ortak bir Hint-Avrupa kültür geleneğinin mevcudiyetinden tam olarak emin olamayacağımız gerçeğine rağmen, Kelt veya İtalyan toplumsal-dinsel anlayışlarının İran veya Veda anlayışlarına benzemediği türünden bir itirazda bulunulur.

Dumézil'in yaklaşımına gösterilen ama neyse ki birçok ülkede alt edilen direnç muhtemelen üç nedenden kaynaklanıyordu: 1) Karşılaştırmalı Hint-Avrupa mitolojisi disiplininin Max Müller ve ardıllarının doğaçlama yaklaşımlarıyla çaresizce itibarsızlaşmış olması. 2) İlk-tarihsel halkların tinsel ve kültürel yaşamını "ilkeller" için karakteristik addedilen şey ışığında yorumlama eğiliminin yüzyılın ilk çeyreğinde yaygın olması; Dumézil'in ilk Hint-Avrupalılara atfettiği iyi ifade edilmiş mitoloji ve özellikle de bu mitolojinin işaret ettiği ideolojik sistem ilk-tarihsel toplum için aşırı tutarlı ve aşırı "kapsamlı" görünüyordu. 3) Belirli Hint-Avrupa filoloji uzmanlarının, tek bir bilim insanının Hint-Avrupa incelemeleri alanının tamamına hâkim olamayacağına inanması.⁴⁸

Bu nedenlerin hepsi de birçok yanlış anlamaya dayanıyordu: 1) Dumézil, Max Müller'in filolojik, yani etimolojik yöntemi yerine tarihsel bir yöntem kullanmıştı; tarihsel olarak bağlantılı toplumsal-dinsel fenomenleri (yani, aynı etnik, dilsel ve kültürel matristen gelen halkların kurumlarını, mitolojilerini ve teolojilerini) karşılaştırmış ve sonunda aralarındaki benzerliklerin, heterojen unsurların rastlantısal olarak hayatta kalışını değil, özgün bir sistemi işaret ettiğini kanıtlamıştı. 2) Modern araştırma "ilkellerin" rasyonel ve "sistemik" düşünme becerisi olmadığına

Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley ve Los Angeles, 1966).

⁴⁸ Dumézil'in muazzam bilgisinden ziyade sistematik yeniden inşalarının daha fazla kuşkuculuğa yol açmış olması muhtemeldir. Gerçekten de, akademik çevre son derece bilgili başka çağdaş bilim insanlarını, örneğin B. Laufer ve Paul Pelliot'u saygı duyarak kabullenmiştir. Ama bu ansiklopedik bilimciler filolojinin ve tarih yazımının ötesine geçmeyi denememiştir bile.

dair evrimci görüşü çürüterek bir yanılgı olduğunu ortaya koymuştu; ayrıca, ilk-Hint-Avrupa kültürü, “ilkel” olmak şöyle dursun, Antik Yakın Doğu’nun daha yüksek şehirli uygarlığının dolaylı olsa da, süreklilik arz eden etkisiyle çoktan zenginleşmişti. 3) Birçok filolojiye hâkim olmanın “olanaksızlığı” da kişisel deneyime veya istatistiksel bilgiye dayalı yanlış bir varsayımdır ve nihayetinde konuyla ilgisi yoktur. Bu nedenle, ikna edici tek iddia, Dumézil’in örneğin Sanskritçe, Keltçe veya Kafkasçaya dair bilgisinin yetersizliği kanıtlanarak bu dillerdeki bir metne dair yorumunun yanlışlığını ileri sürmek olabilir.

Georges Dumézil 1940 ile 1960 arasında yazdığı etkileyici kitaplar ve monografilerde toplumun üçlü Hint-Avrupa kavranışı olarak adlandırdığı şeyi sorgulamıştır; toplumun birbiriyle çakışan ve üç işleve tekabül eden üç alana bölündüğünü söyler: egemenlik, savaş gücü, ekonomik refah. Her işlev sosyopolitik bir kategorinin (krallar, savaşçılar, yiyecek tedarikçileri) yükümlülüğünü oluşturur ve doğrudan doğruya özel bir tanrı tipiyle (örneğin antik Roma’da Jüpiter, Mars, Quirinus) bağlantılıdır. Birinci işlev birbirini bütünleyen iki farklı parçaya veya boyuta bölünür: büyü ve yargıya dayalı hükmetme (Vedalar dönemine ait Varuna ve Mitra tanrıları bunun mükemmel bir örneğidir). Elbette, ilk Hint-Avrupalıların temel ideolojik yapılanması, farklı Hint-Avrupa halklarında kendi ayrı tarihsel akışları bağlamında farklı şekillerde gerçekleşmiş ve yorumlanmıştır. Örneğin, Dumézil Hint aklının ilk tasarımının kozmolojik olduğunu, oysa Romalıların mitolojik verileri “tarihselleştirdiğini”, dolayısıyla en arkaik ve en sahici Roma mitolojisinin Titus Livius’un *Tarihler* eserinin birinci kitabında betimlediği “tarihsel” kişiler ve olaylarda deşifre edilebileceğini açıkça gösterir.

Dumézil Hint-Avrupa ritüellerine, Veda ve Latin tanrıçalarına ilişkin birtakım monografilerde ve çok yakın bir tarihte de (1966) Roma dinine ilişkin devasa bir kitapta üçlü ideolojiye ilişkin kapsamlı incelemesini tamamlamıştır.⁴⁹ Giderek daha faz-

⁴⁹ *Rituels indo-européens à Rome* (Paris, 1954); *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Paris, 1955); *Déeses latines et myt-*

la sayıda uzman Dumézil'in yöntemini ve ulaştığı sonuçları kabul ediyor ve bunlardan etkili biçimde yararlanıyor. Yapıtlarının öneminin yanısıra –yapıtları şimdilik Hint-Avrupa dinlerine ilişkin anlayışa yeni ve önemli yegâne katkıyı oluşturuyorlar– Dumézil örneği dinler tarihi disiplini açısından kesinlikle önemlidir. Sosyoloji ve felsefeden edindiği içgörülerle metinlere ilişkin titiz bir filolojik ve tarihsel analiz geliştirmiştir. Aynı zamanda, sadece toplumsal ve dinsel kurumlara dayanak oluşturan temel ideolojik sistemi deşifre ederek bile belirli bir tanrısal figürün, mitin veya ritüelin doğru kavranabileceğini göstermiştir.

Van der Leeuw ve Din Fenomenolojisi

Gerardus van der Leeuw ismi halihazırda din fenomenolojisiyle ilişkilidir. Van der Leeuw'un konuyla ilgili ilk önemli incelemeyi kaleme aldığı doğrudur. Ama Rudolf Otto'nunkinin tersine yapıtı o denli çokyönlüdür ki aşırı katı bir sınıflandırmaya izin vermez. Her ne kadar, doğu dinlerini incelediğinde genç olsa da ve doktora tezini Mısır dini üzerine tamamlamış olsa da, van der Leeuw ilk dine dair iki mükemmel kitap ve birçok başka din, *ilk tektanrıcılık* meselesi ve din psikolojisi hakkında sayısız makale ve monografi yayınlamıştır. Bunların yanısıra, bir şair, müzisyen ve Kilise insanıdır, önemli bir kitabın, *The Holy in Art*'ın (Sanatta Kutsal) yazarıdır.⁵⁰ Ama nihayetinde, van der Leeuw'un bitmek bilmeyen merakı ve çok yönlü ilgileri yapıtına fayda sağlamaz. Diğer taraftan, son derece yetenekli bir yazardır. Kitapları rahat anlaşılır; ayrıca bir yorum gerektirmezler. Felsefi çevrelerde yavan, zor ve anlaşılmaz bir yazma anlayışının hâkim olduğu bir dönemde, ne yazık ki, berraklık ve sanatsal kusursuzluk çoğunlukla yüzeysellikle, amatörlikle ve özgün düşünme eksikliğiyle karıştırılmaya mahkûmdur.

hes védiques (Brüksel, 1956); *La religion romaine archaïque* (Paris, 1966).

⁵⁰ Bir süre önce İngilizce çevirisi yayımlandı: *Sacred and Profane Beauty* (New York, 1963).

Van der Leeuw *Phänomenologie der Religion*⁵¹ (1933) adlı kitabında Husserl'e çok az gönderme yaparken, Jaspers, Dilthey ve Eduard Spranger'e fazlasıyla atıfta bulunur. O, Gestalt psikolojisinin ve Yapısalcı psikolojinin sonuçlarından epey etkilenmişti.⁵² Bununla birlikte, betimlemelerinde dinsel verileri ve özgün yönelmişliklerini dikkate aldığı ölçüde bir fenomenolog olmaya devam etti. Dinsel temsillerin toplumsal, psikolojik veya rasyonel işlevlere indirgenemeyeceğini ileri sürdü ve dini kendisi dışında bir şeyle açıklamaya çalışan doğalcı önyargılara karşı çıktı. Van der Leeuw'e göre, din fenomenolojisinin ana görevi dinsel fenomenlerin iç yapılarına ışık tutmaktır. Ne var ki, tüm dinsel fenomenlerin üç ana yapıya (*Grundstrukturen*), yani dinamizm, animizm ve deizme indirgenebileceği yanlıgisına düştü. Gene de, dinsel yapıların *tarihiyle* ilgilenmiyordu. Yaklaşımının en ciddi yetersizliği de bundan kaynaklanır, çünkü en gelişkin dinsel dışavurum bile (örneğin mistik bir esrime) kendisini tarihsel olarak koşullanmış özel yapılar ve kültürel ifadeler aracılığıyla sunar (bkz. bu kitapta, s. 51). Aslında, van der Leeuw asla dinsel bir morfolojiye veya genetik bir din fenomenolojisine kalkışmadı. Fakat bir kez daha yinelemek gerekirse, bu tür bir eksiklik kesinlikle yapının önemini azaltmaz. Kıvrak zekâsı yeni bir dinsel yorum bilgisini tamamlayıp sistematikleştirmesini mümkün kılmasa da, van der Leeuw tutkulu bir öncüdür.

⁵¹ Çeviri şu başlıkla yayımlandı: *Religion in Essence and Manifestation* (Londra, 1938) ve Almanca ikinci baskıya ilavelerle yeniden basıldı (New York, 1963).

⁵² Bkz. F. Sierksma, *Phaenomenologie der Religie en Complexe Psychologie* (Assen, Hollanda, 1951). Friedrich Heiler'in çalışmaları da din fenomenolojisi açısından önemlidir, bu açıdan özellikle zikredilmesi gereken çalışması, klasik monografisi *Das Gebet*'tir ("Prayer", Dua), (Münih, 1918) ve bir de yeni kitabı *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*'ı (Stuttgart, 1961) belirtmemiz gerekir. Diğer fenomenolojik katkılar G. Mensching, W. Brede Kristensen ve C. J. Bleeker tarafından sunulmuştur. Ayrıca bkz. Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Würzburg and Anmuhle, 1940).

“Fenomenologlar” ve “Tarihselciler”

Din fenomenolojisine yönelik giderek artan ilgi *Dinbilimi* alanında çalışan bilim insanları arasında bir gerilim yarattı. Farklı tarih okulları ve tarihselci okullar fenomenologların dinsel fenomenlerin özünü ve yapısını kavrayabilecekleri iddiasına şiddetle karşı çıktı. Tarihselcilere göre, din tarihası hiçbir anlam veya değer içermeyen tamamen tarihsel bir olgudur ve her türlü “öz” arayışı eski Platoncu hataya düşmeye yazgılıdır. (Kuşkusuz tarihselciler Husserl’i göz ardı etmiştir.)

“Fenomenologlar” ile tarihçiler veya “tarihselciler” arasındaki bu gerilimin giderilemez olduğuna zaten değinmiştik (s. 8). Öte yandan, birçok bilim insanının iki metodolojik yaklaşımı birleştirebilecekleri daha geniş bir perspektif arayışında olduğuna dair bazı emareler de vardır. Örneğin, farklı metodolojik yaklaşımlar ve kuramsal önvarsayımlar, yeni bir yorumbilgisinin ortaya çıkmasına yardımcı olarak kendi geçerliliklerini veya faydalılıklarını kanıtlar. Sözgelimi, Ananda Coomaraswamy’nin tüm modern öncesi kültürlerle açıklık getiren daimcilik ve evrensel ilk “Gelenek” hakkındaki kişisel görüşüyle aynı fikirde olabilirsiniz veya olmayabilirsiniz; nihayetinde önemli olan nokta, Coomaraswamy’nin Vedaların ve Budizmin dinsel yaratımlarını umulmadık bir biçimde aydınlatmasıdır. Aynı şekilde, Henry Corbin’in “tarihselcilik karşıtlığını” paylaşırsınız ya da paylaşmazsınız, ama Corbin’in tam da bu anlayışı sayesinde daha önce Batılı bilim insanlarının neredeyse düpedüz göz ardı ettiği İslâmi mistik felsefenin önemli bir boyutunu açığa çıkardığını hiç kimse yadsıyamaz.

Eninde sonunda, bir yazarın yaptığı özel tipte bir dinsel yaratıma ilişkin anlayışına yaptığı katkıyla değerlendirilir. Yazar yorumbilgisi aracılığıyla elindeki malzemeyi tinsel mesajlara dönüştürmede başarılı olduğu sürece, dinler tarihçisi çağdaş kültürdeki rolünü yerine getirebilir. Maalesef bu her zaman mümkün olmaz; bunun nedenlerini ve sonuçlarını 4. bölümde ele alacağız.

III.

DİNİN “KÖKENLERİNİ” ARAYIŞ*

İlk Vahiy

Bir Fransız atasözü şöyle der: “Gerçekten önemli olan sadece ayrıntılardır” (*Il n’y a que les détails qui comptent*). Bunun her zaman doğru olduğunu iddia etmeyeceğim, gelgelelim kültür tarihinde ayrıntıların umulmadık şekilde açıklayıcı olduğu durumların sayısı hiç de az değildir. İncelememize Floransa’da İtalyan hümanizminin başlangıcını ele alarak başlayalım. Marsilio Ficino’nun Platon Akademisi’ni kurduğunu ve hem Platon’un *Diyaloglar*’ını hem de Latince bazı Yeni Platoncu yapıtları ve yorumları tercüme ettiğini hemen herkes bilir. Ama genellikle dikkatlerden kaçan bir ayrıntı vardır: Cosimo de’ Medici, Ficino’yu yıllardır toplamış olduğu Platon ve Plotinos’un elyazmalarını tercüme etmekle görevlendirmiştir ama takriben 1460 yılında Cosimo sonradan *Corpus hermeticum* adıyla anılacak olan bir elyaz-

* Bu bölüm daha önce *History of Religions*’ta, 4 (1964): 154-69 yayımlanmış olan bir makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur (© 1964 by The University of Chicago).

masını satın almış ve Ficino’dan bunu derhal Latinceye tercüme etmesini istemiştir. O sırada Ficino Platon tercümesine daha yeni başlamıştı ve kendisine verilen görevle birlikte, *Diyaloglar*’ı çevirme işini bir kenara bıraktı ve pürtelaş *Poimandres*’i ve diğer Hermetik incelemeleri tercüme etmeye koyuldu ve bunları da birkaç ayda bitirdi. Bu tercümeler 1463’te, Cosimo’nun ölümünden bir yıl önce tamamlanmıştı. Dolayısıyla, *Corpus hermeticum* (Hermetika) Marsilio Ficino’nun tercüme ettiği ve yayımladığı ilk Yunanca metindir. Ancak bundan sonra Platon üzerinde çalışmaya başlamıştır.¹

Bu önemli bir ayrıntıdır. İtalyan Rönesansı’nın bir kuşak önceki tarihçiler tarafından göz ardı edilmiş veya en azından gözden kaçırılmış bir yönüne ışık tutar. Hermetik yapıtlarda açığa çıkartılan bir ilk vahiy keşfi hem Cosimo’yu hem de Ficino’yu heyecanlandırmıştır. Elbette, Mısır’ın ulaşılabilir en eski vahiy olduğundan –yani, gerek Musa’ninkini öncelediğinden gerekse Pythagoras’a ve Platon’a ve İranlı Magi’ye ilham verdiğinden– kuşkulanan için hiçbir geçerli nedenleri yoktu.

Hermetik metinlerin kutsallığını ve doğruluğunu abartmış olsa da, Ficino kendisinin iyi bir Hristiyan olduğundan asla kuşkulananmamıştır –aslında, kuşkulanamazdı da. Daha 2. yüzyılda bile Hristiyanlığın savunucusu Lactantius, Hermes Trismegistos’u Tanrıdan ilham almış bir bilge olarak kabul ediyor ve İsa’nın doğumunu bazı Hermetik kehanetlerle ilişkilendiriyordu. Marsilio Ficino Hermetizm ve Hermetik büyü ile Hristiyanlık arasındaki bu uyumu yeniden öne sürdü. *Magia* ve *Kabala*’nın İsa Mesih’in tanrısallığını teyit ettiğini kabul eden Pico della Mirandola da bu konuda en az Ficino kadar samimidir. Papa VI. Alexander’ın Mısır’a özgü –yani Hermetik– imgelerle ve simgelerle dolu bir freski vardı ve Papa bunu Vatikan’da yaptırmıştı. Bu fresk sadece estetik veya süsleme amaçlı değildi; VI. Alexander yüceltilen okült Mısır geleneğinin kendi himayesinde olduğunu göstermek istediği için yaptırmıştı.

¹ Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

Hermetizme yönelik böyle abartılı bir ilgi son derece önemlidir. Rönesans insanının sadece Musa'yı ve *Kabala*'yı değil, Platon'u ve öncelikle de gizemli Mısır ve Pers dinlerini de içeren bir "ilk vahiy"e olan özlemini açığa vurur. Aynı zamanda, Ortaçağ teolojisi ile insana ve evrene dair Ortaçağ anlayışlarına duyulan büyük hoşnutsuzluğu da ifade eder; bu, "dar fikirli" olarak adlandırabileceğimiz tamamen Batılı bir Hıristiyanlığa karşı verilen tepkidir; evrensel, tarihasırı "mitsel" bir din özlemidir. Neredeyse iki yüzyıl boyunca Mısır ve Hermetizm, yani Mısır büyü-sü sayısız teologun ve felsefecinin –inanırlar kadar inanmayanların ve gizli ateistlerin de– zihnini kurcaladı. Giordano Bruno Kopernik'in keşiflerini coşkuyla övüyorsa, bunun nedeni güneş-merkezliliğin engin bir dinsel ve büyüyle ilgili bir anlamı olduğuna inanmasıdır. Giordano Bruno İngiltere'deyken antik Mısır'ın büyüye dayalı dininin *Asklepios*'ta belirtildiği gibi çok yakında geri döneceği kehanetinde bulunmuştu. Bruno kendisini Kopernik'ten üstün görüyordu, çünkü Kopernik kendi teorisini sadece bir matematikçi olarak kavırıyordu, oysa Bruno Kopernikçi şemayı tanrısal gizemlerin bir hiyeroglifi olarak yorumluyordu.

"İlk Hermetik vahiy"e dayalı bu dinsel ve kültürel mitin tarihinin izini, 1614'te değerli Yunan bilim insanı Isaac Casaubon tarafından çürütüldüğü âna kadar sürmek çarpıcı bir çalışma olurdu. Bu modern öncesi mitin ayrıntılı bir tarihi bizi konumuzdan koparacağı için tek bir noktayı belirtmemiz yeterli olacak. Isaac Casaubon tamamen filolojik bir temelde *Corpus hermeticum*'un (bırakın "ilk vahiyi" temsil etmeyi) –2. veya 3. yüzyıllardan daha öncesine bile geçmeyen– çok daha geç bir döneme ait, Helenistik-Hıristiyan senkretizmini yansıtan bir metinler derlemesi olduğunu açıkça kanıtlamıştır.

Birkaç incelemede harfiyen aktarılan ilk vahiy olan bu aşırı inancın yükselişi ve çöküşü semptomatiktir. Hattâ gelecek üç yüzyıl boyunca meydana gelecek olanları öncelediği bile söylenebilir. Gerçekten de, Musa öncesi bir vahiy arayışı Batı'nın Hıristiyanlığını sarsan ve nihayetinde de 19. yüzyılın doğalcı ve pozitivist ideolojilerine yol açan bir dizi krizi önceden şekillendirmiş ve daha sonra da bu krizlere eşlik etmiştir. "Mısır bilimi"

ve diğer “Doğu gizemleri”ne yönelik güçlü ve daimi ilgi Rönesans boyunca, bugün karşılaştırmalı dinler olarak adlandırılan şeyin gelişimini teşvik edici bir unsur olmamıştır. Aksine, Ficino’nun, Pico’nun, Bruno’nun ve Campanella’nın Hermetik bilgilere ulaşma çabasının dolaysız bir sonucu da muhtelif doğalcı felsefelerin ortaya çıkması ve matematik ve fizik bilimlerinin zaffer kazanması olmuştur. Bu yeni bilimlerin ve felsefelerin perspektifinde Hıristiyanlık vahyedilmiş tek din olamazdı –tabii sonuçta “vahyedilmiş” bir dinse. Sonunda 19. yüzyılda Hıristiyanlık ve bilinen diğer dinlerin hepsi sadece asılsız olarak kabul edilmedi, aynı zamanda kültürel olarak tehlikeli de addedildiler çünkü genellikle bilimin ilerlemesini engelliyorlardı. Entelijensiyanın vardığı konsensüs, felsefecilerin Tanrı’nın varlığını kanıtlamanın imkansızlığını ispatlamış olmasıydı; ayrıca, bilimlerin insanın sadece maddeden oluştuğunu, yani “ruh” diye bir şeyin, bedende bağımsız ve ona can veren tinsel bir varlığın var olmadığını kanıtladığı iddia ediliyordu.

Karşılaştırmalı Dinlerin Başlangıcı

Karşılaştırmalı dinlerin başlangıcının materyalist ve pozitivist propagandanın zirvede olduğu 19. yüzyılın ortasına rastlaması son derece kayda değer bir noktadır. Auguste Comte’un *Catéchisme positiviste*’i 1852’de ve *Système de politique positive*’i de 1855 ile 1858 arasında yayımlanmıştı. Ludwig Buchner 1855 *Kraft und Stoffe* kitabını tamamladı. Buchner Doğa’nın kesinlikten yoksun olduğunu, yaşamın kendiliğinden bir çoğalmayla ürediğini ve ruh ile zihnin organik işlevler olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Ayrıca, zihnin beyinde yeniden birleşmiş bütün kuvvetlerin sonucu olduğunu ve ruh veya zihin olarak adlandırdığımız şeyin de büyük bir olasılıkla “sinir elektriğinin” sonucu olduğunu iddia ediyordu. Ertesi yıl, 1856’da Max Müller’in *Essays in Comparative Mythology* (Karşılaştırmalı Mitoloji Alanında Denemeler) isimli çalışması yayımlandı; bu karşılaştırmalı dinler alanının ilk önemli kitabı olarak kabul edilebilir. Bundan üç yıl sonra Darwin’in *Türlerin Kökeni* ve 1862’de de Herbert Spen-

cer'ın *First Principles* (İlk Prensipler) kitabı yayımlandı. Spencer bu kitabında evrenin evrimini ilk madde halinde gerçekleşen bir değişimle açıklamaya çalışıyordu: buna göre, madde belirsiz bir homojenlik halinden belirli bir heterojenlik haline dönüşmüştü.

Kültürlü dünyanın tutkuyla ilgilendiği bu yeni keşifler, hipotezler ve teoriler hızla popüler oldu. Dönemin en çok satan kitaplarından biri Ernst Haeckel'in *Natürliche Schöpfungsgeschichte*'siydi (Yaratılışın Doğal Tarihi). 1868'de yayımlanmış olmasına rağmen yüzyılın sonuna gelindiğinde çoktan yirmiden fazla baskısı yayımlanmış ve bir düzineden fazla dile çevrilmişti. Açıkça itiraf etmek gerekirse, Haeckel ne yetkin bir felsefeci ne de özgün bir düşünürdü. Darwin'den esinlenen Haeckel, evrim kuramının mekanik bir doğa anlayışına giden en kestirme yol olduğunu düşünüyordu. Haeckel'e göre, evrim kuramı teolojik ve teleolojik açıklamaları geçersiz kıldı ve aynı darbeyle, organizmaların kökenini sadece doğal nedenlere dayandırarak anlaşılar kılmayı da başardı.

Her ne kadar, Haeckel'in kitabı hararetle yeniden yayımlanıp başka dillere tercüme ediliyor ve Herbert Spencer dev eseri *System of Synthetic Philosophy*'yi (1860-96) geliştirmeyi sürdürüyor olsa da, yeni bir disiplin olarak "dinler tarihi" hızla ilerliyordu. Max Müller *Lectures on the Science of Language*'da (Dil Bilimi Dersleri, 2. basım, 1864) Aryanlar arasında güneş mitolojisine dair teorisini geliştirdi –Müller teorisini mitlerin "dil bir hastalığından" doğduğu inancına dayandırmıştı. 1871'de Edward Burnett Tylor dinsel deneyimlerin ve dinsel inançların kökenini ve evrimini incelikli bir şekilde yeniden inşa etmeye çalıştığı *Primitive Culture* kitabını yayımladı. Tylor dinin ilk evresini animizm adını verdiği, Doğa'nın canlı olduğu, yani bir ruha sahip olduğu inancıyla açıklıyordu. Animizmden çoktanrıcılık türedi ve çoktanrıcılık da sonunda tektanrıcılığı doğurdu.

Burada, 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca gerçekleşen dinin bilimsel incelenmesinin tarihindeki bütün önemli olayları anımsatmak niyetinde değilim. Lâkin gelin bir anlığına tartışmamıza ara verip, materyalist ideolojiler ile dinin arkaik ve Doğulu biçimlerine yönelik ilginin giderek artması arasındaki bu eşzaman-

lılığın ne anlama geldiğine bakalım. Yaşamın ve Zihnin kökenlerini bulmaya yönelik hummalı arayış, “Doğa’nın gizemlerinden” büyülenme, Madde’nin iç yapılarına sızma ve deşifre etme arzusu –tüm bu özelemler ve dürtüler ilk olana, kökensel evrensel matrise duyulan bir tür özlemi ifade ederler. Madde, Töz, mutlak kökeni, yani her şeyin başlangıcını temsil eder: Kozmos, Yaşam, Zihin. Görünür Evren’in sınırlarına ve başlangıcına ulaşmak, özellikle de Töz’ün nihai temelini ve canlı Madde’nin tohum halini açığa çıkartmak için zamanın ve mekânın derinlemesine içine işlemeye yönelik karşı koyulamaz bir arzu vardır.² Belli bir bakış açısından, insan ruhunun temelde maddenin bir ürünü olduğunu söylemek ille de küçük düşürücü bir olumlama olmak zorunda değildir. İnsan ruhunun bu tür bir perspektiften artık Tanrı’nın bir yaratısı olarak görülmediği doğrudur; ama Tanrı’nın var olmadığı hesaba katıldığında, ruhun inanılamayacak kadar uzun ve karmaşık bir evrimin ürünü olduğunun ve kökeninin en eski kozmik gerçeklikte, fizyokimyasal maddede bulunduğu keşfi epey rahatlatıcıdır. Bilim insanları ve 19. yüzyılın ikinci yarısının bilimsel düşünen entelijensiyası açısından madde bütün problemleri çözmekle kalmadı, bunun yanı sıra, insanlığın geleceğini dramatik olmayan, sıkıcı, kesintisiz bir ilerlemeye indirdi. İnsan bilim aracılığıyla maddeyi daha doğru tanımayaya ve

² *Mutlak köken*, her şeyin başlangıcı takıntısının da arkaik düşünce yapısı olarak tanımlanabilecek şeyin bir karakteristiği olduğunu buna ekleyelim. Daha önceki çalışmalarımın çoğunda vurguladığım gibi, kozmogoni miti özellikle de bu nedenden ötürü arkaik dinlerde merkezî bir rol oynar: dünyanın nasıl oluştuğunu anlatırken bir yandan da gerçekliğin (bizatihi “Benliğin” kendisinin) nasıl oluştuğunu açıklar (bkz. Eliade, *Myth and Reality* [New York, 1963]; ayrıca bkz. bu kitapta 5. bölüm). İlk sistematik kozmogoniler ve kozmolojiler bir anlamda “bi-reyoluşlar”dı (Bkz. *Myth and Reality*, s. 111 ve devamı). Belli bir bakış açısından, arkaik düşünce yapısı ile 19. yüzyılın bilimsel ideolojileri arasında sürekliliğe dair bir çözüm yoktur. Freud da insan olma koşulunun özgünlüğü anlayışında “mutlak başlangıç” anlayışını kullanır ama Freud’a göre “başlangıç” kozmik boyutunu kaybeder ve “kişisel bir başlangıca”, yani ilk çocukluğa indirgenir (Bkz. *agy.*, s. 77 ve devamı; ayrıca bkz. bu kitapta s. 49).

hattâ ona tamamen hükmetmeye başlayacak. Bu ilerlemeci mükemmelleştirmenin sonu gelmeyecek. Bilime, bilimsel eğitime ve endüstriye duyulan bu aşırı güvende mesihliği anımsatan bir tür dinsel iyimserlik bulunabilir: insan sonunda özgür, mutlu, refah içinde ve güçlü olacak.

Maddecilik, Tinselcilik, Teozofi

Optimizm (iyimserlik) maddecilikle, pozitivizmle ve sınırsız evrim inancıyla iyi uyur. Bu uyuşmayı gerek E. Renan'ın yüz-yılın ortasında yazdığı *L'Avenir de la science* gerekse 1800'lerin sonundaki bazı önemli din-dışı akımlar aracılığıyla çok net görebiliriz. Bu akım 1848'de New York'ta Hydesville'de başladı. John D. Fox'un ailesinin üyeleri mantıklı bir nedeni varmış gibi görünen birçok gizemli kapı vurulması sesi işittiler.

Kızlarından biri bir şifre önerdi: evet için üç kez tıklatacaklardı, hayır için bir kez, emin olmadıklarında iki kez; "ruh" olduğu iddia edilen şeyle böyle iletişim kuruldu. Fox ailesinin üç kızı ilk "medyumlar" oldu ve (ruh çağırma seansında) sorulan soruları kapıları tıklatarak, masaları sallayarak veya başka işaretlerle yanıtlayan "ruhlarla" iletişim kurma amacıyla "çember" şeklinde oturma pratiği hızla bütün dünyaya yayıldı.³

Tinsel fenomenler antik dönemlerden beri bilinmektedir ve muhtelif kültürler ve dinlerce farklı yorumlanmaktadır. Ama modern tinselciliğin yeni önemli ögesi benimsediği maddeci bakış açısıdır. Öncelikle, artık ruhun var olduğunun veya daha ziyade bir ruhun ölümden sonra var olduğunun "pozitif ispatları" vardır: kapıların tıklatılması, masaların sallanması ve biraz sonrasında da sözde maddileştirmeler. Ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra yaşamaya devam etmesi meselesi Pythagoras, Empedokles ve Platon'dan beri Batı dünyasının bir takıntısı olagelmıştır. Fakat bu felsefi veya teolojik bir problemdi. Şimdi geline bilimsel ve pozitivist dönemde ruhun ölümsüzlüğü fikri bir deneyin başarısına tâbiydi: bunu "bilimsel olarak" kanıtlayabilmek

³ F. C. S. Schiller, "Spiritism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* içinde, yay. haz. James Hastings (New York, 1921), cilt 11, s. 806.

için kişinin “gerçek”, yani fiziksel kanıtlar bulması gerekiyordu. Daha sonra, ruhun yaşamaya devam ettiğini inceleyebilmek için karmaşık düzenekler ve laboratuvarlar kuruldu. Neredeyse bütün parapsikoloji araştırmalarında pozitivist bir iyimserlik sapta-
nabilir: Ruhun ölümden sonra var olmaya devam ettiğinin gele-
cekte bilimsel olarak kanıtlanacağına dair daimi bir umut vardır.

Helena Petrovna Blavatsky tarafından 1875 Kasımı’nda New York’ta kurulmuş olan bir diğer önemli dindışı hareket, Teozo-
fi Derneği de iyimserlik ve pozitivizm bakımından geri kalmaz. Bu etkileyici ve yetenekli maceraperest kadın (Blavatsky) gerek *Isis Unveiled*’de (1877) gerekse diğer hacimli kitaplarında mo-
dern dünyanın anlayabileceği dilde bir okültist vahiy sunuyordu. Modern dünya evrime, dolayısıyla sonsuz ilerlemeye inanıyordu. Madam Blavatsky ruhun vücut değiştirmesi ve ilerlemeci ergin-
leme yoluyla gerçekleşen bir sonsuz tinsel evrim kuramı geliştir-
di. Madam Blavatsky Tibet’te kaldığı dönem boyunca bir ilk va-
hiy, yani Asya’ya özgü, hattâ yeryüzü dışına ait bir vahiy aldığını
iddia ediyordu. Gelgelelim, bu noktada devreye girip, bununla
ilgili bir gözlemimi aktarmalıyım: Bütün Doğu gelenekleri için
karakteristik olan bir şey varsa, bu tam da evrimcilik karşıtı bir
tinsel yaşam anlayışıdır. Ayrıca, Madam Blavatsky teozofi öğre-
tisini ispat etmek için maddi pozitif “kanıtlar” bulmak gerektiği-
ne inanıyordu ve Tibet’te düzenli olarak gizemli *Mahatmalardan*
“maddileşmiş” mesajlar alıyordu. Bu mesajlar beyaz kâğıda İn-
gilizce yazılmış olmalarına rağmen, sağlam maddi kanıtlar ola-
rak kabul ediliyordu ve zeki görünen çok sayıda insanın Madam
Blavatsky’nin gizli öğretisinin sahiciliğine inanmasını sağlıyor-
du. Elbette, tinsel açıdan iyimser bir cemiyete açıklanmış iyimser
bir gizli öğretiydi: Yapmanız gereken sadece *Isis Unveiled*’in iki
cildini okumak ve bir teozofi topluluğunun üyesi olmak; böy-
lece kademe kademe Evren’in en büyük gizemlerine ve kendi
ölümsüz ruhunuzun sırrına ulaşmanız ve ruhun vücut değiştir-
mesi mümkün olacaktı. Sonunda sınırsız bir ilerleme olduğunu
ve sadece sizin değil, tüm insanlığın günün birinde mükemmel-
liğe ulaşacağını öğrenecektiniz.

Bu fantastik iddiaları gülmeden dinlemek gerekir. Tinselcilik akımı kadar Teozofi Derneği de *Zamanın Ruhu* olarak aynı pozitivist ideolojileri dile getirir. *Türlerin Kökeni*'nin, *Kraft und Stofte*'un, *Essays in Comparative Mythology*'nin ve *Isis Unveiled*'in okuyucuları aynı değildir, fakat paylaştıkları bir şey vardır: hepsi de Hristiyanlıktan hoşnutsuzdur ve bir kısmı “dindar” bile değildir. Hristiyanlığın tarihi entelijensiyada bir boşluk hissine yol açmıştır ve bu histen ötürü bazıları yaratıcı maddenin kaynağına ulaşmaya çalışırken, diğerleri de ruhlarla veya görünmez *Mahatmalarla* iletişim kurmaya uğraşır. Yeni dinler tarihi disiplini bu kültürel bağlamda hızla gelişti. Elbette belirli bir örüntüye göre geliyordu: olgulara pozitivist bir yaklaşım ve dinin başlangıcını bulmaya yönelik bir köken arayışı.

Köken Takıntısı

O dönemde Batı’da tarihyazımına düpedüz bir köken arayışı takıntısı hâkimdi. Bir şeyin “kökeni ve gelişimi” neredeyse klişeleşmişti. Büyük bilim insanları dinin, toplumların, sanatın, kurumların, Hint-Avrupa ırklarının vb kökeni hakkında yazıyordu. Burada büyüleyici ama karmaşık bir probleme temas ediyoruz, ne var ki ayrıntılarına giremeyeceğiz. İnsan kurumlarının ve kültürel yaratılarının kökenlerini bulmaya yönelik bu arayışın devam ettiğini ve doğa bilimcilerin türlerin kökeni arayışını, biyologların yaşamın kökenini kavrama hayalini, jeologların ve astronomların Yeryüzünün ve Evrenin kökenini anlama çabasını bütünlemeye yönelik bir girişim olduğunu söylememiz yeterli olacak. Psikolojik bir bakış açısından burada geçmişe yönelik bir özlem, bir “ilk” ve “köken” nostaljisi saptanabilir.

Max Müller Vedaların ilk bölümü olan *Rig Veda*’nın İran dinlerinin Hint-Avrupa dinin ilk aşamasını, dolayısıyla dinsel inançların ve mitolojik yaratıların en arkaik aşamalarından birini yansıttığını düşünüyordu. Ama 1870’ler kadar erken bir tarihte Sanskritçe uzmanı Fransız Abel Bergaigne Veda ilahilerinin doğal bir dinin kendiliğinden ve nahif ifadeleri olmanın çok ötesinde son derece bilgili ve gelişkin ritüelleri olan bir keşişler sınıfı-

nın ürünü olduğunu kanıtladı. Böylece, dinin ilk biçiminin bulunmasına dayalı rahatlatma ve güven duygusu, bir kez daha titiz ve ayrıntılı bir filolojik analiz ile yıkılıyordu.

Vedalara ilişkin bilimsel tartışma “dinin kökenini” saptamaya yönelik uzun ve dramatik mücadelenin sadece tek bir episodudur. Parlak ve kültürlü bir yazar olan Andrew Lang, Max Müller’in mitolojik yeniden inşalarının yıkılmasına kesinlikle katkıda bulunmuştur. Lang’ın en başarılı yapıtlarından ikisi, *Custom and Myth* (1883) ve *Modern Mythology* (1897) E. B. Tylor’ın teorilerinin yardımıyla Max Müller’in fikirlerini geçersiz kıldığı makalelerden oluşur. *Modern Mythology*’nin yayımlanmasından bir yıl sonra 1898’de Andrew Lang *Making of Religion* (Dinin Yaratılması) adında yeni bir kitap yazar; Lang bu çalışmasında Tylor’ın dinin kökenini animizme dayandırmasını reddeder. Savlarını Avustralyalılar ve *Andamaneseler* gibi bazı çok ilkel halklarda Gök-Tanrı inancının mevcudiyetine dayandırır. Tylor bu tür bir inancın büyük bir olasılıkla ilk olamayacağını, Tanrı fikrinin doğanın tinlerine inanıştan ve hayalet ata kültüründen geliştiğini savunuyordu. Ne var ki, Lang Avustralyalılar ve *Andamaneseler*de ne bir ataya tapmaya ne de doğal kültlerine rastlamıştı.

Bu beklenmedik evrimcilik karşıtı iddia, yani bir Gök-Tanrı’nın dinin tarihinin sonunda değil başlangıcında bulunduğu iddiası, çağdaş bilim çevresini çok fazla etkilemedi. Andrew Lang’ın belgelemeye tamamen hâkim olmadığı ve Hartland’la girdiği bir tartışmada başlangıçtaki tezinden kısmen vazgeçmek zorunda kaldığı doğrudur. Üstelik Lang mükemmel ve çok yönlü bir yazar olma talihsizliğine de sahiptir, diğer yapıtlarının yanı sıra birçok şiiri de vardır. Dolayısıyla, edebî becerisi genellikle bilimsel çevrelerde şüphe uyandırmıştır.

Gelgelelim, Andrew Lang’ın ilk Gök-Tanrı anlayışı başka nedenlerden ötürü önemlidir. 19. yüzyılın son ve 20. yüzyılın da ilk yıllarında animizmin dinin ilk evresini oluşturduğu anlayışı terk edildi. Bu dönemde iki yeni teori öne çıktı. Bunlar animizm öncesine dair teoriler olarak adlandırılabilir, çünkü ikisi de animizmin tanımladığından daha arkaik bir dinsel evreyi saptadıklarını iddia ederler. Birincisi, Andrew Lang’ın dinin köke-

ninde bir Gök-Tanrı inancı bulunduğunu ortaya koyduğu teori-
dir. İngiltere’de neredeyse tamamen göz ardı edilmiş olsa da bu
hipotez sonradan Graebner ve bazı Avrupalı bilim insanları ta-
rafından düzeltilmiş ve eksiksiz hale getirilmiştir. Maalesef, za-
manımızın en bilgili etnologlarından biri olan Wilhelm Schmidt,
Gök-Tanrılara inanış hipotezini katı bir ilk tektanrıcılık teorisine
dönüştürmüştür. Maalesef dedim zira Schmidt, çok yetkin bir
bilim insanı olmasına rağmen, aynı zamanda Katolik bir rahipti
ve bilim dünyası onun Hristiyanlığı savunma niyetleri taşıdığı-
ndan şüpheleniyordu. Ayrıca, zaten dikkat çektiğimiz gibi (bu ki-
tapta s. 24) Schmidt titiz bir rasyonalistti ve ilkel insanların ne-
densel düşünme yoluyla Tanrı fikrini kavramış olduğunu kanıt-
lamaya çalışıyordu. Schmidt on iki ciltlik dev eseri *Ursprung der
Gottesidee*’i (Tanrı Fikrinin Kökeni) yayımlarken, Batı dünya-
sı çok sayıda irrasyonalist felsefe ve ideolojinin istilasına tanık
oldu. Gerek Bergson’un *élan vital* kavramı, Freud’un bilinçdi-
şını keşfetmesi, Lévy-Bruhl’ün mantık-öncesi mistik zihin yapısı
olarak adlandırdığı şeye ilişkin sorgulamaları, R. Otto’nun *Das
Heilige*’si (Kutsal) gerekse dadacılık ve gerçeküstücülük sanat-
sal devrimleri modern irrasyonalizmin tarihindeki bazı önemli
olayları işaret eder. Bu nedenle, Schmidt’in Tanrı fikrinin keşfine
ilişkin rasyonalist açıklamasını kabul eden etnologların ve dinler
tarihçisinin sayısı çok azdır.

Öte yandan, kabaca 1900 ile 1920 arasındaki dönem ikinci
animizm öncesi kuramın (*mana* kuramı) etkisindeydi; bu, ki-
şisel olmayan muğlâk bir büyüsel-dinsel güç inanışıydı. *Mana*
inancının animizm öncesi bir nitelik taşıdığına öncelikle İngiliz
antropolog Marett ısrar ediyordu; büyüye dayalı bu dinsel dene-
yimin bir ruh kavramını öngerektirmediğini, dolayısıyla Tylor’ın
animizminden daha arkaik bir evreyi temsil ettiğini gösterdi
(bkz. bu kitapta, s. 13).

Dinin kökenine ilişkin hipotezlerin bu güçlü karşılığı “ilk”
(köken) takıntısının bir sonucudur. Hermetik metinlerin keşfin-
den sonra benzer bir ilgiye İtalyan hümanistler ve felsefecilerde

* Yaşama atılımı: Bergson’a göre canlı organizmayı güçlendiren, üre-
me, büyüme ve çevreye uyma yeteneği sağlayan yaratıcı kuvvet. (ç.n.)

de rastlanır. Tamamen başka bir düzeyde ve farklı bir amaçla olmakla birlikte “ilk” veya “köken” arayışı 19. yüzyıl bilim ideologlarını ve tarihçilerini de karakterize eder. Animizm öncesi teorilerin ikisi de –ilk dinin bir Gök-Tanrı inanisına dayandığı ve ilk dinin kişisel olmayan bir kuvvet olarak kutsalın ilk deneyimlenmesine dayandığı– Tylor’ın animizminin ulaştığından daha derin bir dinsel tarih düzeyine ulaştıklarını savunuyordu. İşin doğrusu, her iki teori de dinin başlangıcını ortaya çıkardığını iddia eder. Üstelik ikisi de Tylor’ın hipotezinin işaret ettiği dinsel yaşamın tekdoğrultulu bir evrim izlediği görüşünü reddeder. Marett ve *mana* okulu dinin gelişimine ilişkin genel bir teori inşa etme derdinde değildi. Oysa Schmidt ömrünü bu sorunu çözmeye adanmıştı; Schmidt’in bunun doğal bir sorun değil, tarihsel bir mesele olduğuna inandığına da dikkat çekmemiz gerekir. Schmidt’e göre, başlangıçta insan sadece tek bir muktedir yaratıcı Tanrı’ya inanıyordu. Ancak daha sonra, tarihsel koşullara bağlı olarak, insan bu eşsiz Tanrı’yı göz ardı etti, hattâ unuttu ve giderek çok tanrılı ve tanrıçalı, hayaletli, mistik atalı vb çok daha karmaşık inançlara yönelmeye başladı. Bu bozulma süreci on binlerce yıl önce başlamış olsa da, insan tarihsel bir varlık olduğu için Schmidt bunun da tarihsel bir süreç olarak adlandırılması gerektiğini iddia ediyordu. Schmidt tarihsel etnolojiyi ilkel dinin incelenmesine daha geniş bir ölçekte dâhil etti. Bu önemli perspektif değişikliğinin sonuçlarını daha sonra ele alacağız.

Gök-Tanrılar ve Tanrının Ölümü

Şimdi bir süreliğine Andrew Lang’ın ilkelerin Gök-Tanrı inancı keşfine dönelim. Lang ömründe Nietzsche’yi hiç okudu mu emin değilim. Büyük bir olasılıkla, okumamıştır. Fakat Lang’ın keşfinden yirmi yıldan uzun bir süre önce Nietzsche, Zerdüş’tün ağzından Tanrı’nın öldüğünü duyuruyordu. Kendisi yaşadığı süre boyunca görememiş olsa da, Nietzsche’nin beyanı sonraki kuşaklar boyunca Avrupalıları derinden etkiledi. Nietzsche’nin bu açıklaması, Hristiyanlığın –dinin– radikal sonunu ilan ediyordu ve aynı zamanda da, modern insanın bundan böyle tamamen içi-

ne kapanmış, tanrısız bir dünyada yaşamak zorunda olduğu kehanetinde bulunuyordu. Lang'ın ilkeller arasında Gök-Tanrıların varlığını saptamasının aynı zamanda tanrıların ölümünü de içermesini ilginç buluyorum –gerçi Lang'ın kendisi keşfinin bu boyutundan bihaberdi. Gerçekten de, Lang bir Gök-Tanrı inanışına çok sık rastlanmadığı, bu tür tanrı kültürlerinin epey zayıf olduğu, başka bir deyişle, dinsel yaşamdaki rollerinin çok sınırlı olduğu gözleminde bulunur. Lang Gök-Tanrıların itibarını yitirmesi ve sonunda da tamamen yok olmasına ve başka dinsel figürlerle ikame edilmelerine bir açıklama bulmaya bile çalışmıştır. Gök-Tanrı fikrinin yok olmasının en güçlü nedeninin mitolojik imgelem olduğunu düşünüyordu. Yanılıyordu, fakat bunun komumuzla bir ilgisi yok. İlkellerin Gök-Tanrısının bir *deus otiosus* (boş tanrı, işlevsiz tanrı veya uzak tanrı) haline geldiği doğrudur ve en yukarıdaki cennete çekildiğine ve bundan sonra insanların meselelerine kayıtsız kaldığına inanılır. Sonunda unutulur. Başka bir deyişle, ölür –ölümüyle ilişkili mitler olması bakımından değil, dinsel yaşamdan ve sonra da mitlerden tamamen yok olması anlamında ölür.

Gök-Tanrının bu unutuluşu aynı zamanda onun öldüğü anlamına geliyordu. Nietzsche'nin duyurusu Yahudi-Hristiyan Batı dünyası için yeniydi, ama Tanrının ölümü dinler tarihinde aşırı eski bir fenomendir –elbette bazı farklılıklarla: sözgelimi, Gök-Tanrının ortadan kaybolması, daha düşük seviyeli olsa da daha canlı ve daha dramatik bir tanrılar topluluğunun doğmasına yol açar– oysa Nietzsche'nin anlayışında, Yahudi-Hristiyan Tanrı'sının ölümünden sonra insan kendi başına yaşamak zorunda kalır –kutsallıktan tamamen arınmış bir dünyada yapayalnızdır. Ne var ki, kutsallıktan tamamen arınmış bu içkin dünya tarihin dünyasıdır. Tarihsel bir varlık olarak insan Tanrıyı öldürür ve bu cinayetin –“Tanrının katledilmesinin”– ardından sadece tarihte yaşamak zorunda kalır. Tam da bu noktada, İlk-Tektanrıcılık (*Urmonotheismus*) kuramını ilan eden Schmidt'in Gök-Tanrının göz ardı edilmesinin ve en sonunda da başka dinsel figürlerle ikame edilmesinin doğal değil, tarihsel bir sürecin sonucu olduğunu düşünmesi ilginçtir. İlkel insan toplayıcı aş-

masından tarım ve hayvancılık aşamasına geçerek sırf maddi ve kültürel bir ilerleme kaydettiği –başka bir deyişle, basitçe tarihi yapıyor olduğu– için tek bir Tanrıya olan inancını kaybetti ve birçok daha düşük Tanrıya tapmaya başladı.

Hem Andrew Lang ve Wilhelm Schmidt’te hem de Nietzsche’de yeni bir fikirle karşılaşırız: Tanrının itibarsızlaşması, unutulması ve sonunda da “ölümü”den tarihin sorumlu tutulması. Sonraki kuşaklar boyunca bilim insanları tarihin bu yeni anlamıyla cebelleşmek zorunda kalacaktı. Bu esnada, karşılaştırmalı dinler disiplini ilerliyordu. Giderek daha çok belge yayımlandı, daha fazla kitap yazıldı ve tüm dünyada daha fazla dinler tarihi kürsüsü kuruldu.

Özellikle de 19. yüzyılın ikinci yarısında bilim insanlarının sentezleyici yorumlar geliştirmekte özgür olabilmesi için, bir veya iki kuşağın kendisini sadece belgelerin analizine ve yayımlanmasına adanması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğu bir dönem yaşandı. Elbette bu sadece bir hayaldi, gerçi *L’Avenir de la science*’ı (Bilimin Geleceği) yazarken Renan bile buna inanıyordu. Hem dinler tarihi hem de diğer tarihsel disiplinler bilimsel faaliyet örüntülerine uyuyordu, yani “olguların” toplanmasına ve sınıflandırılmasına giderek fazla yoğunlaşıyorlardı. Dinler tarihinin malzemesine yönelik çileciliği andıran sadeliği, gene de bir ihtişam ve hattâ tinsel bir önem barındırır. Bilim insanının belgelerine gömülmesi ve bazen de bu belgelerin ağırlığı altında ezilmesi bir nevi cehenneme iniş (*descensus ad inferos*) olarak da tanımlanabilir; bilim insanının canlı maddenin tohum haliyle karşılaştığı derin karanlık yeraltı bölgelerine inmeye benzer. Bazı durumlarda, “malzemeye” böyle tamamen gömülme tinsel bir ölümle özdeştir; zira yeterince üzücü bir şekilde bilim insanının yaratıcılığını kısırlştırabilir.

Bu tür bir *cehenneme inme* isteği yüzyılın başlangıcında Batılı zihnin genel bir eğilimine tekabül eder. Freud’un geliştirdiği psikanalitik tekniği betimlemek için *descensus ad inferos*’tan, yani “cehenneme iniş”ten daha iyi bir tabir olamaz: insan psişesinin en derin ve en tehlikeli bölgesine iniş. Jung kolektif bilinçdışının varlığını açıkladığında, bu hatırlanması zor hazinelerin

—arkaik insanlığın mitleri, simgeleri ve imgelerinin— keşfedilmesi, okyanusbiliminin (oşinografi) ve mağarabiliminin (speleoloji) tekniklerine benzetiliyordu. Tıpkı denizin derinliklerine inmenin veya mağaraların aşağılarına gitmenin yeryüzünün yüzeyinde uzun süre önce yok olmuş ilk organizmaları açığa çıkartması gibi, (psiko) analiz de önceden incelemeye açık olmayan psişik yaşamın derinliklerini ele geçiriyordu. Mağarabilimi biyologlara Üçüncü Zamana ait, hattâ İkinci Mezozoik Zaman’a ait organizmaları, fosilleşmeye yatkın olmayan ilkel zoomorfik biçimleri —başka bir deyişle, ardında bir iz bırakmadan dünyanın yüzeyinden kaybolan hayvan biçimlerini— sunar. Bu “canlı fosilleri” keşfeden mağarabilimi (speleoloji) arkaik yaşam biçimlerine ilişkin bilgimizin gelişmesine damgasını vurmuştur. Benzer şekilde, arkaik psişik yaşam tarzları, bilinçdışının karanlıklarına gömülen “canlı fosiller”, Freud ve diğer derinlik psikologlarının geliştirdiği teknikler sayesinde artık incelenebilir hale gelmiştir.

Elbette, Freud’un bilinçdışını ve psikanalizi keşfederek bilime yaptığı büyük katkı ile sayısız pozitivist ideolojiden biri olan Freudcu ideolojiyi birbirine karıştırmamamız gerekir. Freud psikanaliz aracılığıyla insan kültürünün ve dininin “ilk” evresini saptadığına inanıyordu. Gördüğümüz üzere (s. 20), Freud dinin ve kültürün kökenini bir ilk cinayetle, daha doğrusu ilk baba cinayetiyle birleştirir. Freud’a göre, Tanrı kovulan oğulların kattettiği fiziksel babanın yüceltilmesinden başka bir şey değildi. Bu hayrete düşürücü açıklamayı herkes eleştirdi ve neredeyse bütün etnologlarca reddedildi. Ama Freud hiç geri adım atmadı ve teorisinde en ufak bir değişiklik bile yapmadı. Muhtemelen, Viyanalı hastalarında Tanrı-Baba’nın öldürülmesinin kanıtlarını bulduğunu düşünüyordu. Ne var ki, bu “keşif”, bazı Batılı insanların kendilerinin “Tanrıyı öldürmesi”nin sonuçlarını hissetmeye başladığını söylemekle aynı şeydir. *Totem ve Tabu*’nun yayımlanmasından otuz yıl önce Nietzsche Tanrının öldüğünü, daha doğrusu, insanın Tanrıyı öldürdüğünü açıklamıştır. Belki de Freud bilinçdışı bir şekilde kendi Viyanalı hastalarının nevrozunu mitsel bir geçmişe yansıtıyordu. “Tanrının ölümü” ilkeller arasında bilinse bile, onlara göre, insan Nietzsche’nin söylediği gibi Tanrıyı

öldürmemiştir, fakat gizemleştirmiş, bilinmez kılmış ve uzaklaştırmıştır.

Freud’un başarısı buradaki sorgulamamızla iki yönden ilintili: öncelikle, Batılı bilim insanlarının aleni “ilk”, “köken” özlemi-ni örnekleyen Freud, zihnin tarihinin detaylarına inme konusunda başka herkesten daha cüretkâr davranmıştır. Onun için bu bilinçdışına sızmak anlamına geliyordu. İkincisi, Freud insan kültürünün ve kurumlarının başlangıcında biyolojik bir olgu değil, bilakis tarihsel bir olay bulduğunu, daha açık bir ifadeyle kendi oğullarının işlediği bir Baba cinayeti saptadığını düşünüyordu. Bu tür bir tarihsel ilk olayın gerçekten yaşanmış olup olmadığının bizim tartışmamızla pek alâkası yok. Önemli olan nokta, Freud’un –kesinlikle bir doğabilimci olmasına rağmen– dinin kökeninin bir olayla, ilk baba cinayetiyle, ilişkili olduğuna katı bir biçimde inanmasıdır. Binlerce psikanalist ve yüzbinlerce kültür-lü, eğitilmiş Batılı insan bugün Freud’un açıklamasının bilimsel olarak doğru olduğuna inandığı için bu farklı bir önem taşır.

Tarihsellik ve Tarihselcilik

Öyle görünüyor ki Batılı insanın “kökenler” ve “ilk” özlemi, sonunda onu tarihle karşı karşıya gelmek zorunda bıraktı. Dinler tarihçisi artık dinin “kökenine” ulaşamayacağını farkında. Başlangıçta, *kökende* meydana gelen şey, muhtemelen bir teolog veya felsefeci için bir sorun olsa da, dinler tarihçisi için kesinlikle bir problem değildir. Dinler tarihçisi neredeyse fark etmeden kendisini Max Müller ve Tylor’inkinden, hattâ Frazer ve Marrett’inkinden bir hayli farklı bir kültürel çevrede bulur. Artık Nietzsche ve Marx’tan, Dilthey, Croce ve Ortega’dan beslenen yeni bir çevre vardı; şimdi Doğa’nın değil Tarih’in moda haline geldiği bir ortam hâkimdi. Tarihin indirgenemezliği, yani insanın her zaman tarihsel bir varlık olduğu keşfi kendi içinde negatif değil, kısırlaştırıcı bir deneyimdi. Ne var ki, çok geçmeden bu aşikâr olgu Dilthey’den Heidegger’e ve Sartre’a kadar bir dizi görececi ve tarihselci ideolojinin ve felsefenin doğmasına yol açtı. Dilthey

ancak yetmiş yaşındayken “dünyaya tarihsel bakışın son noktasının, insan kavramlarının göreceliği olduğunu” fark etti.

Tarihselciliğin geçerli olup olmadığını burada tartışmamız gerekmiyor. Gene de, dinler tarihçisinin gerçek konumunu anlayabilmek için öncelikle insanın tarihselliğinin keşfinin yol açtığı derin krizi ele almamız gerekiyor. Bu yeni boyut (yani tarihsellik) yoruma açıktır. Ama belli bir bakış açısından, insanın her şeyden önce tarihsel bir varlık olarak kavranmasının Batılı bilinç için büyük bir küçük düşürülmeyi işaret ettiğini kabul etmek gerekir. Batılı insan kendisini hem Tanrı’nın yarattığı bir varlık olarak hem de eşsiz bir Vahiy’in sahibi, dünyanın efendisi, evrensel olarak geçerli bir kültürün yaratıcısı, sahici ve faydalı bir bilimin yaratıcısı vb olarak görüyordu. Oysa şimdi diğer insanlarla aynı seviyede olduğunu keşfetti; başka bir deyişle, hem bilinçdişi hem de tarih tarafından koşullanmış olduğunu keşfetti –artık yüksek bir kültürün benzersiz yaratıcısı değildi, artık dünyanın efendisi değildi ve kültürel olarak nesli yok olma tehlikesindeydi. Valéry “Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortels” (Biz uygarlıklar ölümlü olduğumuzu biliyoruz!) diye haykırdığında Dilthey’in kötümser tarihselciliğini yankılıyordu.

Fakat insanın tarihsel koşullanmışlığının evrenselliğinin keşfedilmesine bağlı olarak Batılı insanın bu küçük düşmesinin kuşkusuz olumlu sonuçları da olmuştur. Öncelikle, insanın tarihselliğinin kabul edilmesi, melekçilik ve idealizmin son kalıntılarından kurtulmamızı sağladı. Artık insanın *bu* dünyaya ait olduğu, maddede hapsolmuş bir tin olmadığı gerçeğini daha fazla ciddiye alıyoruz. İnsanın daima koşullandığını bilmek, insanın aynı zamanda yaratıcı bir varlık olduğunu keşfetmek demektir. İnsan kozmik, psikolojik veya tarihsel koşullandırmaların meydan okumasına yaratıcı karşılıklar verir. Bu nedenle, insan kültürlerine ve dinlerine ilişkin doğalcı açıklamaları artık kabul etmiyoruz. Tek bir örnek verecek olursak, ilkel insanın doğacı bir dine sahip olmadığını –ve aslında böyle bir şeyin mümkün olamayacağını– artık biliyoruz. Max Müller ve Tylor’ın döneminde bilim insanları, ilkel insanın doğal nesnelere taptığını ifade etmek için

doğacı kültlerden ve fetişizmden söz ederlerdi. Ama kozmik nesnelerin yüceltilmesi “fetişizm” değildir. Yüceltilen, ağaç, nehir veya taş değil, kozmik nesneler aracılığıyla tezahür eden kutsaldır. Arkaik insanın dinsel deneyimine ilişkin bu anlayış tarihsel bilincimizin genişlemesinin bir sonucudur. Nihayetinde, taşıdığı görececilik risklerine rağmen insanın tamamen tarihsel bir varlık olduğu öğretisinin yeni türde bir evrenselcilik doğurmuş olduğu söylenebilir. İnsan kendisini tarih aracılığıyla yaratıyorsa, bu durumda insanın geçmişte yaptığı her şey hepimiz için önemlidir. Bu, Batılı bilincin sadece tek bir tarihi, Evrensel Tarihi tanıdığını ve taşralı (veya dar görüşlü) addedilen etnosantrik tarihin aşıldığını söylemekle aynı anlama gelir. Dinler tarihçisi için bu, belli bir konuda uzman olmasa da hiçbir önemli biçimi göz ardı etmemesi gerektiği anlamına gelir.

Dolayısıyla, yüzyıldan daha fazla süren büyük gayretler sonucunda bilim insanları dinin kökenini tarihsel araçların yardımıyla kavrama rüyasından vazgeçmek zorunda kaldılar ve kendilerini dinsel yaşamın farklı evrelerini ve boyutlarını incelemeye vakfettiler. Şimdi şunu sorabiliriz: Dinbilimin son kararı bu mudur? Elimizdeki dinsel malzemeye ilişkin tarihsel belgelerden, yani çağlar boyunca gerçekleşen farklı varoluşsal durumların ifadelerinden başka bir şey olmadığını kabul ederek, sonsuza dek bu malzemeyle çalışmaya mahkûm muyuz? Dinin kökenini bulamayacağımız gerçeği aynı zamanda dinsel fenomenlerin özünü de kavrayamayacağımız anlamına mı gelir? Din, örneğin Kudüs’ün veya Konstantinapol’ün düşüşü gibi, sadece tarihsel bir fenomen midir? Din araştırmacısı için “tarih” demek, öncelikle bütün dinsel fenomenlerin koşullanmış olması anlamına gelir. Katıksız, saf dinsel fenomen diye bir şey yoktur. Dinsel bir fenomen aynı zamanda daima toplumsal, ekonomik ve psikolojik bir fenomendir de; tabii bunun yanısıra tarihsel bir fenomendir, zira tarihsel zamanda meydana gelir ve daha önce olmuş her şey tarafından koşullanır.

Öyleyse sorulması gereken soru şudur: Çoklu koşullandırma sistemleri dinsel fenomenlere dair kendine yeterli bir açıklama mıdır? Büyük bir keşif insan zihninin önünde yeni ufuklar, yeni

perspektifler açtığında, her şeyi o keşfin ışığında ve onun gönderme düzleminde açıklama eğilimi baskın olur. 19. yüzyılın bilimsel kazançları, çağdaşları her şeyi –sırf yaşamı değil, zihni ve ürettiklerini de– madde aracılığıyla açıklamaya itmiştir. Yüzyılın başında tarihin öneminin keşfedilmesi çağdaşlarımızın çoğunu insanı tarihsel boyutuna indirgemeye, başka bir deyişle, her insanın çaresizce “konumlandığı” bir koşullandırmalar sistemine indirgemeye yöneltti. Ama bir insan varoluşunu gerçekte olduğu şey yapan tarihsel koşulları, insan varoluşu diye bir şeyin var olduğu gerçeğiyle karıştırmamamız gerekir. Dinler tarihçisi için, bir mitin veya bir ritüelin daima tarihsel olarak koşullanmış olması gerçeği, bu tür bir mitin veya ritüelin varoluşunu açıklamaz. Başka bir deyişle, dinsel bir deneyimin tarihselliği, dinsel bir deneyimin temelde ne olduğunu bize söylemez. Kutsal sadece tarihsel olarak koşullanmış tezahürler aracılığıyla kavrayabileceğimizi biliriz. Ne var ki, tarihsel olarak koşullanmış bu dışavurumların ele alınması, “Kutsal nedir?”, “Dinsel bir deneyim esasen ne ifade eder?” sorularının yanıtını bize vermez.

Sonuç itibariyle, bazı moda sosyolojik ve tarihselci okulların ampirizmini veya görececiliğini kabul etmeyen dinler tarihçisi epey hayal kırıklığı yaşar. Tarihsel belgelerle çalışmaya mahkûm olduğunu bilir ama aynı zamanda, bu belgelerin kendisine tarihsel durumları yansıtmaktan başka bir şeyi söylediklerini de hisseder. Her nasılsa, insana ve insanın kutsalla ilişkisine dair önemli hakikatleri ona açıkladıklarını hisseder. Peki, bu hakikatleri nasıl kavrayacaktır? Birçok çağdaş dinler tarihçisinin zihninin kurcalayan mesele bu. Çoktan bazı yanıtlar önerildi. Ama dinler tarihçisinin bu soruyu sormuş olması, herhangi bir yanıttan daha önemli. Geçmişte birçok defa olduğu gibi, doğru bir soru yıpranmış bir bilime yeni bir soluk verebilir.

IV.

KRİZ VE YENİLENME*

Bir noktayı açıkça belirtelim: Dinler tarihi veya karşılaştırmalı din¹ modern kültürde epey mütevazı bir yere sahip. 19. yüzyılın ikinci yarısında eğitilmiş, kültürlü insanların Max Müller'in mitlerin kökenine ve dinlerin evrimine dair düşüncelerini ve Andrew Lang'la girdiği polemikleri nasıl tutkuyla izlediğini hatırladığımızda; *Altın Dal*'ın [Frazer] muazzam başarısını veya döne-

* Bu bölüm daha önce "Crisis and Renewal in History of Religions" (Dinler Tarihinde Kriz ve Yenilenme) başlığıyla *History of Religions*'ta, 5. cilt (1965): 1-17 yayımlanmış olan bir makalenin gözden geçirilmiş bir versiyonudur. (© 1965 by The University of Chicago.)

¹ Ne yazık ki bunlar muğlâk terimler, gene de halihazırdaki terminoloji bu olduğu için bunları kullanmak durumundayız. Genellikle "dinler tarihi"nden veya "karşılaştırmalı din"den dinsel gerçekliklerin bütünlüklü incelenmesi anlaşılır; yani, hem belirli tipte bir "dinin" tarihsel tezahürlerinin (kabile, etnik grup veya ulusüstü) hem de dinsel yaşamın özel yapılarının (tanrısal biçimler, ruh, mit, ritüel vb anlayışları; kurumlar vb; dinsel deneyimlerin tipolojisi vb) incelenmesi anlaşılır. Hazırlık niteliğindeki bu kesinleştirmelerin dinler tarihinin alanının sınırlarını çizmesi veya yöntemlerini tanımlaması beklenmemelidir.

min moda olan *mana*, *mentalité prélogique* (mantık öncesi zihinsellik) ve *participation mystique* (mistik katılım) kavramlarını [Lévy-Bruhl] hatırladığımızda; *Les Origines du Christianisme* (Hıristiyanlığın Kökenleri), *the Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Yunan Dininin İncelenmesine Bir Önsöz) ve *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'un (Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri) babalarımızın, büyükbabalarımızın başucu kitabı olduğunu hatırladığımızda bugünkü durumu derin bir melankoli hissetmeden düşünmek mümkün değil.

Hiç kuşkusuz, günümüzde bir Max Müller, bir Andrew Lang veya bir Frazer olmadığı karşılığını verebilirsiniz: belki de bu, günümüz din tarihçileri onların seviyesinde olmadığı için değil, sadece daha mütevazı, daha içe kapanık, daha çekingen ve hattâ daha korkak oldukları için doğrudur. Benim ilgimi çeken mesele de tam olarak bu. Din tarihçileri neden bugün içinde bulundukları hale gelmelerine izin verdiler? Buna verilebilecek ilk yanıt şu olurdu: Şöhretli seleflerinden derslerini aldıkları için; başka bir deyişle, olgunlaşmamış her türlü hipotezin zayıflığını ve kısa ömürlü olduğunu, her türlü aşırı tutkulu genellemenin muhtelif riskler içerdiğini dikkate aldıkları için böyledirler. Gelgelelim, herhangi başka bir disiplinde yaratıcı bir zihnin seleflerinin ulaştığı sonuçların kırılğanlığından ötürü işini yarım bıraktığından şüpheliyim. Bugün din tarihçilerinin mustarip olduğu bu ketlenmenin kesinlikle daha karmaşık nedenleri var.

“İkinci Rönesans”

Bunları ele almadan önce modern kültür tarihinden benzer bir örneği anımsatmak istiyorum. 19. yüzyılın başında Upanişadların ve Budizmin “keşfedilmesi” önemli sonuçları önceden haber veren kültürel bir olay olarak alkışlandı. Schopenhauer Sanskritçenin ve Upanişadların keşfini İtalyan Rönesansı’nda “sahici” Greko-Latin kültürün yeniden keşfedilmesine benzetiyordu. Hint felsefesiyle karşılaşmanın sonucunda Batı düşüncesinde köklü bir yenilenme olması beklenebilir. Fakat bilindiği gibi, “ikinci Rönesans’ın” bu mucizesi gerçekleşmemekle kalmamış

ve Max Müller'in başlattığı mitolojikleştirme modasını saymazsak, Hint tinselliğinin keşfi herhangi önemli bir kültürel yaratıma yol açmamıştır. Bugün bu başarısızlığı özellikle iki nedene bağlayabiliriz: (1) 19. yüzyılın ikinci yarısında metafiziğin önemini yitirmesi ve buna mukabil, materyalist ve pozitivist ideolojilerin yükselişi; (2) ilk kuşak Hintbilimcilerin metinlerin, söz dağarcıklarının, felsefi ve tarihsel incelemelerin yayına hazırlanması üzerinde yoğunlaşmış olması. Hint düşüncesine ilişkin anlayışı geliştirebilmek için ne pahasına olursa olsun bir filoloji kurulması gerekiyordu.

Bununla birlikte, Hindolojinin ilk yüzyılında görkemli, cüretkâr sentezler istenmiyordu. Eugène Burnouf 1844'te *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (Hint Budizminin Tarihine Giriş) kitabını yayımladı; Albrecht Weber, Max Müller ve Abel Bergaigne, bugün yüzyılı aşkın titiz ve incelikli bir filolojinin ardından bize muazzam görünen projelerden önce bile yılmayacaklardı; 19. yüzyılın sonuna doğru, Paul Deussen Hint felsefesinin tarihini yazdı; Sylvain Lévi günümüzde bir Hintbilimcinin ancak kariyerinin zirvesinde deneyebileceği bazı çalışmalarla ilk çıkışını yaptı (*La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, 1898; *Le Théâtre Indien*, 2 cilt, 1890) ve daha gençken üç ciltlik muhteşem monografisi *Le Népal*'i yayımladı (1905-8); Hermann Oldenberg Vedaların dinine (1894) ve Buddha ve erken dönem Budizmine (1881) ilişkin çarpıcı araştırmalarını yayımlamakta tereddüt etmedi.

Dolayısıyla, Sanskritçenin ve Hint felsefesinin keşfinin sonucu olduğu düşünülen "ikinci Rönesans'ın" acizliği Şarkiyatçıların filolojiye aşırı yoğunlaşmasından kaynaklanmaz. "Rönesans" basit bir nedenden ötürü doğamamıştır: bu acizlik, İtalyan Rönesansı boyunca Yunanca ve klasik Latince sadece gramerciler ve hümanistlerce değil, aynı zamanda şairler, sanatçılar, teologlar ve genelde bilim insanları tarafından incelendiği halde, Sanskritçe ve diğer doğu dilleri çalışmalarının filologlar ve tarihçiler çevresinin ötesine geçmede başarısız olmasına bağlanamaz. Kuşkusuz, Paul Deussen Upanişadlar ve Vedalar hakkında yazdığı bazı kitaplarda –örneğin Kant'ın veya Hegel'in bazı fikirle-

rinin Upaniṣadlar'da henüz oluşum aşamasında olduğunu gösterip— Hint düşüncesini Alman idealizmi ışığında yorumlayarak ona bir “saygınlık” kazandırmaya çalıştı. Deussen Hint düşüncesi ile Batı metafiziği arasındaki benzerlikleri ısrarla vurgulayarak Hintbilimi davasına hizmet ettiğine inanıyordu; böylelikle Hint felsefesine yönelik bir ilgi uyandırmayı bekliyordu. Paul Deussen ünlü ve önemli bir bilim insanıydı, ne var ki özgün bir düşünür değildi. Hindistan ile yaratıcı bir Batılı beyin arasındaki sahici bir karşılaşmanın neler üretebileceğini anlamak için, kendisini Sanskritçeyi ve Hint felsefesini incelemeye adanmış, Deussen'in meslektaşı Friedrich Nietzsche'yi hatırlamamız yeterlidir. Somut bir örnek olarak, sözelimi Louis Massignon gibi son derece dindar birisinin Hallac'dan ne çok şey öğrendiğini veya Henry Corbin gibi hem felsefeci hem teolog olan birisinin Sühreverdi, İbnül Arabî ve İbn Sînâ'nın düşüncesini yorumladığını görünce, Batı ile İslâm felsefesi ve mistisizmin yaratıcı karşılaşmasının nasıl sonuçları olabileceğini anlarız.

Genelde Şarkiyat gibi, Hintbilimi de uzunca bir süredir “saygın” ve faydalı bir disiplin olarak görülmektedir; beşeri bilimler olarak adlandırılan bilimi oluşturan birçok disipline birisidir—ama Schopenhauer'in Hintbilimine atfettiği prestijli rol henüz kabul edilmiş değildir. Hint ve Asya düşüncesiyle ilham verici bir karşılaşma umudu varsa, bu Batılı Şarkiyatın gayretiyle değil, tarihin sonucunda, yani Asya'nın artık tarihsel gerçeklikteki mevcudiyeti sayesinde olacaktır.²

Avrupa birçok kez Avrupa dışındaki kültürler ve din adamlarıyla diyaloga ve alışverişe açık olduğunu gösterdi. Örneğin, Japon resminin Fransız izlenimcileri üzerindeki etkisini, Afrika heykel sanatının Picasso'yu etkilemesini veya birinci kuşak gerçeküstücülerin “ilkel sanatı” keşfetmesinin sonuçlarını hatırlatabilirim. Ama bu örneklerin hepsinde “yaratıcı karşılaşma” bilim insanlarıyla değil, sanatçılarla oldu.

² Çağdaş “Zen” modası büyük ölçüde D. T. Suzuki'nin sürekli ve zeki-
ce çalışmalarının bir ürünüdür.

Bütüncül Bir Yorumbilgisi

Şarkiyatın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra, dinler tarihi bazı bakımlardan Şarkiyatçıların araştırmalarına yaslanarak kendisini özerk bir disiplin olarak inşa etti ve antropolojinin kaydettiği ilerlemeden bir hayli kazanç sağladı. Başka bir deyişle, dinler tarihinin iki ana belge kaynağı Asya kültürleri ve (daha yeterli bir terim bulunamadığından) “ilkel” olarak adlandırılan halklar oldu ve olmaya da devam ediyor. Her iki durumda da söz konusu olan, yarım asır boyunca, özellikle de son on, on beş yılda halkların ve ulusların kendilerini Avrupa’nın vesayetinden kurtarması ve tarihteki sorumluluklarını üstlenmesidir. Hem Batı’nın kültürel ufkunun genişlemesine hem de doğulu ve arkaik kültürlerin temsilcileriyle yakınlaşmaya katkı sağlamak için daha iyi konumda bulunan başka bir beşeri bilim disiplini tahayyül etmek zordur. Sahip olduğu olağanüstü yeteneğe rağmen gelmiş geçmiş en büyük Hintbilimci veya en ünlü antropolog kendisini engin de olsa yalnızca kendi alanına hapsedilmiş hisseder. Disiplininin amaçlarına sadıksa bir dinler tarihçisinin Asya’nın ve engin “ilkel” dünyanın dinlerinin temel yönlerini bilmesi gerekir; aynı şekilde, Antik Yakın Doğu’nun, Akdeniz dünyasının dinlerine, Yahudiliğe, Hristiyanlığa ve İslâm’a dair temel fikirleri anlaması beklenir. Açıkçası, söz konusu olan, bir filolog ve bir tarihçi olarak bu alanların tümüne hâkim olma meselesi değildi, bilakis uzmanların araştırmalarını özümseyip dinler tarihinin özel perspektifinde birleştirebilme meselesiydi. Frazer, Carl Clemen, Pettazzoni ve van der Leeuw birçok farklı alandaki gelişmeleri ve ilerlemeyi takip etmeye çalışıyorlardı ve hiç kimse onların yorumlarını paylaşmasa da örnekleri değerini yitirmemişti.³

Din tarihçilerinin ayrıcalıklı konumlarına rağmen küçük bir kazançla yetinmek zorunda olmalarından duyduğum üzüntüyü dile getirmek için bu gerçekleri hatırlattım. Kuşkusuz, geçtiğimiz

³ Bu yazarları anmamın nedeni dinler tarihini “bütünsel bir bilim” olarak tahayyül etmeleri. Ama bu onların metodolojik önvarsayımlarını ve ya dinler tarihine ilişkin kişisel değerlendirmelerini paylaşmamı gerektirmiyor.

yüzyılın yetmiş beş yılı boyunca din tarihçilerinin bütün araştırma alanlarına yaptığı katkıları unutmam mümkün değil. Bugün bağımsız bir disiplin olarak dinler tarihinden söz edebiliyorsak bunu bu katkılara borçluyuz. Gene de din tarihçilerinin büyük çoğunluğunun sadece bunu yapmakla kaldığına, disiplinlerini sağlam bir temele oturtmak için büyük bir fedakârlık örneği göstererek canla başla ve azimle çalıştığı gerçeğine hayıflanmamak elde değil. Dinler tarihi sadece tarihsel bir disiplin değildir, aynı zamanda örneğin bir arkeoloji, bir nümizmatiktir* de. Tarih öncesinden bugüne dek insanın kutsalla her türlü karşılaşmasını deşifre edip açıklayabilecek bütüncül bir yorumbilgisine denktir. Belki tevazu, belki de (öncelikle ünlü seleflerinin aşırılıklarına bağlı) çekingenlikten ötürü, din tarihçileri araştırmalarının sonuçlarını kültürel olarak değerlendirmek konusunda artık tereddüt ediyorlar. Max Müller ve Andrew Lang'dan Frazer ve Marett'ye, Marett'den Lévy-Bruhl'e ve Lévy-Bruhl'den günümüzün din tarihçilerine dek giderek yaratıcılığın etkisini yitirdiğini ve bölük pörçük analitik araştırma uğruna yoruma dayalı kültürel sentezlerde bir azalmanın da bu kayba eşlik ettiği görürüz.⁴ Hâlâ tabudan ve totemcilikten söz edilebiliyorsa, bu her şeyden önce Freud'un popülarlığı sayesinde; "ilkelerin" dinlerine yönelik bir ilgi varsa bu, Malinowski ve başka bazı antropologlar sayesinde; mit ve ritüel ekolleri kamunun ilgisini hâlâ çekebiliyorsa bu, teologlar ve bazı edebiyat eleştirmenleri sayesinde.

Din tarihçilerinin sergilediği (ve çalışmalarına yönelik ilginin giderek azalmasıyla iyice pekişen) bu yenilgiyi kabullenici tutumun, psikanalize, fenomenolojiye ve devrimci sanatsal deneylere bağlı olarak insana dair bilginin büyük ölçüde arttığı ve öncelikle de Asya'yla ve "ilkel" dünyayla karşılaşmanın başladığı bir dönemde belirginleşmesi de epey manidar. Şahsen ben, bunu hem

* Madeni para, sikke bilimi. (ç.n.)

⁴ Bir Rudolf Otto'nun veya bir Gerardus van der Leeuw'un eğitilmiş kültürü kamunun ilgisini dinsel meselelere çekmede başarılı olduğu doğrudur. Ama dinler tarihçisi olarak bir etki yaratmadıkları için ve daha ziyade, teolog veya din felsefecisi olarak bir prestij kazandıkları için onların örneği daha karmaşıktır.

paradoksal hem de trajik buluyorum, çünkü bu çekingencilik dinler tarihinin Batılı insanın karşı karşıya kaldığı “bilinmeyen evrenleri” deşifre etme ve yorumlamaya yönelik örnek bir disiplin olması gerektiği bir zamanda yaygınlaştı.⁵

Gene de, dinler tarihini hak ettiği merkezî konuma yeniden getirmenin imkânsız olduğuna inanmıyorum. Ne var ki, bu öncelikle din tarihçilerinin sahip oldukları sınırsız olanakların farkına varmalarını gerektiriyor. Görevin büyüklüğü ne olursa olsun kişiyi durdurmamalı; her şeyden önce de, bütün belgelerin doğru bir şekilde toplanıp yorumlandığı şeklindeki basit mazeret bir kenara bırakılmalıdır. Doğa bilimlerinden söz etmeye bile gerek yok ama diğer tüm beşeri bilim disiplinleri kendilerini benzer bir durumda bulurlar. Lâkin hiçbir bilim insanı zaten bilinen olguları anlamaya çalışmak için tüm olguların birleştirilmesini beklemesin. Ayrıca, kişinin kendisini analiz için sahici bir bilimsel çalışmayı temsil ettiği ve sadece ömrün daha ileriki bir çağında bir sentez veya genelleme yapılabileceği boş inancından kurtarması gerekir. Temsilcilerinin işe yarar bir hipotez geliştirmeye çalışmadan veya bir genelleme taslağı hazırlamadan kendisini sadece analize vakfettiği bir bilim veya beşeri bilim disiplini bilmiyorum. İnsan zihni sadece kendi yaratıcılığı uğruna böyle kompartımanlara bölünerek çalışır. Belki de, farklı bilimsel disiplinlerde analiz aşamasının ötesine hiç adım atmayan bilim insanları vardır—ama onlar modern araştırma organizasyonunun kurbanıdır. Ne olursa olsun, model alınmamaları gerekir. Bilim onlara hiçbir önemli keşif borçlu değildir.

“Kabul Âyini” (Erginleme) veya Kendine Yabancılaşma

Diğer birçok beşeri bilim disiplini için söz konusu olduğu gibi, dinler tarihi için de “analiz”, “filolojiye” denktir. Bir bilim insanı filolojiye hâkim olmadıkça yetkin kabul edilmez (filoloji terimiyle kastedilen, dini incelenen toplumun diline, tarihine ve kültürüne dair bilgi sahibi olmaktır). Nietzsche haklı olarak filolojiden

⁵ Bu sorunu birçok kez ele aldım, en son *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962) kitabımın önsözünde irdeledim. (İngilizce çeviri, 1965).

(onun örneğinde klasik filolojiden) bir “kabul âyini” olarak söz ediyordu: Kişi önce kabul âyinine katılmadan, yani klasik filolojiye hâkim olmadan, “Gizemler”in dünyasına (yani Yunan tinselliğinin kaynaklarına) giremez. Ama Frederick Welcký’den tutun da Erwin Rohde ve Wilamowitz-Moelendorff’a kadar 19. yüzyılın büyük klasikçilerinin hiçbiri tam anlamıyla filolojinin sınırları içerisinde kalmamıştır. Her biri kendine özgü bir tarzda senteze dayalı muhteşem yapıtlar üretmiştir; bu yapıtlar dar anlamda filolojinin bakış açısından çoktan aşılmış olduklarında bile Batı kültürünü beslemeye devam etmektedir. Kesinlikle farklı beşeri bilim disiplinlerinden çok fazla sayıda bilim insanı “filolojinin” sınırları dışına çıkmaya çalışmıyor. Ama onların zihnimizi kurcalamaması gerekir, zira tinsel bir evrenin dış boyutlarına yoğunlaşma nihayetinde bir kendine yabancılaşma sürecine teka-bül eder.

Diğer bütün hümanist disiplinler gibi dinler tarihi için de senteze giden yol yorumbilgisinden geçer. Bununla birlikte, dinler tarihi bağlamında yorumbilgisi kendisini çok daha karmaşık bir işlem olarak ortaya koyar, zira sadece “dinsel olguların” kavranması ve yorumlanması söz konusu değildir. Dinsel olgular doğaları gereği üzerinde düşünebileceğimiz –hattâ esasen düşünmemiz gereken– bir malzeme oluştururlar; elbette kendilerini insan kurumları ve insanlık tarihi hakkında düşünme görevine adadıklarında Montesquieu, Voltaire, Herder ve Hegel’in yaptığı gibi yaratıcı bir şekilde düşünmemiz gerekir.

Belki de, “bilimciliğin” bazı beşeri bilim disiplinlerindeki zaferinin kıskırttığı bir yasaktan ötürü din tarihçilerine her zaman böyle yaratıcı bir yorumbilgisi rehberlik etmez. Sosyal bilimlerin ve belli tarzda bir antropolojinin daha “bilimsel” olmaya çalışması ölçüsünde, din tarihçileri daha ihtiyatlı, hattâ daha çekingen davranmaktadır. Ama bu bir yanlış anlaşılma içerir. Ne dinler tarihinin ne de diğer beşeri bilim disiplinlerinin uzun süredir yaptıkları gibi doğa bilimlerinden ödünç alınmış modelleri uygulaması gerekmez; üstelik bu modeller (özellikle de fizikten alınanlar) çoktan demode olmuştur.

Dinler tarihi tam da kendi varoluş tarzı nedeniyle sadece bilimsel monografiler değil, *külliyatlar* da üretmek zorundadır. Bir yorumbilgisi, doğa bilimlerinin ve onların modellerine uymaya çalışan bir sosyolojinin tersine bir kültürün yaşayan kaynaklarını menziline dâhil etmelidir. Kısacası, her kültür kendi “mitlerine” veya özel ideolojilerine ilişkin yorumlar ve yeniden değerlendirilmelerle oluşur. İlk görüşlere yeniden değer kazandıran ve bir kültürün temel fikirlerini yeniden yorumlayanlar, dar anlamda sadece yaratanlar değil; aynı zamanda “yorumlayanlardır.” Yunanistan’da Homeros’un yanısıra pek çok trajedi yazarı; Sokrates öncesi felsefecilerden Plotinos’a kadar pek çok filozof vardır; Herodotos’tan Lukianos’a ve Plutarkhos’a kadar son derece kalabalık ve karmaşık bir mit derleyicileri, tarihçiler ve eleştirmenler kategorisi vardır. Düşünce tarihinde İtalyan hümanizminin önemi yazarlarından ziyade “yorumbilgicilerinden” kaynaklanır. Eleştirel kitapları, filolojik çalışmaları, yorumları ve mektuplarıyla Erasmus Batı kültürünü yenilemiştir. Belli bir bakış açısından, Reformasyon (Din Devrimi) ve Reformasyon karşıtlığı engin bir yorumbilgisine yol açmış ve cüretkâr yeniden yorumlarla Yahudi-Hristiyan geleneğin sürekli olarak yoğun bir şekilde yeniden değerlendirilmesini sağlamıştır.

Örnekleri çoğaltmaya gerek yok. Sadece Jakob Burckhardt’ın *İtalya’da Rönesans Kültürü*’nün (1860) yankılarını anımsamamız yeterli. Burckhardt “yaratıcı yorumbilgisi” ifadesinden anladığımız şeyin hayran olunacak bir örneğini oluşturur. Gerçekten de, çalışmasını saygı uyandıran bir yapıt olarak tanımlamak yetmez, çok daha fazlasıdır; 19. yüzyılın sonsuz tarihyazımı literatüründe önemli bir yer tutar. Burckhardt’ın bu kitabı 19. yüzyılın tarihyazımı bilincinin biçimlenmesini sağlamıştır. Burckhardt İtalyan Rönesansı’nın kendi çalışmasından önce bilinmeyen bir boyutunu açığa çıkartarak Batı kültürünü zenginleştiren yeni bir “değer” katmıştır.

Yorumbilgisi ve İnsanın Değişimi

Yorumbilgisinin yeni kültürel değerlerin yaratımına yol açtığı gerçeği “nesnel” olmadığı anlamına gelmez. Belli bir bakış açısı

sından yorumbilgisini bilimsel veya teknolojik bir “keşif”e benzetebiliriz. Keşfedilecek gerçeklik, keşiften önce, orada bizim onu keşfetmemizi bekliyordur; sadece biz onu göremiyoruzdur, onu anlamıyor, onu nasıl kullanacağımızı henüz bilmiyoruzdur. Aynı şekilde, yaratıcı bir yorumbilgisi de bizim daha önce kavramadığımız anlamları bize açıklar veya onları öyle bir kesinlikle belirgin hale getirir ki bu yeni yorumu özümstedikten sonra bilinç artık aynı kalamaz.

Nihayetinde, yaratıcı bir yorumbilgisi insanı *değiştirir*; sadece bilgilendirmekten fazlasını yapar; bizatihi varoluşun niteliğini değiştirebilecek tinsel bir tekniktir. Bu öncelikle tarihsel-dinsel yorumbilgisi için geçerlidir. İyi bir dinler tarihi kitabının –örneğin *Das Heilige* (Kutsal) veya *Die Götter Griechenlands*’ın (Yunanistan’ın Tanrıları) yaptığı gibi– okuyucuda bir aydınlanma sağlaması gerekir. Fakat prensipte tüm tarihsel-dinsel yorum-bilgileri benzer sonuçlar yaratmalıdır. Dinler tarihçisi sözgelimi Avustralya, Afrika veya Okyanusya mitlerini ve ritüellerini ele alıp analiz ederken, Zerdüşt’ün ilahilerini, Taocu metinleri veya Şamanizm mitolojilerini yorumlarken, modern okuyucunun tanımadığı veya tahayyül etmesinin çok zor olduğu bazı varoluşsal durumları açığa çıkarır; bu “yabancı” dünyalarla karşılaşma bir takım sonuçlar içermek zorundadır.

Açıkçası, dinler tarihçisi kendi yorumbilgisel çalışmasının sonuçlarını hissedecektir. Bu sonuçlar her zaman belirgin olmuyorsa, bunun nedeni dinler tarihçisinin çoğunluğunun kendilerini belgelerinin içerdiği mesajlara karşı savunma eğiliminde olmasıdır. Bu anlaşılabilir bir tedbirliktir. Kişi bazen ölçsüz, çoğunlukla da korkutucu bir niteliğe bürünen “yabancı” dinsel biçimlerle bu kadar içli dışlı olunca umursamadan yaşayamaz. Gene de, çoğu dinler tarihçisi artık incelediği tinsel dünyaları pek ciddiye almıyor; ya kendi kişisel dinsel inancına bel bağlıyor ya da her manevi sarsıntı karşısında materyalist veya davranışçı bir vurdumduymazlığa sığınıyor. Bunun yanı sıra, aşırı uzmanlaşma çok sayıda dinler tarihçisine gençliğinden beri kapısını aşındırdığı bölümlerde çalışma imkânı sunarak kalan günlerini bu bölümlerde geçirmesini sağlıyor. Tabii her “uzmanlaşma” da so-

nunda dinsel biçimleri banalleştiriyor; hattâ son kertede anlamlarını bozuyor.

Tüm bu başarısızlıklara rağmen, “yaratıcı yorumbilgisi”nin dinler tarihinin kestirme yolu olduğunun sonunda anlaşılacağına şüphe yok. Ancak bu anlaşıldıktan sonra, kültür açısından oynadığı rolün önemini hissetmeye başlayacağız. Bu sadece ilkel veya egzotik bir dini veya Batı geleneklerine yabancı bir varoluş tarzını anlama çabasıyla keşfedilen yeni değerlere bağlı olmayacak –yani bir kültüre *Antik Site* veya *İtalya’da Rönesans Kültürü*’nü kazandırarak o kültürü zenginleştiren değerleri kastediyorum; öncelikle dinler tarihinin Batılı düşünce, daha doğrusu hem felsefe hem de sanatsal yaratım için yeni perspektifler açabilmesine bağlı olacaktır.

Sıkça yinelediğim gibi, Batı felsefesi perspektifinde bir daralma riski taşımadan kendisini kendi geleneğine sonsuza kadar kapatamaz. Dinler tarihi artık dünyadaki birçok “önemli durumu” ve varoluş tarzını sorgulayıp aydınlatabileceği bir konumda bulunuyor; aksi halde, bunlar asla anlaşılacaklar. Ama bu sadece “ham malzeme” sunma meselesi değil, zira felsefeciler kendi alışık olduklarından çok farklı davranışları ve fikirleri yansıtan belgelerle ne yapacaklarını bilemezler.⁶ Yorumbilgisel bir çalışma bizatihi dinler tarihçisi tarafından yapılmalıdır, çünkü sadece o elindeki belgelerin semantik karmaşıklığını anlamaya ve değerlendirmeye hazırlıklıdır.

Tam da bu noktada, çok vahim bazı yanlış anlamalar yaşanır. Araştırmalarının ve düşüncelerinin sonuçlarını felsefi bir bağlama oturtmayı isteyen az sayıdaki dinler tarihçisi kimi moda felsefecileri taklit etmekten hoşnuttur. Tabiri caizse, kendilerine profesyonel felsefecileri model alarak onlar gibi düşünmeye çalışırlar. Ama bu bir hatadır. Ne felsefeciler ne de entelektüeller en beğendikleri yazarların veya meslektaşlarının taklitçi kopyalarından haz eder. Arkaik düşünce veya Doğu düşüncesi hakkın-

⁶ Bu (hayalî) işbölümünü bir kenara bırakmak için mit ve dinsel simgecilik sorunlarıyla ilgilenen ne kadar az sayıda çağdaş felsefecinin etnologlardan veya dinler tarihçisinden ödünç aldıkları “malzemeyle” çalıştığına bakmak yeterlidir.

da “X gibi düşünmeye” karar veren dinler tarihçisi öykündüğü düşünce tarzını çarpıtır ve bozar. Ondan beklenen, esrarengiz davranışları ve durumları deşifre edip aydınlatmasıdır; kısacası unutulmuş, gözden düşmüş veya yok olmuş anlamları keşfeder veya yeniden tesis ederek insana dair anlayışı geliştirmektir. Bu tür katkıların özgünlüğü ve önemi tam da sular altında kalmış veya nice zorluklarla ulaşılabilen tinsel evrenleri keşfetmelerine ve aydınlatmalarına dayanır. Arkaik ve egzotik simgeleri, mitle-ri ve fikirleri çağdaş felsefecilerin zaten aşına olduğu bir biçimi-ne büründürmek sadece gayrimeşru değil, aynı zamanda boş bir çaba da olacaktır.

Dinler Tarihi ve Kültürel Yenilenme

Nietzsche örneği dinler tarihçisini hem cesaretlendirmeli hem de ona yol göstermelidir. Nietzsche tam da düşüncelerini yeterli görünen araçlarla formülleştirmeye çalıştığı için Batı felsefesini yenileyebilmiştir. Ama bu kesinlikle dinler tarihçisinin Nietzsche’nin üslubunu veya tarzını taklit etmesi gerektiği anlamına gelmez. Daha ziyade, vurgulanmak istenen Nietzsche’nin ifade özgürlüğüdür. “İlkelerin” mitsel dünyasını veya Yeni Taocuların tekniklerini veya Şamanizmin kabul âyinlerini vb analiz etmek istediğinizde, ne çağdaş bir felsefecinin yöntemlerini ne de psikolojinin, kültürel antropolojinin veya sosyolojinin perspektifini veya dilini ödünç almaya mecbursunuz.

Yaratıcı bir tarihsel-dinsel yorumbilgisinin felsefî düşünceyi kışkırtabileceğini, besleyebileceğini ve yenileyebileceğini söylememin nedeni tam da bu. Belli bir bakış açısından, dinler tarihinin bize açıklayabileceği her şeyi hesaba katarak yeni bir Zihin Fenomenolojisinin geliştirilmeyi beklediğini söyleyebiliriz. Dinler tarihçisinin elindeki belgeler temel alınarak, dünyadaki varoluş tarzlarına veya zamana, ölüme ve düşlere dayalı meselelere dair önemli kitaplar yazılabilirdi.⁷ Felsefeciler, şairler ve sanat

⁷ Her şeyden önce, çağdaş kültürün başına bela olmaya devam eden birçok klişenin önemli ölçüde şeyleştirmesi söz konusudur, sözgelimi Feuerbach’ın ve Marx’ın dini yabancılaşma olarak kavradıkları –öv-

eleştirmenleri bu tür sorunlara tutkundur. Bazıları dinler tarihçisini okumuş ve belgelerinden ve yorumlarından yararlanmışlardır. Bu okumalardan bekledikleri faydayı sağlayamadıysa bu onların suçu değildir.

Dinler tarihinin sanatçılar, yazarlar ve edebiyat eleştirmenleri için taşıdığı öneme değinmiştik. Ne yazık ki, çoğu bilim insanı gibi dinler tarihçisi de, sanatsal deneylerle nadiren ilgilenir, üstelik bunu da örtük bir biçimde yapar. Bilgi araçları oluşturmaları için sanatların “ciddi” olmadığına dair bir önyargı vardır. Buna göre, insanlar rahatlamak veya oylanmak için şairlerin ve romancıların eserlerini okur, müzelere, sergilere gider. Bu önyargı bir tür yasağa yol açmıştır (neyse ki artık yavaş yavaş terk edilmeye başladı) ve bunun sonucunda, bilim insanları ile modern sanatta deneysel yaklaşımları benimseyen sanatçılar arasında karşılıklı bir rahatsızlık, cehalet veya kuşku yaşanıyor. Nahif bir düşünüşle, dili bilinmeyen bir kabilede geçirilen altı aylık “saha araştırmasının” insana dair bilgiyi artırabilecek “ciddi” bir çalışma olduğuna inanılır, buna mukabil gerçeküstücülüğün veya James Joyce, Henry Michaux ve Picasso’nun insana dair bilgiye katkıda bulunduğu yadsınır.

Oysa çağdaş sanattaki deneysel yaklaşımlar dinler tarihçisine araştırmalarında yardımcı olabilir ya da tersinden ifade edecek olursak, sahici bir tarihsel-dinsel yorum sanatçılar, yazarlar ve eleştirmenler için teşvik edici olabilir; fakat bunun nedeni her iki durumda da “aynı şeyin” söz konusu olması değil, deneysel yaklaşımlar ile yorumların karşılıklı olarak birbirini aydınlattığı du-

güler düzülen– yorumları bunun tipik örneklerindendir. Bilindiği gibi, Feuerbach ve Marx dinin insanı yeryüzüne yabancılaştırdığını, bütün bir insan olmasını engellediğini vb söyler. Ama bu doğru olsaydı bile, bu tür bir din eleştirisi sadece Vedalar sonrası Hindistan veya Yahudilik-Hristiyanlık gibi dinselliğin geç biçimlerine –yani “öteki dünya” unsurunun önemli bir rol oynadığı dinlere– uygulanabilirdi. Yabancılaşma ve insanın yeryüzüne yabancılaştırılması hem “ilkel” hem de Doğulu tipte kozmik dinlerde bilinmez, üstelik anlaşılır da değildir; bu durumda (yani tarihin tanıdığı dinlerin büyük çoğunluğunda) dinsel yaşam tam da insanın yaşam ve doğayla dayanışmasının yüceltilmesine dayanır.

rumlar olmasıdır. Örneğin, gerçeküstücüler geleneksel sanat biçimlerine karşı ayaklandığında ve burjuva toplumuna ve ahlâkına saldırdıklarında, hem devrimci bir estetik hem de insan koşullunu değiştirmeyi umdukları bir teknik geliştirmişlerdi. Bu “uygulamaların” bir bölümü (sözelimi, uyku ve uyanıklığı eşanlı olarak içeren bir “varoluş tarzına” ulaşma çabası veya “bilinç ve bilinçdışının birlikte var olduğunu” fark etme uğraşı) bazı Yoga ve Zen pratiklerini hatırlatır. Ayrıca, gerçeküstücülüğün ilk atılımında ve özellikle de André Breton’un şiirlerinde ve kuramsal manifestolarında “başlangıçtaki ilk bütünselliğe” duyulan özlem, zıtların buluşmasını *somutlaştırma* arzusu, hayata başlangıçtaki güç ve saflıkla yeniden başlayabilmek için tarihi yok etme umudu saptanabilir –tüm bunlar, dinler tarihçisinin epey aşına olduğu nostaljiler ve umutlardır.

Üstelik bütün modern sanatsal akımlar bilinçli ya da bilinçdışı olarak geleneksel estetik evrenleri yok etmeye, “yeni dünyaları” tekrar yaratma umuduyla “biçimleri” temel, tohumsal, larvamsı hallerine indirgemeye çalışırlar; diğer bir deyişle, bu akımlar sanat tarihini yıkmaya ve insanın dünyayı “ilk kez” gördüğü o parlak an (yani güneşin doğuş ânı) ile yeniden bütünleşmeye çalışırlar. Tüm bunların sürekli temiz, güçlü ve bereketli bir dünyada yeniden “saf” bir varoluşa başlayabilmek için evrenin simgesel yıkımını ve yeniden yaratımını içeren mitolojik sisteme aşına dinler tarihçisini ne denli ilgilendirdiğini hatırlatmaya bile gerek yok.

Önemli olan, burada modern sanatın deneysel yaklaşımları ile dinler tarihçisinin yakından tanıdığı bazı davranışlar, simgecilikler ve inançlar arasında yakın örtüşmeler bulmak değildir. Özellikle ABD’de belli bir eleştirmen kuşağının tamamı edebî yapıtları yorumlarken tarihsel-dinsel belgelere başvurmuştur. Edebiyat eleştirmenlerinin kabul âyininin simgeciliğine ve ritüellerine olan ilgisini bu kitapta vurguladım (bkz. bu kitapta, s. 123); gerçekten de, bazı yapıtların gizli mesajının aydınlatılması bakımından bu dinsel yapıların taşıdığı önemi doğru kavramışlardır. Hiç kuşkusuz bu, fenomenlerin türdeşliği meselesi değildir; edebiyatta hayalî bir evrenle bağlantılı olarak kabul âyini örüntüsü

varlığını korur; diğer taraftan, dinler tarihçisi yaşanmış deneyimleri ve geleneksel kurumları ele almak zorundadır. Ama kabul âyini örüntüsünün modern insanın hayalî evrenlerinde —edebiyatta, rüyalarda ve fantezilerde— varlığını sürdürdüğü gerçeği, dinler tarihçisini elindeki belgelerin önemini daha dikkatli değerlendirmeye yöneltir.

İtirazlar

Özetle, dinler tarihi kendisini hem insanı değiştirmeye yatkın olduğundan tam anlamıyla bir “pedagoji” olarak tanımlar, hem de (ister tarihyazımsal, ister felsefi, isterse sanatsal bütün) “kültürel değerleri” yaratma kaynağı olarak ortaya koyar. Açıkça ifade etmeseler bile, gerek bilim insanları gerekse teologlar dinler tarihinin bu işlevi üstlenmesinden kuşku duyabilir. Bilim insanları dine yeniden değer biçmeye yönelik her türlü çabaya şüpheyle bakarlar. Batılı toplumların baş döndürücü sekülerleşmesinden hoşnut olan bilim insanları, farklı din biçimlerinde batıl inanç, cehalet ya da en iyi ihtimalle, bilimsel düşüncenin ilerlemesi ve teknolojinin zaferiyle geride bırakılan psikolojik davranışlar, toplumsal kurumlar ve basit ideolojilerden başka bir şey bulan yazarlara duyulan özlemlerden veya bilim karşıtlığından kuşkulanma eğilimindedir. Bu tür bir kuşku kelimenin tam anlamıyla sadece bilim insanlarına ait değildir; kendilerini beşeri bilimci olarak değil, ama çalışmalarının konusuna göre doğa bilimci gibi gören çok sayıda sosyolog, antropolog ve sosyal bilimci de benzer bir şüphe taşır. Gene de bu tür bir itirazı inceliklerle karşılamak gerekir; özgür bir toplumda gelişen her kültürde bu kaçınılmazdır.

İlahiyatçılara gelince, onların tereddütü farklı nedenlere bağlanabilir. Bir taraftan dinsel-tarihsel yorumbilgisinin ya senkretizmi ya da dinle amatörce ilgilenmeyi teşvik edeceğinden şüphelenirler; en kötü olasılıkla da, vahyedilen Yahudilik-Hıristiyanlığın benzersizliğine dair şüphelerini dile getirirler. Diğer taraftan dinler tarihi nihayetinde kültürel yaratımı ve insanın değişimini öngörür. Hümanist kültür teologlar ve genelde de Hıristiyanlar

için can sıkıcı bir sorun ortaya koyar: Atina ile Kudüs'ün ortak yönü nedir? Bazı teologların bir takıntı haline getirdiği bu meseleyi burada tartışmak gibi bir niyetim yok. Gene de insanın evrendeki özel varoluş tarzının onu kaçınılmaz olarak bir kültür yaratmaya zorladığının neredeyse bütün çağdaş felsefeler ve ideolojiler tarafından kabul edildiği gerçeğini yadsımanın da anlamı yok. İnsanı tanımlamaya çalışan bir analiz, çıkış noktası ne olursa olsun, ister psikolojik veya sosyolojik bir yaklaşımı, isterse varoluşçuluğu benimsesin ya da klasik felsefelerden ödünç aldığı kriterlerle hareket etsin, her durumda açıkça veya örtük olarak, insanı bir kültürün (dilin, kurumların, tekniklerin, sanatların vb) yaratıcısı olarak tanımlayacaktır. İnsanı özgürleştirme yöntemleri —ekonomik, politik, psikolojik yöntemler— nihai amaçlarıyla değerlendirilir: insanı zincirlerinden veya komplekslerinden kurtararak ona tinin dünyasını açmak ve onu kültürel olarak yaratıcı kılmak. Ayrıca, inanmayanlar veya dindar olmayanlar için bir teologun, hattâ basitçe bir Hristiyanın kültür alanında heterojen addettiği her şey —inanış gizemi, kutsal yaşam vb— “kültürel yaratılar” alanında yer alır. En azından Hristiyanlığın dinsel deneyiminin tarihsel ifadelerine binaen “kültürel olguların” niteliği yadsınamaz. Çağdaş teologların çoğu din sosyolojisinin önvarsayımlarını çoktan kabul etmiştir ve teknolojinin kaçınılmazlığını kabullenmeye hazırdır. Kültüre dayalı bazı teolojilerin olması, çağdaş teleolojik düşüncenin ilerlediği yönü gösterir.⁸

Bir dinler tarihçisi için sorun tamamen farklı ortaya koyulur, ama ille de kültür teolojileriyle gelişmesi gerekmez. Dinler tarihçisi “profan kültür” olarak adlandırılan şeyin tinin tarihinde nispeten yeni bir tezahür olduğunu bilir. Başlangıçta, her kültürel yaratım aracı, kurumlar, sanatlar, ideolojiler vb bir dinsel ifade biçimiydi veya dinsel bir gerekçesi veya kaynağı vardı. Gelgelelim “dini” özellikle Batılı toplumlarda veya büyük Asya dinlerinde aşına olunan biçimlerde kavramaya alışık uzman olmayan birisi bunu her zaman bu kadar net algılayamayabilir. Dans, şiir ve

⁸ Yakın dönemli “kültür karşıtı” krizlerin etkisinde çok fazla kalmamamız gerekir. Kültürün küçük görülmesi veya yadsınması düşünce tarihinde diyalektik uğrakları oluşturur.

bilgeliğin başlangıçta dinsel olduğu kabul edilirdi; insan beslenme veya cinselliğin, temel bir işin (avlanma, balık tutma, tarım vb), kullanılan bir aletin veya bir alışkanlığın kutsalda eşit derecede yer aldığını tahayyül etmede zorlanıyor. Gelgelelim, dinler tarihçisi açısından usandırıcı zorluklardan biri de, tarihçi “kökenlere” yaklaştıkça “dinsel olguların” sayısının da aynı oranda artmasıdır. Bu bazı durumlarda (örneğin, arkaik veya tarih-öncesi toplumlarda) öyle yoğunudur ki insanın, bir zamanlar “kutsal” olmayan veya kutsal ile bağlantılı olmayan ne vardı veya bir şey var mıydı sorusunu sorası gelir.

Gizemden Arındırma Yanılgısı

Dindar insanın davranışlarını ve ideolojilerini basitçe bilinçdışının yansıması veya toplumsal, ekonomik, politik veya başka nedenlerle ortaya çıkan yansımalar olduklarını göstererek indirgemeci bir yaklaşımla ele almak ve gizemlerinden arındırmak etkisiz ve boşuna bir çaba olacaktır. Her kuşağa güçlenerek musallat olan biraz belalı bir soruna temas etmiş oldum. Bunu daha önce başka çalışmalarımda defalarca ele almışken, şimdi burada birkaç satırda geçiştiremeyeceğim.⁹

Ama tek bir örnekle yetineceğim. Birtakım geleneksel arkaik kültürlerde köy, tapınak veya evin “Dünyanın Merkezine” konumlandığı kabul edilir. Okuyucunun dikkatini Dünya’nın Merkezi diye bir şeyin bulunmadığına ve bu tür birçok merkez olduğu için bunun kendi içinde çelişkili ve saçma bir fikir olduğu gerçeğine çekerek böyle bir inancı “gizeminden arındırmak” pek de anlamlı değildir. Tam tersine, bu inancı ciddiye alarak ve tüm kozmolojik, dinsel-ritüel ve toplumsal içerimlerini aydınlatmaya çalışarak, kendisinin Dünyanın Merkezinde olduğuna ina-

⁹ Örneğin bkz. *Images et Symboles* (Paris, 1952), s. 13 ve devamı (İngilizce çeviri: *Images and Symbols* [New York, 1961], s. 9 ve devamı); *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), s. 10 ve devamı, s. 156 ve devamı (İngilizce çeviri: *Myths, Dreams and Mysteries* [New York, 1960], s. 13 ve devamı, s. 106 ve devamı.); *Méphistophélès et l’Androgyne*, s. 194 ve devamı.

nan bir insanın varoluşsal durumunu doğru kavrayabilirsiniz. Bu insanın tüm davranışları, dünyayı anlayış şekli, hayata ve kendi varoluşuna attığı değerler, evinin veya köyünün *Dünyanın Eksenine* yakın konumlandığına yönelik bu inanışa dayanan bir “sistem” içinde ortaya çıkar ve ifade edilir.

Gizemden arındırmanın yorumbilgisine hizmet etmediğini anımsatmak için bu örneği verdim. Dolayısıyla, en uzak geçmişte insan faaliyetlerine hangi nedenle dinsel bir değer yüklenmiş olursa olsun, dinler tarihçisi için önemli olan, bu faaliyetlerin dinsel bir değer taşımasıdır. Öyleyse, dinler tarihçisi insanlığın tarihinin altında tinsel bir bütünlük bulur; diğer bir deyişle, dinler tarihçisi örneğin Avustralyalıları, Vedalar dönemi Hintlilerini veya başka herhangi bir etnik gruptan veya kültürel sistemden bir halkı incelerken, kendisine kökten “yabancı” bir dünyaya adım attığı duygusu yaşamaz. Hiç kuşkusuz, insan türünün bütünlüğü diğer disiplinlerde, örneğin dilbilim, antropoloji ve sosyolojide *filen* kabul edilir. Dinler tarihçisi bu bütünlüğü en yüksek –ya da en derin– düzeyde kavrama ayrıcalığına sahiptir ve bu türden bir deneyim onu zenginleştirir ve değiştirir. Günümüzde tarih gerçekten ilk kez evrensel bir hal alıyor, kültür de bir “gezegen” kültürü olma sürecinde ilerliyor. Paleolitik dönemden günümüze kadar insanın tarihi beşeri bilimlerin merkezî sorunu oldu; hem yerel hem de ulusal yorumlarda böyle oldu. Dinler tarihi kültürün gezegen kültürü haline gelmesine yönelik bu çabada önemli bir rol oynayabilir; evrensel bir kültür tipinin yaratılmasına katkı sağlayabilir.

Kuşkusuz tüm bunlar yalnızca bir günde gerçekleşmeyecek. Ama dinler tarihçisi sorumluluklarının farkına varırsa, başka bir deyişle geçtiğimiz elli yılın aşağılık komplekslerinden, çekingenliklerinden ve atıllığından kurtulabilirse dinler tarihi bu rolü kesinlikle üstlenecektir. Dinler tarihçisine kendisinden kültüre yaratıcı katkılarda bulunması beklendiğini, sadece *Beiträge* (yayınlarla yapılan katkı) ile katkıda bulunmaya hakları olmadığını, aynı zamanda kültürel değerler kazandırarak da katkıda bulunmaları gerektiğini hatırlatmak, onları göstermelik sentezler geliştirmeye ve gelişigüzel genellemeler yapmaya davet etmek an-

lamına gelmez. Başarılı bir gazeteciyi değil, bir E. Rohde, Pet-tazzoni veya van der Leeuw örneğini temel alarak düşünmemiz gerekir. Ama değişmesi gereken şey, dinler tarihçisinin kendi di-siplini karşısındaki tutumudur, tabii disiplininin daha erken ye-nilenmesini istiyorsa. Dinler tarihçisinin bu araştırmaları çağ-daş kültürün hâlihazırdaki akışıyla bütünleştirmeyecek olması ölçüsünde, meraklılar, amatörler ve gazeteciler “genellemeler” yapacak, “sentezler” geliştirecektir. Daha üzücü olansa, dinler tarihi perspektifinde yaratıcı bir yorumbilgisi yerine, psikolog-ların, sosyologların veya muhtelif indirgemeci ideolojilerin fana-tiklerinin dinsel gerçekliklere dair cüretkâr ve ilgisiz yorumları-na boyun eğmeye devam edecek olmamız. Gene de birkaç kuşak boyunca dinsel gerçekliklerin çocukluk travmalarına, toplumsal örgütlenmeye, sınıf çatışmasına vb bağlanarak açıklanacağı ki-taplar okumaya devam edeceğiz. Kuşkusuz, meraklıların ve her türden indirgemecinin yazdıkları da dâhil olmak üzere bu tür ki-taplara rastlamaya devam edeceğiz, muhtemelen belli ölçüde bir başarı da kazanacaklar. Buna rağmen, dinler tarihçileri bu üre-tim haricinde bazı sorumluluk sahibi çalışmalara imza atarlarsa, kültürel ortam aynı kalmayacak. (Tabii bunun için, senteze dayalı bu kitapların, zaman zaman saygın bilim insanlarının da yapmış olduğu gibi, bir yayıncının talebi üzerine doğaçlamayla yazılmaması şart. Açıkçası, “analiz” gibi “sentez” de doğaçlama-yı müsait değil.)

Bizimki gibi bir tarihsel uğrakta yaşayan dinler tarihçisinin disiplinlerinin yaratıcı olanaklarını hesaba katacaklarına inan-mak bana zor geliyor. Afrika’nın, Okyanusya’nın, Güneydoğu Asya’nın bize açtığı bu tinsel evrenleri kültürel olarak nasıl çözümseyeceğiz? Bu tinsel evrenlerin hepsinin dinsel bir kökeni ve yapısı var. Şayet bunlara dinler tarihinin perspektifinden yak-laşılmazsa, tinsel evren olmaları son bulacak; sırf toplumsal ör-gütlenmeye, ekonomi rejimlerine, sömürge öncesine ve sömürge tarihine vb dair olgulara indirgenecekler. Diğer bir deyişle, tin-sel yaratılar olarak kavranmayacaklar; dolayısıyla Batı ve dünya kültürünü zenginleştirmeyecekler –arşivlerde sınıflandırılan ve bilgisayarlarca kayda alınmayı bekleyen, sayıları şimdiden ürkü-

tücü boyutlara ulaşan belgelere eklenmekten başka bir işe yaramayacaklar.

Elbette, bu kez dinler tarihçisi de aşırı çekingenlik yüzünden günah işleyecek ve bu tinsel evrenleri yorumlama işini başka disiplinlere havale edecek. (Yazık ki, baş döndürücü bir hızla değişmeye, hattâ yok olmaya başladı bile!) Belki de dinler tarihçisi tamamen farklı nedenlerle önceden kabullendiği bu ikincil konumda kalmayı tercih edecek. Bu durumda, dinler tarihinin özerk bir disiplin olmasının son bulacağı yavaş ama önlenemez bir yapıbozum sürecinin gerçekleşeceğini beklememiz gerekir. Dolayısıyla, bir veya iki kuşak sonra, Roma dini tarihinde bazı Latince “uzmanlarına”, Hint dinlerinden birinde Hintçe “uzmanlarına” vb sahip olacağız. Başka bir deyişle, dinler tarihi sonsuz bölümlere ayrılacak ve bu bölümlere de, bugün hâlâ kendi yorumbilgisini besleyen belge kaynakları işlevindeki farklı “filolojilerde” yeniden yer verilecek.

Daha genel bir ilgiye dayalı sorunlara gelince –örneğin mit, ritüel, dinsel simgecilik, ölüm anlayışları, kabul âyini vb– bunlar sosyologlar, antropologlar, felsefecilerce ele alınırlar (tabii sadece onlar tarafından incelenmezler). Fakat bu, günümüzde dinler tarihçisinin zihnini kurcalayan meselelerin son bulduğunu söylememe neden olmayacak; diğer bir deyişle, artık başka perspektiflerden, farklı yöntemlerle ve farklı amaçlarla ele alınıyorlar. Dinler tarihinin özerk bir disiplin olarak ortada olmayışının yarattığı boşluk doldurulamaz. Buna mukabil, sorumluluğumuz ağırlığını korumaya devam ediyor.

KOZMOGONİ MİTİ VE “KUTSAL’IN TARİHİ”

Yaşayan Mit ve Dinler Tarihçisi

Bir din tarihçisi mit meselesine korkusuzca ve bir ürperti duymadan yaklaşamaz. Bunun tek nedeni daha en baştan insanın canını sıkan “Mit ile amaçlanan nedir?” sorusu değildir. Ayrıca, verilen yanıtların büyük ölçüde bilim insanının seçtiği belgelere dayanıyor olması da buna neden olur. Platon ve Fontenelle’den Schelling ve Bultmann’a kadar felsefeciler ve teologlar sayısız mit tanımını önermiştir. Gelgelelim hepsinin ortak bir paydası vardır: hepsi de Yunan mitolojisinin analizine dayanır. Dinler tarihçisi için bu seçim pek de sevindirici değildir. Yunanistan’ın mitin epik şiir, tragedya ve komedi kadar plastik sanatları da esinlen-

* Bu bölüm daha önce ilk kez *Religious Studies*’de, 2 (1967): 171-83 yayımlanmış olan bir makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

Religious Studies’deki makale 2-6 Eylül 1966’da Cenevre’de düzenlenen XII. “Sociétés de Philosophie de Langue Française” (Fransız Dili Felsefesi Derneği) Kongresi bünyesinde gerçekleştirilen bir konferansa sunulan tebliğin metnidir. Bu nedenle konuşma üslubundadır.

dirdiği ve yönlendirdiği yegâne yer olduğu doğrudur; bununla birlikte, mitin uzun ve derinlikli bir analize maruz kalıp sonunda tamamen “mitsellikten arındırıldığı” yerin öncelikle Yunan kültürü olduğu da aynı şekilde doğrudur. Her Avrupa dilinde “mit” sözcüğü bir “kurmacayı” ifade ediyorsa, bunun nedeni Yunanlıların yirmi beş yüzyıl önce böyle olduğunu söylemiş olmasıdır. Bir dinler tarihçisi için daha ciddi olan şeyse şudur: Tek bir Yunan mitini bile kendi ritüel bağlamında tanımıyoruz. Elbette Paleo-Oryantal ve Asya dinleri için bu söz konusu değil; ilkel olarak tanımlanan dinlerde de bu kesinlikle söz konusu değildir. Gayet iyi bilindiği gibi, yaşayan bir mit daima dinsel davranışa ilham veren ve onu gerekçelendiren bir kült ile bağlantılıdır. Elbette bunların hiçbiri mitsel bir fenomenin incelenmesinde Yunan mitlerine yer verilmemesi gerektiği anlamına gelmez. Fakat bizimki gibi bir incelemeye Yunan belgelerini inceleyerek başlamak, hattâ bu tür belgelerle kısıtlamak çok akılcıca olmaz. Homeros’u, Hesiodos’u ve trajedi yazarlarını besleyen mitoloji bir kısmı neredeyse anlaşılmaz hale gelmiş olan arkaik bir malzemeden bir seçkiyi ve bu malzemeye ilişkin bir yorumu temsil eder. Özetle, mitsel düşüncenin yapısını en iyi, mitin “canlı bir şey” olduğu, dinsel yaşamın temelini teşkil ettiğine, diğer bir deyişle mitin bir kurmacayı işaret etmenin çok ötesinde hakikati *mükemmel* açığa vurduğuna inanan kültürleri inceleyerek anlayabiliriz.

Antropologların “ilkel” toplumlara odaklanarak yarım yüzyıldan daha uzun bir süre yaptıkları şey budur. Burada Andrew Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski, Leenhardt veya Lévi-Strauss’un katkılarını yeniden anlatmamıza gerek yok. Bazı etnolojik araştırma sonuçlarına daha sonra değineceğiz. Bununla birlikte, dinler tarihçisinin antropologların yaklaşımından veya ulaştıkları genel sonuçlardan her zaman hoşnut olmadığını da buna eklememiz gerekir. Kıyaslamayı aşırı dert edinmeye tepki gösteren bazı yazarlar antropolojik araştırmalarını, örneğin Antik Yakın Doğu, öncelikle de Mezopotamya, Mısır veya Hint-Avrupa mitolojileri gibi diğer mitolojilere ilişkin titiz bir incelemeyle desteklemeyi ihmal etmektedir; bu bakımdan, özellikle antik dönem ve Ortaçağ Hint mitolojileri ve Türk-Moğol, Tibet ve Gü-

neydoğu Asya halklarının mitolojileri canlı ve gösterişli örneklerdir. Sorgulamanın “ilk(el)” mitolojilerle sınırlı olması, arkaik düşünce ile antik tarihte önemli bir rol oynayan halkların düşüncesi arasında hiçbir süreklilik olmadığı izlenimi yaratma riskini taşır. Bu tür bir sürekliliği destekleyen bir çözüm yoktur. Ayrıca, araştırmayı ilkel toplumlarla sınırlandırırsak, –örneğin, antik Yakın doğu ve Hindistan dini gibi– karmaşık ve son derece gelişkin dinlerde mitlerin rolünü tamamen göz ardı ederiz. Tek bir örnek verecek olursak, kozmogoni mitini ve *Enûma Eliş* ile *Gılgamış Destanı*’ndaki köken mitlerini dikkate almazsak, dini ve genelde de Mezopotamya kültürünün üslubunu anlamamız mümkün olmaz. *Enûma Eliş*’te anlatılan masalsı olaylar her Yeni Yıl’da ritüel olarak yeniden canlandırılır; her Yeni Yıl’da dünyanın yeniden yaratılması gerekir –ve bu gereklilik Mezopotamya düşüncesi-nin son derece kapsamlı bir boyutunu açığa vurur. Ayrıca, insanın kökenine dair mit en azından kısmen de olsa, Mezopotamya kültürünün trajik dünya görüşünü ve kötümser niteliğini aydınlatır: Çünkü Marduk insanı kilden yaratmıştır, yani ilk canavar Tiamat’ın bedeninden ve cehennem tanrısı Kingu’nun kanından yaratmıştır. Mit Marduk’un insanı tanrılara hizmet etmesi için yarattığını açıkça söyler. Son olarak, Gılgamış Destanı benzer bir kötümser bakış sunar ve insanın niçin ölümsüz olmadığını ve olamayacağını açıklar.

Dinler tarihçisinin meslektaşlarının –örneğin, Raffaele Pettazzoni’nin veya Gerardus van der Leeuw’un– yaklaşımını tercih etmesinin nedeni budur; hattâ aynı nedenle, karşılaştırmalı antropoloji alanında çalışan bazı bilim insanlarının yaklaşımını da benimseyebilir; sözgelimi, “ilkeller” kadar yüksek kültür halklarınınki de dâhil mitolojik yaratıcılığın bütün kategorileriyle ilgilenen Adolf Jensen veya H. Baumann’ı buna örnek gösterebiliriz. Araştırmalarının sonuçlarıyla her zaman aynı fikirde olmasak da, en azından belgeledikleri dokümanların geçerli genellemelere izin verecek kadar kapsamlı ve çok olduğu kesindir.

Bununla birlikte, dinler tarihçisi ile diğer disiplinlerden bilim insanları arasındaki diyalogda tek müşkül eksik belgelemeden kaynaklanan farklılıklara dayanmaz. Dinler tarihçisini sözgelimi

bir antropologdan veya psikologdan ayıran tam da yaklaşımıdır. Elbette, dinler tarihçisi de eksen farklılığı yüzünden belgelerini aynı düzeyde sıralayamayacağını bilincindedir. Nüansların ve ayırımların farkında olduğu için çok önemli ve daha önemsiz mitler olduğu gerçeğini yadsıyamaz; bir dini belirleyen ve karakterize eden mitler vardır; bir de sürekli yinelenen ikincil mitler vardır. Örneğin, *Enûma Eliş* dışı şeytan Lamashtu'ya dair mitoloji ile aynı düzlemde bulunamaz; Polinezya kozmogoni miti bir bitkinin kökenine ilişkin mitle aynı ağırlığa sahip değildir, çünkü onu önceler ve onun için bir model işlevi görür. Bir antropolog veya bir psikolog için bu tür farklılıklar önemli olmayabilir. Örneğin, 19. yüzyıl Fransız romanını incelemek isteyen bir sosyolog veya edebî imgelemele ilgilenen bir psikolog Balzac ve Eugène Sue, Stendhal veya Jules Sandeau'yu hiç ayırım gözetmeden ve sanatlarının niteliğini dikkate almadan ele alabilir. Ne var ki, bir edebiyat eleştirmeni için bu tür bir birleştirmeyi düşünmek mümkün değildir, çünkü eleştirmenin yorumbilgisi ilkelerine aykırıdır.

Birkaç kuşak, belki de biraz daha uzun bir süre, Avustralya, Afrika ve Melanezya kökenli kabile toplumlarından dinler tarihçileri çıktığında, Batılı bilim insanlarını diğer şeylerin yanı sıra, bu toplumlara özgü değerlere kayıtsızlıklarından ötürü suçlayacaklarından şüphem yok. Şimdi Homeros'un, tragedya yazarlarının ve Platon'un hiç tanınmadan sessiz sedasız ölüp gittiğini, fakat onların yerine Yunan dehasının özelliklerini daha iyi yansıttığı ve akıbetini de daha doğru anlamamızı sağlayacağı varsayılan Artemidorus'un *Düşler Kitabı*'nın ve Emesalı Heliodoros'un romanlarının yorumlanmaya çalışıldığı bir Yunan kültürü tarihini tahayyül edelim. Konumuza dönecek olursak, hem bir bütün olarak mitolojiyi hem de bu tür bir mitolojinin açıkça veya örtük olarak açığa vurduğu değerleri hesaba katmadığımız sürece mitsel düşüncenin bizatihi kendi kuruluşu bir mite dayanan bir toplumdaki yapısını ve işlevini anlayabileceğimizi sanmıyorum.

Kültürel olarak asimile edilmemiş hâlâ yaşayan bir gelenek bulabildiğimiz her örnekte bizi daha en baştan etkileyen bir un-

sur vardır: Mitoloji kabile için “kutsalın tarihini” oluşturmanın, bir bütün olarak gerçekliği açıklamanın ve çelişkilerini haklı çıkarmanın yanısıra, aydınlatıldığı masalsı olaylara dair bir hiyerarşi de açığa vurur. Genelde, herhangi bir mit, bir şeyin dünyayı, insanı, hayvan türlerini veya toplumsal kurumu vb nasıl yarattığını açıklar diyebiliriz. Bununla birlikte, dünyanın yaratılmasının diğer her şeyi öncelemesi nedeniyle, kozmogoninin özel bir önemi vardır. Gerçekten de başka yerlerde göstermeye çalıştığım gibi,¹ kozmogoni miti başlangıca veya kökene dair tüm mitler için model oluşturur. Hayvanların, bitkilerin veya insanın yaratılması bir dünyanın varoluşunu önvarsayar.

Hiç kuşkusuz, dünyanın yaratılış miti *katı anlamda* her zaman bir kozmogoni miti gibi görünmez –Hint veya Polinezya mitini ya da Babil’in yaratılış miti *Enûma Eliş*’i buna örnek gösterebiliriz. Sözgelimi, Avustralya’nın büyük bir bölümünde bu tür kozmogoni mitleri bilinmez. Diğer taraftan, dünyanın başlangıcını açıklayan, yani dünyanın bugünkü şeklini almasından önce neler olduğunu anlatan merkezî bir mite her zaman rastlarız. Dolayısıyla, daima bir ilk(el) tarih vardır ve bu tarihin de bir başlangıcı vardır: Bu düpedüz bir kozmogoni mitidir veya dünyanın ilk, tohumsal evresini tanımlayan bir mittir. Yaratılıştan veya evrenin oluşumundan sonra meydana gelen masalsı olayları anlatan bir mitler dizisinde (yani bitkilerin, hayvanların ve insanın kökenine dair mitler, evlilik, aile ve ölüme dair mitler vb) bu başlangıç daima ifade edilir. Bir arada ele alındığında, kökene dair bu mitler fazlasıyla tutarlı bir tarih oluştururlar. Evrenin nasıl şekillendiğini ve değiştiğini, insanın nasıl ölümlü olduğunu cinsel olarak bölündüğünü ve yaşamak için çalışmak zorunda kaldığını anlatırlar; aynı zamanda, doğaüstü varlıkların ve mitsel ataların ne yaptığını, yeryüzünü neden ve nasıl terk ettiklerini ve kaybolduklarını da açıklarlar. Ayrıca, uygun bir biçimde ulaşılır olan herhangi bir mitolojinin sadece bir başlangıcı değil, aynı zamanda doğaüstü varlıkların, kültürel kahramanların veya

¹ Özellikle bkz. *The Myth of the Eternal Return* (İngilizce çev. Willard R. Trask), (New York ve London, 1954); *Myth and Reality* (New York ve London, 1963).

ataların son açıklamasıyla belirlenmiş bir sonu içerdiğini de söyleyebiliriz.

Şimdi, bu ilk(el) kutsal tarih, bir bütün olarak önemli mitlerle birlikte ele alındığında, temel bir önem taşır çünkü hem dünyanın, insanın ve toplumun varoluşunu açıklar hem de bunu gerekçelendirir. Bir mitolojinin gerçek bir tarih olarak kabul edilmesinin nedeni budur: Bir yandan örnek modeller ortaya koyarak şeylerin nasıl var olduğunu anlatır, bir yandan da insanın eylemlerini gerekçelendirir. Kişi kendisinin ne olduğunu –belirli bir cinsiyetten ve ölümlü olduğunu– ve bunun nasıl gerçekleştiğini anlar, zira mit ölüm ve cinselliğin ortaya çıkışını anlatır. Mitler kültürel kahramanların doğru teknikleri atalara öğrettiğini anlattığı için belli türde bir avcılığın veya tarımın başladığını biliyoruz. Başka çalışmalarımda mitin bu paradigmatik işlevi üzerinde çok durdum, bu yüzden şimdi burada bunları tekrarlamamın anlamı yok.

Şimdi büyük mitlerde korunan, kutsalın tarihi olarak adlandırdığım şeyle ilgili olarak söylediğim şeyi desteklemem ve tamamlamam lazım. Bunu söylemesi kolay ama yapması o kadar kolay değil. Her şeyden önce, maddi bir güçlük söz konusu. Bir mitolojiyi ve mitolojik temayı analiz etmek ve buna uygun olarak yorumlamak için ulaşılır tüm belgelerin ele alınması gerekir. Bu bir seminerin de, kısa bir monografinin de sınırlarını aşan bir iştir. Claude Lévi-Strauss bir grup Güney Amerika mitinin analizine 300 sayfadan fazla yer ayırır; üstelik öncelikle Amazonluların kökensel mitlerine yoğunlaşabilmek için *Fuegianların* ve diğer komşu halkların mitlerini bir kenara bırakması gerekir. Bu nedenle, birkaç karakteristik örnekle yetinmek durumundayım. Öncelikle yerli halkların mitlerinin temel görünen unsurlarını inceleyeceğim. Elbette bu tür özetler bile okuyucuya aşırı uzun gelebilir. Ama nispeten bilinmedik mitolojiler oldukları için, Babil'in yaratılış miti *Enûma Eliş* gibi veya Yunan, hattâ Hint mitleri gibi sadece değinerek ele alamam. Ayrıca, her türlü yorum bir filolojiye dayanır. En azından minimum da olsa bir belgeleme olmadan bir miti yorumlamaya çalışmak anlamsız olacaktır.

Bir Kozmogoni Mitinin Anlamı ve İşlevi

Vereceğim ilk örnek Borneolu *Ngadju Dayak* halkının mitolojisinden. Bunu seçmemin nedeni, bu mitolojiye dair klasik olmaya layık bir çalışmanın zaten mevcut olması. Hans Schärer'in *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946) isimli çalışmasından söz ediyorum.² Maalesef erken aramızdan ayrılan yazar bu halkları yıllarca araştırdı. Topladığı mitolojik belgeler yayınlanacak olsa 12.000 sayfayı bulur. Hans Schärer bu halkların dilinde uzmanlaşmanın ve göreneklerini yakından tanımanın yanı sıra, mitolojinin yapısını ve *Dayak*ların yaşamında oynadığı rolü de doğru kavramıştır. Diğer pek çok arkaik toplum için olduğu gibi *Dayaklar* için de kozmogoni miti dünyanın ve insanın yaratılışını, yani kozmik süreci ve insan varoluşunu belirleyen ilkeleri eşanlı olarak açıklar. Arkaik bir halkın yaşamında her şeyin ne denli tutarlı olduğunu fark etmek, mitlerin nasıl birbirini takip ettiğini ve kendilerini gerek topluluğun yaşamında gerekse bireyin tekil varoluşunda sürekli geri kazanılan kutsal bir tarihe eklemlediklerini görmek için bu kitabı okumak gerekir. Kozmogoni miti ve neticesi aracılığıyla bir *Dayak* gerçekliğin yapılarını açığa çıkarır ve kendi gerçek varlığını kavrar. Başlangıçta olan şey, her bireyin hem başlangıçtaki mükemmelliğini hem de yazgısını belirler.

Başlangıçta, diye devam eder mit, kozmik bütünsellik henüz kıvrılmış yatan su yılanının ağzında bölünmemiştir. Sonunda iki dağ oluştu ve onların tekrar tekrar çarpışmasından ortaya çıkan kozmik gerçeklik giderek varoluşa dönüştü ve bulutlar, tepeler, güneş ve ay oluştu. Dağların ikisinde de iki yüce tanrı oturuyordu, aslında dağlar tanrıların kendisiydi. Ne var ki, ancak yaratılışın birinci kısmının sonunda insan biçimlerini sergilediler. Antropomorfik biçimlerinde iki yüce varlık Mahatala ile eşi Putir, kozmogoni işine devam etti ve yukarıdaki dünya ile yeraltındaki dünyayı yarattı. Ama ikisi arasındaki dünya ve onda yaşayacak

² Kitap bir süre önce Rodney Needham tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People* (Lahey, 1963).

insan nesli hâlâ eksikti. Yaratılışın üçüncü aşamasını ise iki guguk kuşu üstlendi; biri erkek diğeri dişi idi ve aslında iki yüce varlıkla özdeştiler. Mahatala “Merkeze” yaşam ağacını dikti, iki guguk kuşu ağaca doğru uçtu ve sonunda ağacın dallarına konarak kavuştular. Kuşların arasında şiddetli bir kavga patlak verince yaşam ağacı hasar gördü. Ağacın boğum boğum yumrularından ve dişi guguk kuşunun boğazından düşen yosundan bir kız ve genç bir adam doğdu, bunlar *Dayakların* atalarıydı. Sonunda yaşam ağacı yıkıldı ve iki kuş birbirini öldürdü.

Özetle, yaratılış boyunca ilahlar kendilerini üç farklı biçimde gösterirler: kozmik (iki dağ), antropomorfik (yani insan-biçimli: *Mahatala* ve *Putir*), teriyomorfik (yani hayvan-biçimli: iki guguk kuşu). Ama bu birbirine zıt tezahürler tanrısallığın sadece tek bir boyutunu temsil ederler. Tanrının bir *bütün* olarak tezahür etmesi de aynı şekilde önemlidir: örneğin, ilk suyılanı veya yaşam ağacı. Schärer’in tanrısız/zıt-değerli bütünlük olarak adlandırdığı bu bütünlük *Dayakların* dinsel yaşamının temel ilkesini oluşturur ve farklı bağlamlarda tekrar tekrar vurgulanır. *Dayaklar* için her tanrısız biçimin kendisinde zıddını da barındırdığı söylenebilir: Mahatala aynı zamanda kendi karısıdır ya da tersi geçerlidir ve suyılanı aynı zamanda guguk kuşudur.

Kozmogonik mit *Dayakların* dinsel yaşamı kadar kültürlerini ve toplumsal örgütlenmelerini de anlamamızı sağlar. Dünya birbirine zıt iki ilke arasındaki savaşın ürünüdür; bu savaşta, yaşam ağacı –yani bu iki ilkenin kendi cisimleşmeleri– yok olur. “Ama yıkım ve ölümden evren ve yeni bir yaşam doğar. Bütüncül tanrının ölümünden yeni bir yaratılış ortaya çıkar.”³ En önemli dinsel törenlerde –doğum, erginleme, evlilik, ölüm– bu yaratıcı çarpışma hiç durmadan yinelenir. Aslında, bir *Dayak*’ın gözünde önemli olan her şey örnek modellerin taklit edilmesine ve kozmogoni mitinde anlatılan olayların yinelenmesine dayanır. Hem köy hem de ev evreni temsil eder ve Dünyanın Merkezine konumlandığı varsayılır. Örnek ev *imago mundi*’dir (yani dünyanın imgesi): Suyılanının sırtında yükselir, Mahatala’nın tahta çıktığı

³ Hans Schärer, *Ngaju Religion*, s. 34.

ilk dağı simgeler ve ağaç dalından yapılmış bir şemsiye de dallarında iki kuş olan yaşam ağacını temsil eder.

Evlilik seremonisi boyunca çift mitsel ilk zamana döner. Evlenen çiftin sarıldığı yaşam ağacının bir kopyası bu tür bir dönüşü simgeler. Schärer'in *Dayaklardan öğrendiği* üzere, yaşam ağacına sarılmak onunla bütünleşmek anlamına gelir. "Düğün yaratılışın yeniden canlandırılmasıdır ve yaratılışın yeniden canlandırılması da Yaşam Ağacından ilk insan çiftinin yaratılmasıdır."⁴ Doğum da başlangıç zamanıyla ilişkilidir. Çocuğun doğduğu oda simgesel olarak ilk denizlere konumlanmıştır. Benzer şekilde, genç kızların erginleme törenlerinde kapatıldığı odanın da ilk okyanusta konumlandığı düşünülür. Genç kız yeraltındaki dünyaya (cehennem) iner ve bir süre sonra bir suylanı biçimine bürünür. Sonra yeryüzüne yeni bir kişi olarak döner ve hem toplumsal hem dinsel olarak yeni bir yaşama başlar.⁵ Ölüm de aynı şekilde yeni ve daha dolu bir yaşama geçiş olarak kavranır. Ölen kişi ilkel döneme geri döner, mistik yolculuğu kefeninin biçimi ve süslemelerinde gösterilir. Aslında, kefen bir tekne şeklindedir ve uçlarına suylanı, yaşam ağacı, ilk dağlar, yani kozmik/tanrısal bütünlük resmedilmiştir. Tabiri caizse, ölü insan başlangıçta var olan tanrısal bütünlüğe geri döner.

Belirleyici krizlerde ve erginleme âyinlerinde insan başlangıçtan beri olan dünyanın dramını tekrar sırtlanır. Süreç iki kez tekrarlanır: (1) Başlangıçtaki bütünlüğe dönüş ve (2) kozmogoninin yinelenmesi, yani ilk bütünlüğün bozulması. Aynı süreç kolektif yıllık törenlerde de gerçekleşir. Schärer yılın sonunun bir çağın ve aynı zamanda bir dünyanın sonunu simgelediğine dikkat çeker,⁶ törenlerin de açıkça işaret ettiği gibi, kozmik öncesi zamana, yani suylanında ve yaşam ağacında cisimleşen kutsal bütünlük dönemine bir dönüş söz konusudur. Aslında, bu dönem boyunca "kutsal"ın en mükemmel örneği *helat nyelo* olarak adlandırılır; "yıllar arasındaki zaman" demektir ve yaşam ağacının bir kopyası köye dikilir ve tüm halk ilk (yani kozmogoni ön-

⁴ Agy., s. 85.

⁵ Agy., s. 87.

⁶ Hans Schärer, *Ngaiu Religion*, s. 94 ve devamı.

cesi) zamana geri döner. Kurallar ve yasaklar askıya alınır, çünkü dünya var olmaya son vermiştir. Topluluk yeni bir yaratılışı beklerken Tanrıya iyice yakın yaşamaya başlar, daha doğrusu ilk tanrıyla bütünleşir ve onda yaşar. Yıllar arasındaki zaman aralığının orji niteliği barındırmasının kutsallığını gölgelemesi gerekmez. Schärer'in ifade ettiği gibi, "bize öyle görünse de, düzen bozulmamıştır, sadece başka bir düzen hâkim olmuştur".⁷ Orji tanrısal buyruklara uygun olarak gerçekleşir ve katılanlar kendilerinde tanrının bütünlüğüne yeniden ulaşır ve böylece Tanrıyla bütünleşirler. Gayet iyi bilindiği gibi, hem ilkel hem de tarihsel birçok başka kültürde de düzenli olarak gerçekleştirilen orji *kusursuz* bütünlüğe ulaşma aracı olarak kabul edilmektedir. Bu tür bir bütünlükten yeni bir yaratılış doğacaktır –bu hem *Dayaklar* için hem de Mezopotamyalılar için geçerlidir.

Başlangıç ve Bütünlük

Bu zengin malzemeye ilişkin bu sınırlı özet bile kozmogonisel bir mitin arkaik bir toplumda oynadığı muazzam rolün önemini kavramamız için yeterlidir. Mit *Dayakların* dinsel düşüncesini tüm derinliği ve karmaşıklığıyla gözler önüne serer. Gördüğümüz gibi, bireysel ve kolektif yaşamın kozmolojik bir yapısı vardır: her yaşam bir döngüye sahiptir; örnek aldığı model de dünyanın ebedi yaratılması, yok olması ve yeniden yaratılmasıdır. Bu tür bir anlayış sadece *Dayaklar* ile veya onların gibi bir kültüre sahip toplumlarla sınırlı değildir. Diğer bir deyişle, *Dayak* miti etnografik sınırlarını aşan bir anlamı bize açıklar. Bu mitolojide çarpıcı olan şey, başlangıçtaki ilk bütünlüğe atfedilen önemin büyüklüğüdür. Sanki kutsalın iki boyutu *Dayaklarda* bir takıntı haline gelmiştir: başlangıç ve bütünlük. Bu, onların yaratılışı hafife aldığı anlamına gelmez. *Dayakların* evren ve yaşam anlayışında ne Hindistan'a ne de gnostisizme özgü kötümserlikten eser vardır. Dünya yaşam ağacından, yani bütüncül Tanrıdan geldiğinden beri kutsal olduğu için iyi ve anlamlıdır. Öte yandan, yalnızca başlangıçtaki bütüncül tanrı kusursuzdur. Evren

⁷ Agy., s. 97.

belli aralıklarla yok edilip yeniden yaratılmalıysa, bunun nedeni ilk yaratımın başarılı olmaması değildir; bu döngü gerçekleşmediği takdirde, bolluk ve mutluluk yaratılan dünyadan silinecektir ve onları kalıcı kılmamanın tek yolu da, tam da onları temsil eden yaratımı-önceleyen aşamaya tekrar tekrar dönülmesidir. Gelgelelim, mit yaratılışın zorunluluğunu, yani başlangıçtaki bütünlüğün parçalanması gerekliliğini de işaret eder. Başlangıçtaki kusursuzluğa periyodik olarak yeniden ulaşılmalıdır, ne de olsa bu tür bir kusursuzluk daima geçici bir nitelik taşır. *Dayak* miti yaratılışın –onu mümkün kılan tüm unsurları, yani insan varoluşu, toplum ve kültürü kapsayacak şekilde– kesin olarak sonlandıramayacağını söyler. Diğer bir deyişle, “kutsal bir tarih” gerçekleşmiştir ve periyodik yinelemelerle bu tarihe süreklilik kazandırılmalıdır. Gerçekliği başlangıçta olduğu gibi, adeta ilk tanrısal bütünlükle kaplıymışçasına, tohum olarak dondurmak imkân-sızdır.

Önemli olan, tüm insanlığın tarihinin temelini ve modelini oluşturan “kutsalın tarihine” istisnai bir değer atfedilmesidir. Birçok ilkel mitolojide bu tür bir değer atfedildiğini görsek de, Antik Yakın Doğu ve Asya mitolojileri bu bakımdan özel bir önem taşır. Bir mitolojiyi bütünselliğinde ele alırsak, belirli bir halkın kutsalın tarihine ilişkin düşüncelerini öğrenebiliriz. Her mitoloji birbirini izleyen ardışık ve bağlantılı bir dizi ilk olay sunar, ama her toplum bu masalsı olayları farklı şekillerde yorumlar, bazısını öne çıkarır, bazısını önemsemezler, hattâ tamamen göz ardı ederler. Yaratıcı Tanrının uzaklaşması ve sonunda da *deus otiosus*’a (boş, işlevsiz, uzak Tanrıya) dönüşmesine ilişkin mitinin bağlamını analiz edecek olursak, benzer bir seçimi ve kararı içeren bir süreçle karşılaşırız: İlk yaratıcı olaylar arasından sadece bazıları yüceltilir ve bunlar da kesinlikle insan yaşamı açısından önem taşıyanlarıdır. Dolayısıyla, kutsalın tarihini oluşturan bağlantılı olaylar hiç durmadan hatırlanır ve yüceltilir, oysa önceki evre, yani kutsalın tarihinden önce var olan her şey –öncelikle de yaratıcı Tanrının hükmedici, görkemli ve sağlam mevcudiyeti– sönükleşir. Yukarıdaki Gök-Tanrı hâlâ hatırlanıyorsa, insanı ve dünyayı yarattığı içindir, ama neredeyse bundan başka bir

nedeni de yoktur. Böyle Yüce bir Tanrı yaratılışı gerçekleştirence işini tamamlamış gibi görünür. Kültte neredeyse hiçbir rolü yoktur, ona dair çok az mit vardır, bunlar da çok yavan ve sıradan mitlerdir; Tanrı büsbütün unutulduktan sonra sadece aşırı üzücü durumlarda ve diğer tüm kutsal varlıkların tamamen etkisiz olduğu belli olduğunda yardıma çağrılır.

“Büyük Baba” ve Mitsel Atalar

İlkel mitlere dair söyleyeceklerim özellikle açıklayıcı olacak. İlkel mitler yaşamın ve doğurganlığın tanrısallığına yönelen insanın giderek daha fazla insan biçimine bürünmesini bize göstermekle kalmaz, aynı zamanda ilk insanın kendi usulünce zaten bir tarihi varsaydığını da gösterir. İnsan bu tarihin hem merkezi hem de kurbanıdır. Mitsel atalarının başına gelen şey, ilk insan için mitsel atalardan önce meydana gelen şeyden daha önemlidir. Bu sürece ilişkin sayısız örnek bulabiliriz. Başka yapıtlarımda bu tür mitleri inceledim.⁸ Gene de, yarım asırdan uzun bir süre antropologlar, sosyologlar ve psikologlar arasında incelenmesi bir tür moda haline gelen bir halkın mitsel geleneklerini burada ele almak istiyorum. İnceleyeceğim örnek, Orta Avustralya'nın *Aran-da* kabileleri. Özellikle Durkheim'ın döneminde yazdıkları hareketli tartışmalara yol açmış olan ünlü misyoner Carl Strehlow'un oğlu T. G. H. Strehlow'un⁹ saha araştırmasında derlediği malzemeyi temel alacağım. Bence yaşayan en iyi otoriteyi seçtim, zira *Arandaların* dili T. G. H. Strehlow'un konuştuğu ilk dildi ve *Aranda* kabilelerini otuz yıldan uzun bir süre yoğun bir şekilde inceledi.

⁸ Özellikle bkz. *Myth and Reality*, s. 92 ve devamı.

⁹ Özellikle *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947) kitabı ve yakın tarihli makalesi “Personal Monototemism in a Polytotemic Community”, *Festschrift für Ad. E. Jensen* içinde (Münih, 1964), s. 723-54; ayrıca karşı. La gémellité de l'âme humaine”, *La Tour Saint-Jacques* içinde (Paris, 1957), sayı 11-12, s. 14-23. Ayrıca bkz. Mircea Eliade, “Austrian Religion: An Introduction. Part II”, *History of Religions*, 6 (1967): 208-35, özellikle s. 209 ve devamı.

Arandalara göre, gökyüzü ile yeryüzü her zaman var olmuştur ve her zaman doğaüstü varlıklarla doludur. Gökyüzünde emu kuşu ayaklı önemli bir kahraman yaşar, emu ayaklı karıları ve çocukları vardır: Bu, Büyük Baba'dır (*knaritja*); bir diğer adı da Ebedi Gençlik'tir (*altjira nditia*). Bu doğaüstü varlıkların hepsi çiçekler ve yemişlerle dolu, yemyeşil bir alanda yaşar, bu alan Samanyolu boyunca uzanır. Varlıkların hepsi ebediyen gençtir, Büyük Baba çocukları kadar genç görünür. Hepsi de yıldızlar gibi ölümsüzdür çünkü ölüm evlerine girmemiştir.

Strehlow'a göre, doğaüstü bir varlık olarak emu kuşu ayaklı bu Büyük Baba'nın Güneydoğu Asya'daki belli başlı göksel tanrılarla hiçbir benzerliği yoktur. Gerçekten de, Büyük Baba yeryüzünü yaratmış veya ona bir şekil vermiş değildir; aynı şekilde, bitkileri, hayvanları ve insanı veya totem atalarını da yaratmamıştır; ayrıca, ataların eylemlerini belirlemez veya kontrol etmez. Büyük Baba ve cennetin diğer sakinleri yeryüzünde olan bitenle hiç ilgilenmez. Kötülük yapanların gökteki Büyük Babadan korkmasına gerek yoktur, onların asıl korktukları, totem ataları ve kabilenin önde gelenlerinin vereceği cezadır. Daha sonra göreceğimiz gibi, tüm yaratıcı ve anlamlı eylemleri belirleyen yeryüzünde doğmuş totem atalarıdır. Kısacası, burada, göksel bir tanrının bir *boş tanrıya* dönüşmesine tanık oluruz. Bir sonraki aşama onun tamamen unutulması olacaktır. Bu muhtemelen batı *Aranda* bölgesinin dışında gerçekleşmiştir, Strehlow bu bölgede göksel varlıklara bir inancı rastlamamıştır.

Bununla birlikte, bu işe yaramaz aşkın Büyük Babanın ve Ebedi Gençliğin yüce varlıklar kategorisinde yer tutmasını sağlayan bazı karakteristik özellikler vardır. Öncelikle, ölümsüzdür, gençtir ve kutsal bir varoluşa sahiptir; öyleyse totem kahramanları bakımından ontolojik bir önceliği söz konusudur; gerçekten de totem atalarının yeryüzünün altından ortaya çıkmasından uzun zaman önce de orada göktedir. Son olarak, gökyüzünün dinsel önemi sürekli vurgulanır: Örneğin, cennete çıkarak ölümsüzlüğü kazanan bazı kahramanlara ilişkin mitlerde, gökyüzünü cennete bağlayan ağaçlara veya merdivenlere dayalı mitsel geleneklerde ve özellikle de yaygın *Aranda* inanışlarında ölüm cen-

netle bağlantı koptuğu için var olur. Strehlow yeryüzünü cennete bağlayan merdivenle ilgili gelenekleri hatırlatır ve efsaneye göre mitsel ataların tırmanarak cennete ulaşabildiği dev ağaçların büyüdüğü alanları tarif eder. Birçok arkaik gelenekte, özellikle de cennet ile yeryüzü arasındaki iletişimin kopmasından sonra tanrıların en yukarıdaki cennete çekilerek yeryüzünden uzaklaşmasını ve *boş bir Tanrıya* dönüşmesini anlatan mitlerde benzer inanışlara rastlarız. Tanrıların uzaklaşmasından sonra, onlarla sadece ayrıcalıklı bazı kişiler –kahramanlar, şamanlar, büyücüler– cennete çıkabilir. *Arandalaların* bu mitsel temanın ne kadarına aşına olduğuna dair bir bilgimiz yok. Bununla birlikte, *Arandalar* ile göksel varlıkların birbirlerine karşılıklı kayıtsızlığına rağmen, gökyüzünün dinsel önemi, cennete çıkarak ölümsüzlüğün kazanılmasına dair bir anı aracılığıyla mevcudiyetini korumaya devam eder. Bu mitlerde geri kazanılamayacak şekilde kaybedilmiş bir *ilk durum* nostaljisi saptamamak elde değil.

Ne olursa olsun, göksel Büyük Babanın temsil ettiği ilk evrenin (*primordium*) *Arandalar* için doğrudan hiçbir önemi yoktur. Aksine, *Arandalar* sadece yeryüzünde belli bir anda gerçekleşen şeyle ilgileniyor gibidir. Bu tür olaylar son derece önemlidir; bizim terminolojimizle ifade edecek olursak, dinsel bir değere sahiptirler. Gerçekten de mitsel zamanlarda, “Düş Zamanı”nda meydana gelen olaylar, dünyanın, yaşamın ve toplumun sürekliliğini güvence altına almak için insanın uyması ve yinelemesi gerektiği paradigmatik bir tarihi oluşturmaları anlamında dinseldirler.

Büyük Baba ve ailesi gökte her türlü sorumluluktan muaf, bir nevi cennete özgü bir varoluşa sahip olsa da, yeryüzünde hatırlanamayacak kadar eski bir zamanda bile biçimsiz, yarı embriyonik, kısmen gelişmiş bebekler vardı. Bunlar yetişkin erkeklere ve kadınlara dönüşemediler, ama yaşlanıp ölmediler de. Aslında, yeryüzünde ne yaşam vardı ne de ölüm. Yaşam yeryüzünün üzerinde değil, uyuklayan binlerce doğaüstü varlık biçiminde tamamen yeryüzünün altında sürüyordu. Bu varlıklar da yaratılmamıştı (işin doğrusu, “kendi sonsuzluklarından [*altijirana nam-bakala*] doğmuşlardı”). Sonunda, uykularından uyanır ve yer-

yüzünün yüzeyine çıkarlar. Doğum yerleri yaşamları ve güçleriyle döllenir. Bu doğaüstü varlıklardan biri güneştir ve yerden doğduğunda yeryüzü ışıkla kaplanır.

Bu yeraltı varlıklarının biçimleri birbirinden farklıdır; bazıları hayvan biçiminde bazıları erkek ve kadın biçiminde ortaya çıkar. Bununla birlikte, hepsinin de ortak bir yönü vardır: hayvan biçimliler insanlar gibi hareket eder ve düşünür, insan biçiminde olanlar istediklerinde belirli türde bir hayvan biçimine bürünebilirler. Bu yeraltı varlıkları hep birlikte totem atalarını oluştururlar ve yeryüzünün üzerinde dolaşmaya başlarlar ve yeryüzünün yüzeyini değiştirirler, Orta Avustralya’ya fiziksel özelliklerini verirler. Doğrusunu söylemek gerekirse bu tür işler bir kozmogoni üretir; atalar yeryüzünü yaratmadı ama önceden var olan *ham malzemeye* biçim verdiler. Antropogoni (insan neslinin doğuşu ve gelişimi) de kozmogoniyi yineler. Bazı totem ataları kültür kahramanı rolünü üstlendi; yarı-embriyonik bütünü ikiye böldüler, el ve ayak parmakları arasındaki ağları kopararak, kulaklar, gözler ve bir ağız açarak her bebeğe şekil verdiler. Diğer kültür kahramanları onlara alet yapmayı, ateş yakmayı, yiyecek pişirmeyi öğretti, ayrıca toplumsal ve dinsel kurumları onlara açıkladı.

Bu çalışmanın sonucunda, atalar iyice yorgun düştü ve yere çöküp taş, ağaca ve ritüel nesnelere (*tjurunga*) dönüştü. Nihai dinlenme yerlerini gösteren alanlar, aynen doğum yeri gibi, önemli kutsal merkezler olarak kabul edildi ve aynı isimle adlandırıldılar: *pmara kutata*. Öte yandan, ataların yok olması ilk zamanı sona erdirse bile, nihai son değildi. Yeryüzünün altındaki o ilk uyuklama haline yeniden dönseler de, oradan insanların hareketlerini gözetliyorlardı. Ayrıca, atalar sürekli olarak yeniden doğarlar; Strehlow’un gösterdiği gibi,¹⁰ her bireyin ölümsüz ruhu bir atanın yaşamının bir parçasını temsil eder.

Ataların başıboş dolaştığı bu masalsı devir *Arandalar* için cennet zamanıyla aynıdır. Yeryüzünü sadece farklı hayvanların karşı koymadan kendilerini avlayanlara sunduğu, suların ve meyve-

¹⁰ Karş. “Personal Monototemism in a Poly totemic Community”, s. 730.

lerin bol olduğu yeni oluşmuş bir cennet olarak hayal etmekle kalmazlar, ayrıca bu cennette atalar da düzenlenmiş toplumlar halinde yaşayan bütün insanları engelleyen yasaklardan ve hayal kırıklıklarından özgürleşmiştir.¹¹ Başlangıca ait bu cennet *Arandaların* takıntısı olmaya devam eder. Belli bir anlamda, kısa bir zaman boyunca yaşanan orji ritüelinde tüm kısıtlamalar, yasaklar askıya alınır ve ataların sonsuz mutluluk haline ve özgürlüğüne geçici bir dönüş yaşanır.

Arandaların asıl ilgisini çeken, hem bir tarih hem de bir başlangıç oluşturan yeryüzü cenneti biçimindeki bu tür bir ilk zamandır. Bu mitsel zamanda insan bugünkü şeklini alır, ama bunun nedeni sadece ataların onu biçimlendirmesi ve eğitmesi değildir, aynı zamanda ataların yapmış olduğu şeyleri aynen ve sürekli yinelemesidir. Mitler bu kutsal ve yaratıcı tarihi açıklar. Ayrıca, erginleme töreni aracılığıyla her genç *Aranda* hem *temelde* olanları öğrenir, hem de zaten hep orada var olduğunu, bir şekilde bu şanlı olayların bir parçası olmasına izin verildiğini öğrenir. Erginleme töreni bir hatırlamaya (*anamnesis*) yol açar. Törenin sonunda, ergen kendisine anlatılan mitlerin kahramanının kendisi olduğunu anlar. Ona kutsal ve iyi korunan bir ritüel nesnesi –*tjurunga*– gösterilir ve yaşlı bir adam ona şöyle der: Bu senin bedenin, çünkü bu *tjurunga* atalardan birinin bedenini temsil eder. Ezeli ebedi ata ile onun vücudunda yeniden doğduğu birey arasındaki özdeşliğin bu dramatik açıklanışı Upanişadların *tat tvam asi*'sine ("Sen busun!") benzetilebilir. Bu inanışlar sırf *Arandalara* özgü de değildir. Örneğin, Kuzeydoğu Avustralya'da *Unambal* kabilesinden bir kişi bir *Wondjina* imgesini taş duvara yeniden boyadığında (*Wondjina* Orta Avustralya'nın totem atalarının muadilidir) şöyle der: "Şimdi kendimi yenileyip yeniden doğacağım; kendimi yeniden boyuyorum, böylece yağmur gelebilir."¹²

Yeryüzü ile cennet arasındaki iletişimin vahşice kopması sonucunda ölümün değiştirilemez kesinliğine *Arandaların* verdiği

¹¹ Agy., s. 729. Totem atalarının "Altın Çağı" konusunda ayrıca karşı. *Aranda Traditions*, s. 36 ve devamı.

¹² Bkz. Eliade, "Australian Religions: An Introduction. Part II", s. 227.

karşılık bir ruhgöçü teorisine dayanır; ruhgöçü sayesinde ataların –yani bir bakıma *Arandaların* kendilerinin– sürekli olarak yaşama döndüğü varsayılır. Böylece, iki farklı nostaljinin tekabül ettiği iki tür başlangıç saptanabilir: (1) Gökteki Baba Tanrı’nın ve bugün sıradan insanların sahip olmadığı göksel ölümsüzlüğün temsil ettiği başlangıç (ilk evre). (2) Genel itibariyle yaşamın ve özelde de insan yaşamının yeryüzünde doğduğu ataların masalsı dönemi (ikinci evre). *Arandalar* her şeyden çok bu ikinci başlangıç tipinin temsil ettiği yeryüzü cennetinin özlemini çeker.

İki Başlangıç Tipi

Bu, diğer dinlerde, hattâ en karmaşık olanlarında bile bilinen bir süreçtir. Örneğin kozmogoni, antropogoni ve yeni bir tanrısal düzenin kurulmasıyla birlikte Tiamat’ın’ ilklüğinden ve (Mezopotamya’nın geç dönem tanrılarından) Marduk’un zaferinin temsil ettiği yaratıcı ilk çağa geçişten söz edebiliriz. Başka bir örnekte, *Ouranosların* başlangıcını Zeus’un üstünlüğünün kurulmasına benzetebiliriz veya unutulmaya yüz tutmuş olan Dyaus’tan Varuna’ya geçişi anlatan bir pasaja dikkat çekebiliriz veya bu geçişten sonra Indra, Şiva ve Vişnu’nun üstünlüğünün kurulmasına değinebiliriz. Tüm bu örneklerde, tam anlamıyla bir kozmogoni söz konusu olmasa bile, yeni bir dünyanın yaratılmasının ima edildiği söylenebilir. Fakat insanlık koşuluyla daha dolaysız bir bağlantı içindeymiş gibi görünen yeni bir dinsel dünyanın doğuşu söz konusudur daima.

Varoluşsal bir başlangıcın daha kurgusal bir versiyonuyla ika-me edilmesinin önemi, bu sürecin yaşamda ve insan varoluşunda kutsalın daha radikal bir tezahürünü veya cisimleşmesini temsil etmesine dayanır. Elbette, bu süreç dinler tarihinde bir hayli yaygındır ve Yahudi-Hıristiyan geleneğine büsbütün yabancı değildir. Kutsalın tarihsel insanın dindışı varoluşunda cisimleşmesinin daha yakın tarihli bir örneğini Bonhoeffer’de bulduğumuzu söyleyebiliriz; Amerikan teolojisinin en yakın döneminde de tanrı-öldü teolojisini saptayabiliriz, ama bu gene de *deus otiosus*’un (boş tanrı) farklı, son derece sekülerleşmiş bir versiyonudur.

Dolayısıyla, iki tip başlangıç (veya ilk oluş) saptayabiliriz: (1) Kozmik öncesi, tarihsel olmayan başlangıç ve (2) kozmogonik veya tarihsel bir başlangıç. Aslında, kozmogonik mit kutsalın tarihini başlatır; Yahudi-Hıristiyan anlamda olmasa da, tarihsel bir mittir, zira kozmogonik mit bir örnek model oluşturur ve bu haliyle, eşit zaman aralıklarıyla yinelenir. Ayrıca iki tür dinsel nostalji saptayabiliriz: (1) Yaratılıştan önce var olan başlangıcın bütünselliğiyle yeniden bütünleşme özlemi (*Dayaklara özgü dinsel nostalji*) ve (2) Yaratılıştan hemen sonra başlayan başlangıca tekrar kavuşma özlemi (*Arandalara özgü nostalji*). İkinci durumda nostalji kabilenin *kutsallık tarihine* yönelik bir özlemdir. *Kutsalın tarihine* ilişkin —çoğu geleneksel toplumda hâlâ yaşayan— mitler Yahudi-Hıristiyan tarih fikrinin rekabet ettiği mitlerdir.

* Mezopotamya dininde ilk okyanus tanrıçası. (ç.n.)

VI.

CENNET VE ÜTOPYA: MİTSEL COĞRAFYA VE ESKATOLOJİ*

Mesihçilik “Modası”

Geçtiğimiz on yılda muhtelif binyılcılara ve farklı ütopya biçimlerine dair çalışmaların sayısı epey arttı. Üstelik bu sadece —en bilinenleri “kargo kültü” olan— ilkel mesihçiliğe ve kehanete dayalı akımlara ilişkin çalışmalar için de geçerli değil; içinde bulunduğumuz çağın başlangıcından itibaren Rönesans ve Reformasyon’a kadar Yahudi-Hıristiyan kökenli mesihçiliğe dair araştırmalar ve coğrafi keşifler ve sömürgeleştirmenin, öncelikle de iki Amerika’nın sömürgeleştirilmesinin dinsel içerimlerini konu alan çalışmalar için de aynısı söylenebilir. Bir de, yakın dönem-

* Bu bölüm, *Utopia and Utopian Thought*, yay. haz. Frank E. Manuel (Boston: Houghton Mifflin Co., 1966), s. 260-80’de yer almış bir makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur. Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi Dergisi *Daedalus*’un izniyle yeniden yayımlanmıştır.

İlk versiyonun başlığı “Paradis et Utopie: Géographie Mythique et Eschatologie”ydi ve *Vom Sinn der Utopie*, *Eranos Jahrbuch* 1963 içinde yayımlandı (Zürich: Rhein-Verlag, 1964).

de senteze yönelik muhtelif girişimlere dayalı yayınlara rastlanmaktadır. Bunlarda tarihçiler, sosyologlar ve felsefeciler farklı ütopya ve binyılcılık biçimlerini birbirine benzetmeye ve nihai bir sentez anlayışıyla ifade etmeye çalışıyorlar.

Burada yakın tarihli bu muazzam kaynakçanın bir dökümünü sunmayacağım. Muhtelif sentez çabalarının birkaçını anmamız yeterli: Norman Cohn'un binyıl arayışına ilişkin yapıtı, Lanternari, Guariglia, ve Mühlmann'ın ilkel binyılcılığa ilişkin incelemeleri, Alphonse Dupront'un haçlıların ruhuna dair araştırması ve bazı Amerikalı bilim insanlarının sömürgeleştirmenin eskatolojik içerimlerine dair monografileri.¹

Batılı bilim insanlarının binyılcı akımlara ve ütopyalarla ilgilenmesi önemlidir; hattâ bu ilginin çağdaş Batı düşüncesinin karakteristik özelliklerinden birini oluşturduğu bile söylenebilir. Çeşitli nedenleri vardır. Öncelikle sömürgeleşme döneminin son dönemlerinde "ilkel" toplumları mahveden mesih kültleri etrafında yoğunlaşan bir merak söz konusudur. Daha sonra, kehanet akımlarının Ortaçağ Avrupası'nda taşıdığı öneme, özellikle de Gioacchino da Fiore ve Gioacchinocular'ın Alpler'in ötesinde Avrupa'daki etkisine dair yakın tarihli araştırmalar vardır. Son olarak, Amerika'nın sömürgeleştirilmesine dair incelikli analizler vardır; daha sonra göreceğimiz üzere, Yeni Dünya'nın keşfedilmesi ve sömürgeleştirilmesi eskatolojinin damgasını taşır.

Bu tür araştırmalara girilmesi ve bu tür sorunların ortaya konulması çağdaş Batılı insanın manevi durumu hakkında bize

¹ Karş. Nonnan Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2. basım (New York, 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milano, 1960); Guglielmo Guariglia, *Propheetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem* (Horn, 1959); Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlin, 1961). Ayrıca karş. Sylvia L. Thrupp, yay. haz., *Millenial Dreams in Action* (Lahey, 1962); Alphonse Dupront, "Croisades et eschatologie", *Umanesimo e Esoterismo* içinde, yay. haz. Enrico Castelli (Padova, 1960), s. 175-98. Amerika'nın sömürgeleşmesinin eskatolojik içerimleri için bkz. H. Richard Niebuhr, Charles L. Sanford ve George H. Williams'ın yukarıda zikrettiğim çalışmaları.

çok şey söyleyen bir düşünce yönelimini gösterir. Tartışmamıza başlamadan önce, belirlenimci tarih açıklamalarının tersine bugün dinsel unsurun öneminin, özellikle de işi çılgınlık noktasına vardırıan gerilimli akımların –en başta da kehanete dayalı, eskatolojik ve binyılcı hareketlerin– öneminin farkında olduğumuzu belirtelim. Bununla birlikte, bence daha da önemli bir şey var: Batı dünyasının, yani ABD’nin ve Latin Amerika uluslarının kökenlerine yönelik yakın tarihli ilgi, bu kıtanın entelektüelleri arasında geçmişe dönüp kendi tarihlerinin başlangıcını, “mutlak kökenlerini” bulma arzusunu açığa vuruyor. Kişinin köklerine dönme, bir başlangıca, bir ilk duruma ulaşma arzusu aynı zamanda bir yeniden başlama arzusunu, Amerika ulusunun atalarının bulmak için Atlantik’i aştığı yeryüzü cennetine duyulan bir nostaljiyi de işaret eder. (Gerçekten de, adında Amerika’ların sömürgeleşmesinden çok “cennet” sözcüğü geçen kitapların sayısı hiçbir zaman bundan daha fazla olmamıştı. Yakın dönemde yayımlanan çalışmalar arasında şunlara dikkat çekebiliriz: Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* [Cennete Genel Bakış: Brezilya’nın Sömürgeleştirilmesinde Cennet’in Önemi, Rio de Janeiro, 1959]; Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise* [Cenneti Arayış, 1961]; George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought* [Hristiyan Düşüncesinde Bakir Doğa ve Cennet’in Önemi, 1962] –bu kitabın alt başlığı şöyledir: “Cennet Bahçesi ve Sina Çölü’nden Amerikan Sınırına.”)

Tüm bunlar, Atlantik ötesindeki yeni ulusların dinsel kökenlerini, dolayısıyla başlangıç tarihini ortaya çıkartma arzusunu açığa vurur. Fakat bu fenomenin önemi çok daha karmaşıktır. Tıpkı sanat alanındaki en son deneylerde hem tarihin çoktan yıprattığı tüm ifade araçlarını yıkma arzusunu hem de sanatsal deneyime *en baştan* başlama umudunu saptayabileceğimiz gibi, bu fenomende de hem eski değerleri ve yapıları yenileme arzusunu hem de köklü bir *yenilenme* umudunu saptayabiliriz.

Konumuza, Cennet ve Ütopyaya dönelim; bununla ilgili iki örnek vereceğim. Öncelikle, öncülerin Kuzey Amerika’yı sömürgeleştirmesindeki dünyanın sonu ve cennet unsurlarına, “Cen-

net Amerika”nın ilerlemeci bir şekilde dönüştürülmesine ve bu dönüşümün yol açtığı sonsuz ilerleme mitine, Amerikan iyimserliğine ve gençlik ve yenilik kültürüne dikkat çekeceğim. İkinci olarak da, Güney Amerika’nın keşfi döneminde Atlantik Okyanusu’nun ötesinde bir cennet arayışına kalkışan bir Brezilya kabilesi olan *Tupi-Guaranis*leri ele alacağım –üstelik bazı grupların bugün bile bu arayışı sürdürdüğünü belirteyim.

Yeryüzü Cennetlerini Arayış

Kristof Kolomb’un Yeryüzü Cenneti’ne yaklaştığından hiçbir kuşkusu yoktu. Paria Körfezi’nde gördüğü tatlı su akıntılarının Cennet Bahçesi’nin dört nehri olduğuna inanıyordu. Kolomb’a göre, Yeryüzü Cenneti’ni aramak bir kuruntu değildi. Büyük denizci bu coğrafi keşfe (dünyanın sonu ile ilintili) eskatolojik bir önem atfediyordu. Yeni Dünya, İncil’i yaymaya açık yeni bir kıtadan daha fazlasını temsil ediyordu. Bu kıtanın keşfinin gerçekten de eskatolojik bir içeriği vardı.

Aslında, Kristof Kolomb İncil’in tüm dünyaya yayılacağı kehanetinin –pek de uzak olmayan– dünyanın sonundan önce gerçekleşmesi gerektiğine ikna edilmişti. Kolomb *Kehanetler Kitabı*’nda yeni kıtanın fethi, kâfirlerin dine döndürülmesi ve Decal’in yok edilmesinin bu olayı, yani dünyanın sonunu öncelediğini teyit eder. Hem tarihsel hem de kozmik bir olay olan bu büyük dramda önemli bir rol üstlenir. Prens John’a şöyle haykırır: “İşaya’nın ağzından söyledikten sonra Yuhanna’nın Kıyamet’inde dile getirerek Tanrı beni yeni cennetin ve yeni dünyanın elçisi yaptı; Cenneti nerede bulacağımı bana gösterdi.”²

Batı Avrupa’yı tamamen sallayan ve dönüştüren okyanus ötesi seferler ve coğrafi keşifler tam da bu Mesih ve kıyamet atmosferinde gerçekleşti. Tüm Avrupa’da insanlar dünyanın çok yakında yenileneceğine inanıyordu, gerçi bu yenilenmenin nedenleri ve gerekçeleri farklıydı ve ekseriyetle de çelişkiliydi, orası başka.

² Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise* (Urbana, III., 1961), s. 40.

İki Amerika'nın sömürgeleştirilmesi bir kıyamet işaretiyle başladı: İnsanlar Hristiyan dünyasının yenileme zamanının geldiğine inanıyordu ve gerçek yenilenme de Yeryüzü Cenneti'ne dönmek olacaktı ya da en azından yeniden kutsal bir tarihin başlaması, İncil'de anlatılan mucizevi olayların yinelenmesi olacaktı. Bu nedenle, dönemin vaazları, hatıratları ve yazışmaları kadar edebiyatı da cennet, kıyamet ve dünyanın sonuna dokundurularla doludur. Örneğin, İngilizlerin gözünde Amerika'nın sömürgeleştirilmesi Reformasyon'un çıkışıyla başlamış olan kutsal bir tarihin sürdürülmesi ve tamamlanmasından başka bir şey değildir. Gerçekten de, öncülerin Batı'ya ilerlemesiyle, bilgeliğin ve gerçek dinin Doğu'dan Batı'ya doğru muzaffer yürüyüşü devam etti. Protestan teologlar bir süredir zaten Batı'yı tinsel ve ahlâki ilerlemeyle özdeşleştirme eğilimindeydi. Bazı teologlar İbrahim'in Ahit Sandığı'nı İngilizceye aktarmıştı. Anglikan teolog William Crashaw şöyle yazıyordu: "İsrail'in Tanrısı... İngiltere'nin Tanrısıdır." 1583'te Sir Humphrey Gilbert İngiltere "engin ve güzel topraklara" sahip olacaksa, bunun hiç kuşkusuz Doğu'da doğan Tanrı'nın sözünün, yani dinin Batı'ya doğru ilerlemesi sayesinde olacağını ileri sürüyordu ve şunu da ekliyordu "ilerleme muhtemelen burada [Batı'da] son bulacak".

Güneş Simgeciliği

Bu, dönemin İngiliz edebiyatında sık rastlanan bir temadır. Teolog Thomas Burnet *Archaeologiae*'de (1692) şöyle der: "Eğitim tıpkı güneş gibi, Doğu'dan yola çıkar, sonra Batı'ya yönelir ve orada ışığını uzun süre korur." Piskopos Berkeley olarak da bilinen George Berkeley'in ünlü şiiri şu dizelerle başlar: "İmparatorluğun yolu Batı'ya doğrudur..." Berkeley burada İngiltere'nin tinsel rolünü yüceltmek için bir güneş analogisi kullanmıştır.³

Esasen Berkeley iki yüzyıllık bir Avrupa geleneğini uyguluyordu. Gerçekten de Mısır hermetizmi ve güneş simgeciği,

³ Bkz. Sanford'un alıntılacağı metinler, *agy.*, s. 52 ve devamı. Ayrıca bkz. George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought* (New York, 1962), s. 65 ve devamı.

Marsilio Ficino ve İtalyan hümanistleri tarafından diriltilmiş ve Kopernik ile Galileo'nun keşiflerinden sonra olağanüstü bir moda haline gelmişti –bu keşifler yüzyıllar boyunca güneşin ve güneş merkezliliğin zaferini aydınlattı. Yakın tarihli araştırmalar Rönesans astronomisinde ve kozmografisinde gizlenmiş veya kılık değiştirmiş olan dinsel işaretleri ve anlamları açığa çıkartmıştır. Kopernik ve Galileo'nun çağdaşları için, güneş merkezlilik (heliosentrizm) bilimsel bir teori olmanın çok ötesindeydi: güneş simgeciliğinin Ortaçağ'daki zaferini işaret ediyordu; yani hermetik geleneğin –Musa, Orpheus, Zerdüş, Pythagoras ve Platon'u önceleyen başlangıç kabul edilen ve kutsal sayılan Hermetik geleneğin– geri kafalı Ortaçağ Kilisesinden intikamının alınmasını temsil ediyordu.

Rönesans'ta güneş simgeciliği burada ele alamayacağımız kadar karmaşık bir temadır, ama gene de Yeni Dünya'nın sömürgeleştirilmesinin dinsel anlamını yücelten yazarların güneş analogilerine verilen önemi anlayabilmemiz için kısaca değinmemiz gerekiyor. Amerika'daki ilk İngiliz sömürgeciler kendilerinin tüm Avrupa için gerçek Reformasyonun bir örneği olarak “Dağa bir Şehir” kurmak için Tanrı tarafından seçildiklerine inanıyorlardı. Güneş'in Vahşi Batı'ya doğru ilerlediği rotayı izlediler; olağanüstü bir şekilde dinin ve kültürün Doğu'dan Batı'ya doğru geleneksel ilerleyişini devam ettiriyorlardı. Amerika'nın Reformasyona dek Avrupalılardan gizlenmiş olmasını Takdiri İlahinin bir işareti sayıyorlardı. İlk öncüler ahlâki yeniden doğuşun ve evrensel kurtuluşun son dramının kendileriyle başlayacağından emindi, çünkü güneşin ilerlediği yoldan geçerek Batı'nın cennet bahçelerine son drama ilerliyorlardı. Anglikan şair George Herbert *Church Militant* şiirinde şöyle der:

*Din topraklarımızda merakla bekliyor
Amerika kıyısına geçeceği âni.*⁴

Bu “Amerika kıyısı” gördüğümüz ve sürekli vurgulayacağımız gibi, cennete özgü niteliklerle doludur. Ulrich Hugwald'ın ke-

⁴ Aktaran Sanford, *Quest for Paradise*, s. 53.

hanetine göre Amerika'nın keşfini takiben insanlar "İsa'ya, Doğa'ya, Cennet'e" dönecektir.

ABD diğer tüm modern uluslardan daha çok bir Yeryüzü Cenneti arayışındaki Protestan Reformasyonu'nun ürünüydü (ve bu arayışın sonunda Yeryüzü Cenneti bulunduğu Kilişenin reformu da tamamlanmış olacaktı).⁵ Reformasyon ve Yeryüzü Cenneti'nin geri alınması arasındaki ilişki Heinrich Bullinger'den Charles Dumoulin'e dek pek çok yazarı etkilemiştir. Bu teologlara göre, Reformasyon insanların cennete özgü sonsuz mutluluğa kavuşacağı altın çağın gelişini hızlandırıyordu. Binyılcı temanın, Amerika'nın sömürgeleştirilmesinden ve Cromwell'in devriminden hemen önce popülerliğinin zirvesine çıkması önemlidir. Sömürgelerdeki en popüler dinsel öğretinin, İsa'nın İkinci Geleceği yer olarak yeryüzünün tüm ulusları arasında Amerika'nın seçilmiş olduğunu söylemesi ve temelde tinsel bir mahiyette olsa da mükemmelliğin dış göstergesi olarak yeryüzünün cennete dönüştürülmesinin binyıla eşlik edeceğini belirtmesi hiç de şaşırtıcı değildir. 1685'ten 1701'e dek Harvard Üniversitesi'nin Rektörlüğünü yapmış olan ünlü Püriten Increase Mather şöyle der: "İsa'nın Krallığı tüm dünyayı kapladığında Yeryüzü başlangıçtaki Cennet haline geri dönecek."⁶

Amerikan Cenneti

Bazı öncüler Amerika'nın muhtelif bölgelerinde Cennet'i çoktan bulmuşlardı. 1614'te New England kıyı şeridi boyunca ilerleyen John Smith burayı Cennet'e benzetmişti: "Cennet (gökyüzü) ve yeryüzü insanın yerleşmesi için bundan daha iyi bir yer sunmadı... Tanrı yarattı, bize nasip oldu." George Alsop Maryland'i "Yeryüzü Cenneti"ne benzeyen tek yer olarak tanımlar: Ağaçları, bitkileri, meyveleri, çiçekleriyle "Âdem halimizin, Başlangı-

⁵ Agy., s. 74. Ayrıca bkz. Williams, *Wilderness and Paradise*, s. 99 ve devamı; H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York, 1937).

⁶ Increase Mather, *Discourse on Prayer*, aktaran Sanford, *Quest for Paradise* içinde, s. 82-83.

cın Hiyeroglifi” âdeta. Bir diğer yazar da, Filistin (Kutsal Diyar) ile aynı enlemde bulunan Georgia’yı “geleceğin Cenneti” olarak tanımlar: “Sevdiği bir Halkın Emeğini kutsamak için Tanrı’nın seçtiği vaat edilmiş *Canaan* (Filistin).” Edward Johnson’a göre, “Tanrı’nın yeni bir Cennet ve yeni bir Yeryüzü yaratacağı” yer Massachusetts’ti. Benzer şekilde, Bostonlu Püriten John Cotton, Massachusetts’e gitmek için İngiltere’den yelken açmaya hazırlananlara seslenerek, “Âdem’e ve onun soyundan gelenlere Cennet’te verilen ayrıcalık” sayesinde şimdi Cennet ayrıcalığının onlara bahşedildiğini söylüyordu.⁷

Ama bu, öncülerin binyılcı deneyimlerinin sadece tek bir boyutunu yansıtır. Birçok yeni göçmen için Yeni Dünya şeytani varlıkların musallat olduğu ıssız bir yeri temsil ediyordu. Gene de bu onların Yeni Dünya’yı eskatolojik olarak yüceltmesine engel olmadı, zira onlara vaazlarda telkin edilen şey, çektikleri sefaletlerin ve sıkıntıların onlara vaat edilmiş olan Yeryüzü Cenneti’ne ulaşmadan önceki ahlâki ve tinsel bir sınav olduğuydu.⁸ Öncüler kendilerini İsrail kavminin Kızıl Deniz’i geçtikten sonraki durumuna benzetiyordu, onların gözünde İngiltere ve Avrupa’da içinde bulundukları koşullar bir bakıma Mısır’daki esaret gibiydi. Çölde, ıssız topraklardaki korkutucu sınav sonucunda *Canaan*’a (Filistin) ulaşacaklardı. Cotton Mather’in dediği gibi “Vaat edilen Topraklara giderken geçtiğimiz çöl, bu vahşi arazi tepemizde uçuşan korkunç iblislerle kaplı.”⁹

Daha sonra yeni bir fikir doğdu; Yeni Kudüs (New Jerusalem) kısmen çalışarak üretilecekti. Jonathan Edwards (1703-58) çalışarak Yeni İngiltere’nin (New England) bir tür “Yeryüzü Cenneti”ne dönüştürüleceğine inanıyordu. Öncülerin binyılcılığının giderek ilerleme fikrine dönüştüğünü görürüz. Birinci aşamada Yeni Dünya’da kendilerini sunan dünyevi olanaklar ile cennet arasında bir ilişki kuruldu. Bir sonraki aşamada, “Son Günleri”

⁷ Aktarılan metinler *agy.* içinde, s. 83-85.

⁸ Karş. Williams, *Wilderness and Paradise*, s. 101 ve devamı, s. 108 ve devamı.

⁹ Sanford, *Quest for Paradise*, s. 87. Ayrıca karşı. Williams, *Wilderness and Paradise*, s. 108.

öncelediği varsayılan sefalet ve çöküşün göz ardı edilmesiyle ve sonunda da ilerlemeci ve kesintisiz bir düzelme fikrine ulaşılmasıyla eskatolojik gerilim giderildi.¹⁰

Amerikan ilerleme fikrinin belirginleşmesinden önce öncülerin binyılcılığı kimi dönüşümler geçirdi. Püriten eskatolojinin ilk önemli krizi Avrupalı güçlerin sömürge üzerindeki hâkimiyet mücadelesi nedeniyle yaşanmıştı. Roma ve Katolik uluslar, Cennet'in geleceğini yıkacak olan Deccal ile özdeşleştiriliyordu.

Belirli bir dönemde İngiliz sömürge edebiyatına tek bir tema hâkimdi: İsa'nın parıltılı zaferine duyulan umudu yıkmakla tehdit eden Deccal'in Amerika'yı istila etmesi. John Winthrop'a göre, New England'ın ilk görevi "Cizvitlerin bu bölgede kurmakta olduğu Deccal krallığına karşı bir siper inşa etmektir." Diğer yazarlar da Yeni Dünya'nın Katolikler gelmeden önce gerçek bir Cennet olduğunu söylüyordu.

Açıkçası, Avrupalı güçlerin Atlantik ötesindeki imparatorluğu ele geçirme mücadelesi büyük ölçüde ekonomik bir rekabete dayanıyordu, ama neredeyse Maniheizt bir eskatolojiyle alevleniyordu: sanki her şey İyi ile Kötü arasındaki savaşa indirgenmiş gibiydi. Sömürge yazarları Fransızların ve İspanyolların "yeni Babil esareti" veya "Mısır köleliği" olarak İngiliz sömürgeleri için yarattığı tehlikeden söz ediyordu. Fransızlar ve İspanyollar tirandı, Deccal'in köleleriydi. Katolik Avrupa, Yeni Dünya Cenneti'ne karşıt günahkâr bir dünya, bir Cehennem olarak sunuluyordu. Öncülerin ıssız Amerika "çölündeki" sınavlarının asıl amacı insanı pagan Eski Dünya'nın şehvani günahlarından kurtarmaktı.¹¹

Hristiyanlığın Başlangıcına Dönüş

İyi ve Kötü arasındaki çatışma, sömürgecilerin gözünde, Protestanlık ile Katoliklik arasındaki mücadelede somut bir biçime büründüğü sürece İngiltere saldırılardan muaf oldu. Gelgelelim 1640'tan sonra sömürgeciler ile anavatan (İngiltere) arasında

¹⁰ Sanford, *Quest for Paradise*, s. 86.

¹¹ Agy., s. 89 ve devamı.

gerilimler baş göstermeye başladı. Sömürgelerdeki insanlardan bir kısmı daha mükemmeliyetçi bir tutum benimseyerek İngiltere'deki Reformasyonun mükemmellikten uzak, kusurlu yönleri olduğuna inanıyordu. En kötüsü de, İngiltere'nin dinsel pratikleri Deccal'in işi gibi görülüyordu. Sömürgelerin kıyamet imgeleminde İngiltere Roma'nın yerine geçmişti. Bu ikamenin dolaysız bir sonucu da sömürgecilerin –seçilmiş halk olarak– vatanlarından uzaktaki misyonlarını sadece geleneksel dinsel aktivitenin sürdürülmesi olarak görmekten çıkıp, tamamen yeni bir şey olarak değerlendirmeye başlaması oldu. Avrupa Cehenneminden uzakta yeniden doğma umudu taşıyan sömürgeciler Tarihin son aşamasını başlatmak üzere olduklarını düşünüyorlardı. 1647'de yerlilere gönderilen havari John Eliot "New England'da [Yeni İngiltere]... İncil'in Gündoğumu olmasa da Şafağını"¹² ilan etti.

Bu tür bir dil Avrupa geçmişiyile büyük bir kopuşu işaret eder. Bu kopuşun Amerikan Devrimi ve Bağımsızlık'tan uzun süre önce çoktan tamamlandığını belirtmek gerekir. 1646'da New England "İngiltere'nin sömürgesi veya ortağı" olmayıp, bağımsız bir devlet olduğunu ilan etti. Bu *özerklik farkındalığının* (prise de conscience) nedenleri öncelikle dinseldir. Cotton Mather New England'da Hristiyanlığın ilk günlerine döneceğini umuyordu. "Özetle" diye yazmıştı, "ilk çağ Altın Çağ'dı; bu çağa dönüş bir insanı Protestan yapacak, hattâ diyebilirim ki bir Püriten yapacak". Hristiyanlığın Altın Çağı'na dönüş dünyanın şekil değiştirmesine yol açacaktı. Increase Mather da İlk Kilise'nin restorasyonunun yeryüzünü bir cennete dönüştüreceğini ilan ediyordu.¹³

Öncülerin İlk Kiliseye dönüş aracılığıyla binyıla hazırlanmasına bağlı olarak İngiltere ve Avrupa geçmişiyile kopuş hızlandı. Püritenler için, büyük Hristiyan erdemi sadelik, basitlikti. Diğer taraftan zekâ, kültür, eğitim, adabı muaşeret, lüks Şeytanın işiydi. John Cotton şöyle yazıyordu: "Ne kadar kültürlü ve zekiysen, Şeytanın emrine girmeye o kadar yakınsındır." Öncü-

¹² Karş. agy., s. 96 ve devamı.

¹³ Aktarılan metinler agy. içinde, s. 104.

lerin ve Sınır misyonerlerinin üstünlük kompleksi çoktan biçimlenmekteydi. Yeryüzüne Cenneti geri vereceğine inanılan İlk Hıristiyanlığa bu dönüş aynı zamanda hem Cizvitlerin alimliğine bir küçümseme hem de kültürlü, şık, sofistike, güç ve otoriteye alışkın İngiliz aristokrasisine yönelik bir eleştiri içeriyordu. Kılık kıyafette ölçsüzlük veya lüks tipik bir “centilmen” günahı haline gelmişti. Nathanael Ward *Simple Cobbler of Aggawam*’da (1647) sömürgecilerin sade yaşamı ve ahlâki üstünlüğü ile İngiltere’nin yozlaşmış yaşam tarzını karşılaştırır ve bu zıtlıktan İlk Kilise’nin cennete özgü durumuna doğru bir ilerlemenin kanıtlarını çıkarır.¹⁴

Sömürgeciler kendi kıyafetleri ve kültürleri daha düşük görünse de İngilizler karşısında ahlâki bir üstünlüğe sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Charles L. Sanford’a göre, Amerikalıların –dış politikada olduğu kadar “Amerikan yaşam tarzını” tüm dünyaya yayma çabalarının coşkusunda da tezahür eden– üstünlük kompleksinin kökenini Sınır misyonerlerinin faaliyetlerinde aramak gerekir.¹⁵ Sınır’a dair kapsamlı bir dinsel simgecilik gelişti ve bu simgecilik 19. yüzyıla dek öncülerin eskatolojisini sürdürdü. Uçsuz bucaksız ormanlar, engin ovalar, kırsal yaşamın verdiği sonsuz mutluluk hissi şehrin günahları ve kötülüklerine tezat oluşturunuyordu. Böylece yeni bir fikir gelişti: Amerikan cenneti Avrupa şehirlerinden gelen şeytani güçlerle doluyordu. Aristokrasi, lüks ve kültür eleştirisinin yerini artık şehir hayatının ve şehrin eleştirisi almıştı. Halkın dinî duygularını harekete geçirmeye yönelik büyük “uyanışçı” akımlar önce Sınır’da başlayıp sonra şehirlere ulaştı. Şehirlerde bile “uyanışçılık” yoksullardan ziyade zenginler ve eğitilmiş insanlar arasında daha popülerdi. Temel kanı, şehirdeki kötülüklerin, özellikle Avrupa kökenli aristokraside yaygın olan alkol ve lüks düşkünlüğünün dinin çöküşüne yol açacağıydı. Açıkçası, Cehennem “Avrupa işiydi”¹⁶ ve uzun süre de öyle kaldı.

¹⁴ Agy., s. 105 ve devamı.

¹⁵ Agy., s. 93 ve devamı.

¹⁶ Agy., s. 109 ve devamı.

“Amerikan Yaşam Tarzının” Dinsel Kökenleri

Zaten dikkat çektiğimiz gibi, eskatolojik binyılcılık ve Yeryüzü Cenneti beklentisi sonunda köklü bir sekülerleşmeye maruz kaldı. İlerleme miti ile yenilik ve gençlik kültü bu gelişimin en çarpıcı sonuçlarından. Öte yandan, en güçlü sekülerleşmiş biçiminde bile atalardan esinlenen eskatolojik umutlar ve dinsel coşkunun izleri saptanabilir. Kısacası, hem ilk sömürgeciler hem de sonradan gelen Avrupalı göçmenler için Amerika yeniden doğabilecekleri, yani yeni bir hayata başlayabilecekleri bir ülkeydi. Bugün bile Amerikalıları büyüleyen “yenilik” dinsel dayanakları olan bir arzu. İnsan “yenilikte” bir “Rönesans”, bir “yeniden doğuş” bulur; yeni bir yaşam bulur.

New England, New York, New Haven –bu şehir isimlerinin hepsi de sırf geride bırakılan anavatana duyulan özlemin bir ifadesi değildir, her şeyden önce bu topraklarda ve bu yeni şehirlerde hayatın yeni boyutlar kazanacağına duyulan umudun bir dışavurumudur. Elbette sadece hayatın da değil: yeryüzü cenneti olarak kabul edilen bu yeni kıtada her şeyin daha büyük, daha güzel, daha güçlü olması beklenir. Cennetin Bahçesine benzediği söylenen New England’da kekliklerin uçamayacak kadar büyük olduğu, hindilerin kuzu büyüklüğünde olduğu düşünülüyordu.¹⁷ Gene dinsel bir kökeni olan bu Amerikan büyüklük takıntısı en açık fikirli insanlarda daha da fazla vardır.

Yeniden yeni bir hayata doğma umuduna –ve sadece daha iyi değil daha mutluluk verici bir gelecek beklentisine– Amerikan gençlik kültüründe de rastlanabilir. Charles L. Sanford’a göre, endüstrileşme devrinden beri Amerikalılar kaybettikleri masumiyetlerini çocuklarında daha fazla aramaya yönelmiştir. Aynı yazar, yeni şeylerin yüceltilmesinin (ki bu Uzak Batı’ya ulaşana dek öncülleri terk etmemiştir) otorite karşısında bireyciliği güçlendirmenin yanısıra geleneğe ve tarihe karşı Amerikan saygısızlığını pekiştirdiğine de inanır.¹⁸

¹⁷ Aktarılan metinler *agy.* içinde, s. 111.

¹⁸ Karş. *agy.*, s. 112 ve devamı.

Öncülerin binyılcılığa dayalı eskatolojilerinin geçirdiği değişime ilişkin değerlendirmelerimi burada noktalıyorum. Okyanusun ötesindeki Yeryüzü Cenneti arayışında ilk kâşiflerin kurtuluş tarihi açısından önemli bir rol oynadıklarının bilincinde olduğunu gördük. Amerika'nın önce Yeryüzü Cenneti ile özdeşleştirilmesini, sonra da Püritenlerin Avrupa'da başarısızlıkla sonuçlanmış olan Reformasyonu tamamlayacakları yer olarak seçilmesini ele aldık. Son olarak da göçmenlerin Avrupa Cehenneminden kaçarak yeniden doğma umuduyla Yeni Dünya'ya geldiklerine inandıklarını gördük. Bu bağlamda, modern Amerika'nın mesih umutlarının, yeryüzü cennetini bulma olasılığına duyulan güvenin, gençliğe, aklın ve ruhun basitliğine duyulan inancın ürünü olduğunu gördük.

Analizimizi derinleştirip, Amerikalı seçkinlerin ülkenin sanayileşmesine inatla direnmesi ve tarımın erdemlerini yüceltmesinin de aynı şekilde Yeryüzü Cenneti özlemiyle açıklanabileceğini görebiliriz. Şehirleşme ve sanayileşme her yerde zafer kazandığında bile, öncülerin en beğendiği imgeler ve klişeler önemlerini korumuştur. Şehirleşme ve sanayileşmenin ille de (Avrupa'da olduğu gibi) kötülüğe, yoksulluğa ve ahlâki çöküşe yol açması gerekmediğini kanıtlamak için fabrika sahipleri hayır işlerine ağırlık verdi; kiliseler, okullar, hastaneler yaptırdı. Ne pahasına olursa olsun, bilim, teknoloji ve sanayinin bırakın tinsel ve dinsel değerleri tehdit etmeyi, onları zafere ulaştırmayı garantilediğinin açıklığa kavuşturulması gerekiyordu. 1842'de yayımlanan bir kitap, *The Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery* (Tüm İnsanların Gidebileceği Cennet, Doğanın ve Makinelerin Gücü) başlığını taşıyordu. Metropollerini terk edip, titizlikle cenneti andıran peyzajlarla donatılmış lüks ve huzurlu banliyölere sığınmaya yönelik çağdaş eğilimde Cennet özlemini, ataların "Doğa"yı tekrar bulma arzusunu saptamak mümkündür.

Ama burada Amerikan binyılcı idealinin geçirdiği dönüşümlerin analizine girişmemiz gerekmiyor. Aynen diğer yazarların yaptığı gibi, burada tek bir noktayı vurgulamamız gerekir: Eskatolojik misyon, özellikle de ilk Hıristiyanlığın kusursuzluğu-

na ulaşarak yeryüzü Cennetinin bulunması öyle kolay unutulamaz. Bugün hem sıradan bir Amerikalı'nın davranışlarının hem de ABD'nin politik ve kültürel ideolojisinin hâlâ Yeryüzü Cennetine yeniden kavuşma olarak adlandırılabilir Püriten tutumu yansıtor olması muhtemeldir.

Amerikalı Yazarların Âdem Nostaljisi

Tarihsel geçmişe karşı ayaklanma olarak adlandırabileceğimiz oluşumda da benzer bir eskatoloji saptayabiliriz –19. yüzyılın neredeyse tamamına yakın bir bölümünde bütün önemli yazarlar bu ayaklanmayı fazlasıyla dile getirmiştir. Cennetle ilintili – en azından Yahudi-Hıristiyan kökenli– unsurlar bu dönemde az çok bastırılmıştır, ama gene de yeni bir başlangıç, “Âdem’e özgü” bir masumiyet, tarihi önceleyen bir sonsuz mutluluk ve bereket özlemini ve bunların yüceltimini görürüz. *The American Adam* (Amerikalı Âdem 1955) isimli kitabında R. W. B. Lewis konuya ışık tutan çok sayıda alıntıyı bir araya getirir. Nathaniel Hawthorne 1844'te yazdığı fantastik kitabı *Earth's Holocaust*'ta kozmik bir yangının kadim aristokrat ailelerin armalarını, krallık asalarını ve giysilerini, eski kurumların diğer simgelerini ve nihayetinde de Avrupa edebiyatı ve felsefesinin tüm eserlerini yakıp yok edişini anlatır. Âyinin lideri şöyle der: “Artık ölü insanların düşüncelerinin ağırlığından kurtulma zamanı geldi.”¹⁹ *The House of the Seven Gables*'ta (1850) karakterlerden biri, Holgrave şöyle bağırır: “Bu Geçmişten asla, ama asla kurtulamayacak mıyız? Şimdinin üzerine bir devin ölü bedeni gibi çöküyor!” Şikâyetini sürdürür: “Ölmüş kişilerin kitaplarını okuyoruz! Ölmüş kişilerin şakalarına gülüyoruz ve ölmüş insanların acısına ağlıyoruz!” Hawthorne, Holgrave'ın ağzından üzüntüsünü dile getirir: “Gösterişli kamusal yapıların –başkentlerimiz, parlamento

¹⁹ Aktaran R. W. B. Lewis, *The American Adam* (Cicago, 1955), s. 14. 1789 kadar erken bir tarihte, Paris'ten yazılmış bir mektupta, Thomas Jefferson resmî bir şekilde şunu ileri sürüyordu: “Yeryüzünün kullanım hakkı yaşama (canlı olana) aittir, ölünün yeryüzü üzerinde ne bir etkisi ne de bir hakkı vardır”, *agy.*, s. 16.

binalarımız, mahkeme binalarımız, belediye binalarımız ve kiliselerimizin—taş, tuğla gibi kalıcı malzemeden inşa edilmiş olması ne acı. Keşke yirmi yılda bir yıkılıp yenilenecek malzemeden yapılsalardı, böylece insanlar da bunların simgelediği kurumları gözden geçirip düzeltebilirlerdi.” (Lewis, *Amerikalı Âdem*, s. 18-19).

Thoreau’da da tarihsel geçmişin benzer bir öfkeyle reddedilişine tanık oluruz. Geçmişle bağlantılı bütün nesneler, değerler ve simgeler yakılmalıdır. Thoreau şöyle der: “Bugün İngiltere’ye baktığımda, uzun süre evinde sakladığı, atmaya yakmaya kıyamadığı bir sürü gereksiz şeyle dolu büyük bir valiz taşıyan yaşlı bir centilmen görüyorum” (agy., s. 21-22). Lewis Amerikalı Âdem imgesinin ne kadar kalıcı olduğunu, Amerika’da insanlığın tarihi silbaştan değiştirmek için benzersiz bir fırsata sahip olduğu inancının ne kadar yaygın olduğunu gösterir.

Âdem nostaljisi dönemin birçok yazarında farklı bir kisveye bürünerek varlığını korur. Thoreau “Âdem”inkine benzer bir yaşamın ne anlama gelebileceğini hayran olunası bir dille anlatır. Göldeki sabah banyosunu “dinsel bir uygulama ve yaptığı en iyi şeylerden biri” olarak yorumlar (agy., s. 22). Ona göre, bu bir yeniden doğuş âyinine. Thoreau’nun çocuk sevgisi de “Âdem’e özgü” bir nitelik taşır: “Her çocuk dünyaya yeniden başlar” der, belki de insanlığın en büyük keşfini yaptığının farkında olmaksızın.

Bu tür bir “Âdem” ve başlangıç özlemi, tarihe direnen ve yaşamın ve bedeninin “kutsallığını” yücelten “arkaik” tipte bir düşünce yapısını yansıtır. Kendisini “Âdem ilahileri söyleyen biri” olarak tanımlayan Whitman, bedeninin kokusunun “duadan daha hoş” olduğunu ve başının “kiliselerden, İncil’lerden ve öğretilerden daha kapsamlı” olduğunu söyler (agy., s. 43). Lewis bir anlamda neredeyse kendinden geçmişçesine yapılan açıklamalarda haklı olarak bir “Âdem narsisizmi” bulur: “Bir şeye diğerlerinden daha fazla tapıyorsam, bu kendi bedenimin bir uzantısı olurdu” ya da “Kutsalım ben, hem içim hem dışım kutsal, dokunduğum her şeyi kutsal-

laştırıyorum.” –Tantra ağıtlarını çağrıştıran esrik açıklamalar. Lewis, Whitman’da aşırı paradigmatik bir motif saptar: geçmiş bir ölüdür, bir cesettir –ama “Whitman’a göre, geçmiş öyle etkili bir şekilde yok olmuştur ki tüm pratik amaçlar da hepten unutulmuştur” (agy., s. 44). Whitman ve çağdaşlarına göre, insanın yeni bir topluma yeniden doğacağına dair genel bir umut hâkimdir; Lewis bunu şöyle dile getirir: “Neslimiz Amerika’da taze bir başlangıç için tükendi” (agy., s. 45). Whitman mutlak başlangıca, ilk olana olan çağdaş takıntıyı güçlü ve büyüleyici bir dille ifade eder. “Okyanusun kıyısında yürürken Homeros’u ezberden okumaktan” hoşlanırdı, (agy., s. 44) çünkü Homeros başlangıca aitti; tarihin bir ürünü değildi –Avrupa şiirini kurmuştu.

Bu yeni cennet mitine tepki gösterilmesi kaçınılmazdı. William ve Henry James’in babası yaşlı Henry James “Havva’nın ilk ve en büyük hizmeti Adem’in Cennet’ten kovulmasını sağlamaktı” demekten çekinmiyordu (agy., s. 58). Diğer bir deyişle, insan ancak Cennet’i kaybettikten sonra kendisi olmaya başladı: yani insan varoluşuna yaratıcı bir şekilde anlam ve değer kazandıran geliştirilebilir kültüre, yaşama ve dünyaya açık olmaya başladı. Gelgelelim, Amerikan cenneti ve Âdem özleminin mitolojik unsurlardan arındırılmasının tarihi bizi tartışma konumuzdan uzaklaştırır.

Kaybedilmiş Cenneti Arayan *Guarani*ler

1912’de Brezilyalı etnolog Curt Nimuendaju São Paulo yakınlarında sahil şeridinde bir grup *Guarani* yerlisiyle karşılaştı; *Guarani*ler Kaybedilmiş Cennet’i bulmak için buraya gelip durmuşlardı.

Bedenlerinin sürekli hareket ederek hafifleyeceği ve böylece Doğu’da çocuklarını bekleyen “Büyük Ana”nın gökteki evine uçabileceği umuduyla günler boyu yorulmak nedir bilmeden dans etmeyi sürdürüyorlardı. Hayal kırıklığına uğramış olsalar da inançlarını yitirmemişlerdi; Avrupalıların giysilerini giydikleri ve Avrupalıların yiyeceklerini yedikleri için göklerdeki maceraya

çıkamayacak kadar ağırlaşmış hissetmelerine rağmen, Cenneti bulma umuduyla buraya gelmişlerdi.²⁰

Nimuendaju'nun tanık olduğu bu Kaybedilmiş Cennet arayışı *Guarani*lerin yüzyıllardır sürdürdüğü bir dizi göçün en yakın tarihli örneğiydi. "Aziz Vatan'ı" bulmaya yönelik ilk girişimin kökleri 1515 yılına kadar uzanır.²¹ Bununla birlikte, ilk büyük göç *Tupinamba* kabilesinin 1539 ile 1549 yılları arasında gerçekleştirdiği "Büyük Ata"nın ülkesine göçtür. Alfred Métraux, Pernambuco bölgesinden yola çıkan bu yerlilerin Peru'ya ulaşmasını şöyle anlatır:

Peru'da İspanyol istilacılarla karşılaştılar. Bu yerliler "Ölüm-süzlük ve Ebedi İstirahat Ülkesi"ni bulmak için tüm Güney Amerika kıtasını en geniş kısmından aşmış gelmişti. İspanyollara göre, altınla dolu yarı hayalî şehirler hakkında tuhaf öyküler anlatıyorlardı; muhtemelen kendi kişisel rüyalarıyla da süsledikleri bu öyküler İspanyolların hayal gücünü tetikledi ve Eldorado fatihi olarak bilinen Pedro de Ursua'nın talihsiz yolculuğuna çıkmasına yol açtı. İspanyollar ve yerliler aynı hayalin peşine düşmüştü, ama bir farkla, yerliler ebedi mutluluk peşindeyken İspanyollar büyük acılar pahasına da olsa geçici mutluluk sağlayacak bir araç kazanma derdindeydi.²²

Nimuendaju *Guarani* kabilelerinin "Kötülük Olmayan Topraklar" arayışına çıktıkları bu masalsı yolculuklarına ilişkin çok zengin bir belgeleme yaptı. Onun izinden giden Alfred Métraux ve Egon Schaden daha ayrıntılı bilgiler toplayarak işi tamamladılar.²³ Bu

²⁰ Alfred Métraux, "Les Messies de L'Amérique du Sud", *Archives de Sociologie des Religions*, 4 (1957): 108-12. Metin göndermesi için bkz. s. 151.

²¹ Egon Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", *Staden-Jahrbuch*, 3 (São Paulo, 1955): 151-62. Metin göndermesi için bkz. s. 151.

²² Alfred Métraux, "Les Messies", s. 109.

²³ Curt Nimuendaju, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 284-403; Alfred Métraux, "Migrations historiques des Tupi-Guaranis", *Journal de la Société des Améri-*

kolektif Cennet arayışı dört yüzyıldan uzun sürdü. Hiç kuşkusuz Yeni Dünya'nın en ilginç dinsel fenomenleri arasında sınıflandırılabilir. Gerçekten de Nimuendaju 1912'de açıkladığı göçler bugün bile devam eder, ama Doğu'daki Cennet'i arayanlar artık sadece tek bir Guarani kabilesi, *Mbüálardır*; diğerleri artık Cennet'in yeryüzünün ve gökyüzünün en üst bölgesinin merkezinde bulunduğu inanıyor.²⁴

Cennet'in farklı lokasyonları ve topografyaları meselesine daha sonra tekrar döneceğiz. Şimdi, bütün *Tupi-Guarani* kabilelerinin dininin tek bir karakteristik özelliğine bakalım: Şamanların ve kâhinlerin oynadığı önemli role. Belli düşlere ve hayallere göre *Kötülük Olmayan Toprakları* bulma yolculuğunu başlatan ve bunlara kılavuzluk eden onlardı. Cennet arayışı fikriyle yanıp tutuşmayan kabilelerde bile şamanlar düşlerini ve kendinden geçiş anlarını, sanrılarını anlatırken bazı tipik cennet imgeleri kullanılarak halkı galeyana getirmede başarılı olmuşlardı. 16. yüzyılda bir Cizvit, *Tupinambalar* hakkında şöyle yazar:

canistes, n. s. 19 (1927): 1-45; Alfred Métraux, "The Guarani", *Amerikan Etnoloji Dairesi Bülteni*, 143: *Handbook of South American Indians*, :3 (1948): 69-94; Alfred Métraux, "The Tupinamba", *Agy.*, s. 95-133; Alfred Métraux, *Religions et magies d'Amérique du Sud* (Paris, 1967), s. 11-41; Egon Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer" (Karş. note 21); Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, University of São Paulo, Faculty of Philosophy, Sciences, and Letters, Bulletin Sayı 188 (São Paulo, 1954), s. 185-204; Egon Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", *XXXth International Congress of Americanists* (Cambridge, 1952), s. 179-86. Ayrıca karşı. Maria Isaura Pereira de Queiroz, "L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens", *Archives de Sociologie des Religions*, 5 (1958): 3-30; Wolfgang H. Lindig, "Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apocuva-Guarani", Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* içinde (Berlin, 1961), s. 19-40; Rene Ribeiro, "Brazilian Messianic Movements", *Millennial Dreams* içinde, yay. haz. Thrupp, s. 55-69.

²⁴ Schaden, "Der Paradiesmythos", s. 152 ve *Aspectos fundamentais*, s. 186.

Şamanlar yerlileri çalışmamaya, tarlalara gitmemeye ikna ederler ve onlara ürünlerin kendi başlarına yetişeceği sözü-nü verirler, yani yiyecekler kıt olmak şöyle dursun, sepetle-rinden dolup taşacaktır ve kürekler toprağı kendi kendileri-ne havalandıracak, oklar avları ve düşmanları kendi başları-na vuracak, öldürecektir. Tahminlerine göre yaşlılar yeniden gençleşecektir.²⁵

Burada Altın Çağ'a dayalı bir cennet sendromunun izlerini sap-tayabiliriz. Altın Çağ'ın gelişini hızlandırmak için Yerliler tüm dindışı faaliyetlere son verir ve gece gündüz dans ederler, bu kâ-hinlerin onlara yapmalarını söylediğı şeydir. Daha sonra göre-ceğimiz gibi, dans etmek kendinden geçme veya transa ulaşma-nın ya da en azından tanrısallığa yaklaşmanın en etkili yoludur.

Tupi-Guaraniler şamanların düşleri aracılığıyla doğaüstü varlıklardan vahiy almaya diğer arkaik halklardan daha fazla me-yillidir. *Tupi-Guaraniler* Cennet'e ulaşmak için gerekli olan bil-gileri zamanında edinebilmek için doğaüstü dünyayla sürekli te-mas halinde olmaya komşu kabilelere kıyasla çok daha fazla çaba harcarlar. Peki, bu dinsel hassasiyet nereden gelir? Bu Cennet takıntısının altında ne yatar? Tanrısai mesajı zamanında alama-yacak veya doğru anlayamayacak olmaktan ve bu yüzden yak-laşmakta olan kozmik felakette yok olma tehlikesinden duyulan korkunun kaynağı nedir?

Dünyanın Sonu

Bu soruların yanıtını mitlerde bulabiliriz. Tüm *Guarani* kabilele-rinin mitolojisi Brezilya'da hâlâ etkindir; bir yangın veya tufanın daha eski bir dünyayı yok ettiğine dair bir gelenek vardır –bu ge-lenek aynı zamanda çok yakında tekrar bir kıyamet gerçekleş-eceğı temasını barındırır. Ama *Guarani* kabilelerinden *Tupilerde* yaklaşan bir felaket temasına pek rastlanmaz.²⁶ Bunu bir Hıristi-yan etkisine bağlayabilir miyiz? Buna gerek yok. Zira benzer fi-

²⁵ Aktaran Métraux, "Les Messies", s. 108.

²⁶ Schaden, *Aspectos fundamentais*, s. 187. Gelecekte bir kıyamet ger-çekleşeceği inancı *Txiriguanolarda* (Métraux) saptanabilir; *Munduruku*

kirlere pek çok arkaik toplumda rastlarız. Daha da önemlisi, bazı durumlarda kozmik bir felaketin geçmişte gerçekleşip gerçekleşmediğini veya gelecekte de yaşanıp yaşanmayacağını söylemek zordur; çünkü ilgili dillerin gramerinde geçmiş ile gelecek arasında bir ayırım yoktur.²⁷ Son olarak, bir *Tukuma* mitine bakalım. Bu mite göre, gelecekte yaşanacak felaketi, uygarlaşmış kahraman Dyol gerçekleştirecektir. Dyol, Beyaz Hristiyanlarla temasın sonucunda kabile geleneklerini değiştirmekle suçlanır. Bu inancı kısmen *Guaraniler*inkine benzetebiliriz. Beyazların kültürel etkisinden dolayı dünyanın sonunun yaklaşmakta olduğunu söyleyen bir mitin Hristiyan kökenli olduğunu anlamak zordur.

Ne olursa olsun, farklı *Guarani* kabileleri dünyanın sonunu aynı şekilde tahayyül etmez. *Mbüá*slar çok yakında kozmik boyutta bir tufanın veya yangının veya bir karanlığın yeryüzünü kaplayıp yok edeceğine inanırlar. *Nandevalara* göreyse, kıyamete yeryüzünün patlaması yol açacaktır; onlara göre dünya bir tekerlek veya yuvarlak bir levha biçimindedir. Son olarak, *Kaiová*ların inancısında da, dünyanın sonuna canavarlar –yanan oklarla avlanan maymunlar ve uçan atlar– neden olacaktır.²⁸ Cennet tasviri ve arayışının yaklaşan kıyamet korkusuyla doğrudan doğruya bağlantılı olması önemlidir. Göçler kıyametten önce *Kötülük Bulunmayan Topraklara* ulaşma arzusu ve umuduyla başlamıştır. Muhtelif *Guarani* kabilelerinin Cennet’e verdiği isimler bile “Cennet”in evrensel yıkımdan kaçılabilir tek güvenli yer olduğunu gösterir. *Nandevalar* Cennet’e “insanın saklanabileceği yer” anlamına gelen *yvy-nomimyré* adını verir; yani felakette sığınılabilir yerdir. Cennet’e verilen diğer bir isim de *yvy-mará-ey*’dir: “*Kötülük Bulunmayan Topraklar*” ya da sadece *yvy*, yani “Sema”. Cennet insanın korku duymayacağı yer-

(R. P. Albert Kruse, *Anthropos* [1951], s. 922); *Tukuna* (Nimuendaju, *The Tukuna* [Berkeley ve Los Angeles, 1952], s. 137-39).

²⁷ Karş. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963), s. 55 ve devamı.

²⁸ Schaden, *Aspectos fundamentais*, s. 187; “Der Paradiesmythos”, s. 152-53 (Karş. n. 21); XXXth *International Congress of Americanists*, s. 180 (karş. n. 23).

dir –ve orada yaşayanların açlık, hastalık, ölüm nedir bilmediği yerdir.²⁹

Kısaca Cennet'in yapısına ve cennete ulaşma araçlarına tekrar döneceğiz. Ama önce *Guaranilere* göre, kaçınılmaz olarak dünyanın sonunu getiren nedenlere bakmalıyız. Hristiyanlığın ve Yahudiliğin paylaştığı yaygın inanışın aksine, *Guaraniler* için dünyanın sonu insanlığın günahlarının sonucu gerçekleşmeyecektir. Zira *Guaranilere* göre, bizatihi yeryüzü kadar insanlık da huzur içinde yaşamak ister. Alman kökenli Brezilyalı etnolog Nimuendaju, *Apapocuvaların* dünyanın yok olmasına dair fikirlerinin kendisinin “yerli kötümserliği” olarak adlandırdığı durumun ürünü olduğuna inanır.³⁰ Bilgi kaynağı olan yerlilerden biri ona şöyle demiştir: “Bugün yeryüzü yaşlı, neslimiz artık çoğalmayacak. Tekrar ölümü göreceğiz, her yeri karanlık kaplayacak, yarasalar başımıza üşüşecek, yeryüzünde kalan herkes onun sonuna tanık olacak.”³¹ Bu, kozmik tükenmişlik, evrensel yok oluş fikridir. Nimuendaju da bir şamanın kendinden geçmeye dayalı deneyimlerinden söz eder: Yüce Tanrı Nanderuvuvu'nun önünde kendinden geçtiği bir anda şaman, Yeryüzü'nün Tanrıya varlıkları yok etme yakarışını işitmiştir. “Yediğim ölümler karnımı tıka basa doyurdu. İzin ver artık dinleneyim Tanrım. Denizler de kendilerine dinginlik bahşetmesi için Yaratıcıya yakardı ve ağaçlar da... tüm Doğamız yakardı.”³²

Böylesine çarpıcı bir kozmik tükenmişlik ve nihai istirahat özleminin ifadesine etnografya literatüründe nadiren rastlanır. Nimuendaju'nun 1912'de karşılaştığı Yerliler üç, dört yüzyıl boyunca Cennet arayışıyla sürekli dans etmek dışında başka hiçbir şey yapmadan geçirdikleri hayatın ardından kendilerini tükenmiş ve bitkin hissediyorlardı. Nimuendaju dünyanın sonu fikrinin yerli bir fikir olduğuna inanır ve potansiyel Hristiyan etkisini ihtimalini reddeder. *Guaranilerin* kötümserliğini Portekiz fetihinin sonuçlarından birisi –özellikle de köle avcılarının yaydığı

²⁹ Schaden, *Aspectos fundamentais*, s. 189.

³⁰ Nimuendaju, “Die Sagen”, s. 335.

³¹ Agy., s. 339.

³² Agy., s. 335.

terörün sonucu— olarak görür. Bazı bilim insanları bir süre önce Nimuendaju’nun yorumunu sorgulamaya başladı.³³ Aslında, Nimuendaju’nun “Yerli kötümserliği” olarak adlandırdığı şeyin ilkel halklar arasındaki yaygın bir inanıştan kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorguladılar; bu yaygın inanış şu şekilde özetlenebilir: Dünya sadece var olduğu için bozulmaktadır ve düzenli aralıklarla yenilenmesi gerekir, yani yeniden yaratılmalıdır; dolayısıyla yeni bir yaratımın gerçekleşebilmesi için dünya kaçınılmaz olarak son bulmalıdır.³⁴

Portekizlilerin gelip topraklarını fethetmesinden ve Hristiyanlığı yaymaya başlamasından önce *Apapocuva-Guaraniler* de benzer bir inanışa sahip olması muhtemeldir. Topraklarını fethedenlerin yarattığı sarsıntı, sefil ve acı veren bir dünyadan kaçma arzusunu daha da şiddetlendirmiştir —ama bu arzuyu yaratan unsur, Portekiz fethinin yarattığı şok değildir. Diğer birçok arkaik toplum gibi, *Guaraniler* de saf, taze, zengin ve kutsanmış bir evrende yaşamayı ister. Aradıkları Cennet başlangıçtaki güzelliğini ve şatafatını koruyan dünyadır. “Kötülük Olmayan Topraklar” ya da Nande’nin Evi (“Büyük Anamız”) burada yeryüzündedir: Okyanusun öbür tarafında, yeryüzünün merkezindedir. Ulaşması zordur, ama bu dünyadadır. Her ne kadar, bir noktaya kadar doğaüstü görünse de —zira örneğin ölümsüzlük gibi cennete özgü boyutlar içerir— Kötülük-Olmayan-Topraklar, Öbür dünyaya ait değildir. Görünmez olduğu bile söylenemez; sadece çok iyi gizlenmiştir. Oraya bir ruh veya bir tin olarak değil —daha doğrusu sırf ruh veya tin olarak değil— etten, kemikten canlı bir insan olarak ulaşırsınız. Cennet arayışının yol açtığı kolektif yolculukların amacı tam da buydu: Dünyanın yok olmasından önce Kötülük Olmayan Topraklar’a ulaşmak, Cennet’e yerleşmek ve tükenmiş, kendini yeniden üretemeyen evren kıyametle yok olmayı beklerken sonsuz mutlulukta bir varoluş sürmek.

³³ Örneğin bkz. Lindig, “Wanderungen der Tupi-Guarani”, s. 37.

³⁴ Karş. Eliade, *Myth and Reality*, s. 54 ve devamı.

Kötülük Olmayan Topraklar

Guaranilerin Cenneti bu nedenledir ki hem gerçek hem de şekil değiştirmiş bir dünyadır; bu dünyada yaşam aynı bildik modelle göre sürer, ama Zaman'ın ve Tarih'in dışındadır, bu dünyada sefalet ve hastalık, günah veya haksızlık, yaşlanmak yoktur. Bu Cennet “tinsel” bir alan değildir: Bazı kabilelerin inancına göre, bugün sadece ölümden sonra bir “tin” olarak oraya gidilebiliyor olsa da, eski zamanlarda insanlar oraya somut olarak ulaşabiliyordu. Dolayısıyla, Cennet'in çelişkili bir niteliği vardır: Bir taraftan bu dünyanın zıddını temsil eder –saflık, özgürlük, sonsuz mutluluk, ölümsüzlük vb; diğer taraftan somuttur, yani “tinsel” değildir ve bu dünyadadır, çünkü coğrafi bir gerçekliği ve kimliği vardır. Diğer bir deyişle, *Tupi-Guarani* yerlileri için Cennet Yaratıcı'nın yaratmayı tamamladığı “başlangıç” anındaki kusursuz ve saf hali temsil eder; şimdiki kabilelerin ataları orada tanrılar ve kahramanlarla birlikte yaşamaktaydı. Gerçekten de özgün Cennet miti sadece okyanusun ortasındaki, ölümün olmadığı ve bir ip veya sarmaşıkla veya benzeri bir araçla ulaşılan Kutsanmış bir Ada'dan söz eder. (İp, sarmaşık, merdiven gibi imgelerin bir varlık tarzından diğerine geçişi –profan, dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişi– simgelemek için ne kadar sık kullanıldığını bir kez daha vurgulayalım.) Başlangıçta, kişi tanrılarla tinsel bütünlük içinde yaşayabilmek için ölümsüzlük kazanma amacıyla masalsı bir ada arıyordu; yakında gerçekleşmesi beklenen kıyametten kaçıp sığınacağı bir yer arayışında değildi.³⁵ Cennet mitinin kıyamete dayalı dönüşümü daha sonra gerçekleşti, bu belki de Cizvit etkisinin³⁶ bir sonucuydu ya da basitçe *Guaraniler*, tıpkı diğer birçok ilkel halk gibi, dünyanın çok yaşlandığı ve yıkılıp yeniden yaratılması gerektiği sonucuna ulaştıkları için böyle oldu.

Guaranilerin temel din anlayışı *aguydjé* sözcüğüyle özetlene-

³⁵ Schaden, *Aspectos fundamentais*, s. 188.

³⁶ En yakın tarihli yayınlarında (“Der Paradiesmythos”, s. 153 ve XXXth *International Congress of Americanists*, s. 181) Egon Schaden cennet mitinin geçirdiği kıyamete dayalı dönüşümlerin büyük bir olasılıkla Cizvit etkisine bağlı olduğu tahmininde bulunur.

bilir –kişinin cennete somut, bedensel olarak ulaşabileceği inancı da bu anlayıştan türemiştir. Bu sözcüğü “yüce mutluluk”, “mükemmeliyet” ve “zafer” olarak tercüme edebiliriz. *Guarani*-ler için *aguydjé* bütün insanlar için nihai hedefi ve amacı oluşturur. *Aguydjé*’ye ulaşmak, doğaüstü bir dünyada cennete özgü sonsuz mutluluğu somut olarak tanımak anlamına gelir. Ama bu doğaüstü dünyaya ölümden önce ulaşılabilir ve geleneksel ahlâki ve dinsel kurallara uyması koşuluyla kabilenin her üyesi bunu başarabilir.

Schaden’in yakın tarihli çalışmaları sayesinde, artık muhtelif *Guarani* halklarının Cennet tasvirine dair çok daha ayrıntılı bilgi sahibiyiz.³⁷ Dolayısıyla, örneğin *Nandevaların* iki farklı anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliyoruz: Birincisi uzun zaman önce göçlere başlayan ve Kötülük-Olmayan-Topraklar’a ulaşamayan *Nandevalara* özgü bir anlayış; diğeri ise bu tür yolculuklara çıkmayan *Nandevalara* özgü anlayış. Cenneti arayan ama bulamayan ve on yıl kadar önce kıyıya vardıklarında yolculuklarını tamamlayanlar artık Cennet’in okyanusun öbür tarafında olduğuna inanmıyor. Onu zirveye konumlandırıyor ve ölümden önce ulaşamayacağına inanıyorlar.

Okyanusa doğru bu tür yolculuklara çıkmayan diğer *Nandevala* halkları ise, dünyanın bir yangınla yok olacağına fakat bu felaketin dünyanın sonu anlamına gelmediğine inanıyorlar. Onlar için de sığınacakları yer Cennet, okyanusun ortasında Kutsanmış bir Ada olduğunu varsayıyorlar. Belli ritüelleri, özellikle dans etme ve şarkı söylemeyi yerine getirmeleri koşuluyla, insanlar Ada’ya etten kemikten canlı olarak, yani ölmeden önce ulaşabilir. Gene de, yolu bilmek gerekir –ve bu bugün neredeyse tamamen kaybedilmiş bir bilgidir. Eski zamanlarda insanlar, medenileştiren kahraman Nanderykey’e güvendiğinden Ada’ya giden yolu bulabiliyordu: Nanderykey gelip Ada’ya gidebilmeleri için insanlara rehberlik ediyordu. Bugünse Cennet’e sadece ölümden sonra “ruh” gidebilir.

³⁷ Schaden, *Aspectos fundamentais*, s. 189 ve devamı, “Der Paradies-mythos”, s. 154 ve devamı (karş. dipnot 21).

Bir şamanın (*nanderu*) Egon Schaden'e verdiği bilgiye göre, cennetsi Ada "yeryüzünden çok gökyüzüne benzer". Tam ortasında büyük bir göl vardır, gölün tam ortasında da yüksek bir çarmıh vardır. (Çarmıh muhtemelen Hristiyan etkisini temsil eder –ama Ada ve göl yerli mitolojiye aittir.) Adada meyve boldur, orada yaşayanların çalışması gerekmez, tüm vakitlerini dans etmeye ayırırlar. Asla ölmezler. Ada bir ölümler diyarı değildir. Ölümlerin ruhları da buraya gelir ama kalmaz; yolculuklarına devam ederler. Eski zamanlarda Ada'ya ulaşmak kolaydı. Schaden'in topladıklarıyla uyumlu başka bir bilgiye göre, inananların önünde deniz çekiliyor ve inananların geçebilmesi için bir köprü oluşuyormuş. Ada'da hiç kimse ölmüyormuş. Burası gerçekten de "kutsal bir toprakmış".³⁸

Kötülük Olmayan Topraklar arayışını bugün bile sürdüren yegâne *Guarani* halkı olan *Mbüá*ların Cennet tasviri daha da ilginçtir. Tüm *Guarani* halkları arasında Cennet mitinin en önemli yer tuttuğu halk *Mbüá*lardır. O kadar önemlidir ki *Mbüá*lar kendilerini Cizvit misyonerlerin etkisine tamamen kapatmıştır.³⁹ *Mbüá*ların Cenneti gelecekteki bir kıyamete karşı güvenli bir sığınak değildir. Meyvelerle ve oyunla dolu, insanların yeryüzündeki varoluşlarını sürdürdüğü masalsi bir bahçedir. Sadece geleneksel buyruklara uygun dürüst ve dindar bir yaşam sürenler Cennet'e gidebilir.

Tanrılara Giden "Yol"

Bundan yirmi, otuz yıl önce hâlâ Atlantik'e doğru arayış yolculuğuna çıkan üçüncü *Guarani* topluluğu *Kaiová*ların bir özgünlüğü vardır: Kriz dönemlerinde Cennet'in önemi artar. Böyle dönemlerde *Kaiová* halkı dünyanın yıkımını hızlandırmak ve Kötülük Olmayan Topraklar'a giden yola dair bir vahiy alabilmek için gece, gündüz hiç durmadan dans eder. Dans, vahiy, Cennet'e giden yol –bu üç dinsel gerçeklik birbirine bağlıdır; ayrıca, sadece *Kaiová*lar için değil, tüm *Guarani* kabileleri için karakter-

³⁸ Schaden, *Aspectos fundamentais*, s. 192.

³⁹ Agy., s. 195.

ristiktir. “Yol” imgesi ve miti –yani bu dünyadan kutsal dünyaya geçiş– çok önemli bir rol oynar. Şaman “yol”un uzmanıdır: Büyük yolculuklarında kabileye rehberlik edecek doğaüstü talimatları alan şamandır. *Nandevaların* kabile mitinde İlk Ezeli Ana İkiz Çocuklarının Babasını aramaya gittiğinde bizzat aynı yoldan geçmiştir. Dua sırasında veya ölümden sonra, semavi bölgelere geçince ruh aynı gizemli ve paradoksal “yolu” izler, çünkü bu yol hem doğal hem de doğaüstüdür.

Egon Schaden bu saygın “yolun” izini sürmek istediğinde *Kaioválar* şamanın gökteki cennete yaptığı sık yolculuklarda izlediği yolu tarif ederler.⁴⁰ Bütün *Guarani* halkları kendilerine *tapédja*, yani “hacılar veya yolcular” der. Gece danslarına dualarla eşlik edilir; tüm bunlar tanrılara götüren “yollar”dır. Schaden’in bilgi kaynaklarından birisi “Yol olmadan kişi istediği yere gidemez”⁴¹ diyerek onunla kabilenin bir sırrını paylaşmıştır. Dolayısıyla *Kaioválar*a göre, dünyanın tanrılarına giden “yol” dinsel yaşamı simgeler. İnsan tanrılarla iletişim kurup yazgısına ulaşabilmek için bir “yol”a ihtiyaç duyar. Bu “yol” arayışı sadece kriz dönemlerinde kıyametle ilgili unsurlarla dolar. Böyle zamanlarda gece gündüz dans etmeyi sürdürerek Cennet’e giden “yolu” acilen bulmaya çalışırlar. Çılgınca dans ederler çünkü dünyanın sonu gelmek üzeredir ve sadece Cennet’e ulaşırlarsa kurtulabilirler. Bu denli dramatik olmayan diğer zamanlarda da “yol” *Guaranilerin* yaşamında merkezî bir rol oynamaya devam eder. Bir *Guarani* sadece tanrılara giden yolu bulup bu yolu izlerse yeryüzündeki görevini tamamlayabileceğine inanır.

***Guarani* Mesihçiliğinin Özgünlüğü**

Guarani mesihçiliğine ilişkin sunuşumuzu daha genel bir gözlemle noktalayalım. İlk etapta, Kuzey Amerika kabilelerinin kehanet akımlarının aksine *Guarani* mesihçiliğinin Avrupalı fatihlerin yarattığı kültürel şokun ve toplumsal yapıların düzensizli-

⁴⁰ Agy., s. 199.

⁴¹ Agy.

ğinin bir sonucu olmadığını belirtmeliyim.⁴² Kötülük Olmayan Topraklar miti ve arayışı daha Portekizliler ve ilk Hristiyan misyonerler gelmeden çok önce bile *Tupi-Guaranilerde* mevcuttu. Fetihçilerle temas Cennet arayışını ateşledi ve bu arayışa çok yakında gerçekleşmesi beklenen kozmik bir felaketten ümitsizce kaçışa dayalı bir aciliyet hissi ve trajik –hattâ bir kötümser– bir boyut kazandırdı. Ama bu durum, iki yüzyıl boyunca periyodik olarak kehanet ve mesih hareketleriyle sarsıntı yaşayan Kuzey Amerika yerlileri için söz konusu olduğu gibi bir kültürel etkileşim krizine dayanmaz. *Guarani* toplumu ve kültürü ne düzensizdir ne de melezdir.

Genelde kehanet ve mesih hareketlerinin anlaşılması bakımından bu hiç de önemsiz bir olgu değildir. Mesih hareketlerinin doğuşu ve yayılmasının tarihsel, toplumsal ve ekonomik bağlamının önemi haklı olarak çokça vurgulandı. İnsanlar özellikle büyük kriz dönemlerinde dünyanın sonunu, kozmik bir yenilenmeyi veya Altın Çağ'ı beklerler; aşırı sefaletin, özgürlüğü kaybedecek olmanın ve tüm geleneksel değerlerin yıkılacak olmasının yarattığı umutsuzluğa karşı koruyabilmek için bir yeryüzü Cenneti'nin yakın olduğunu ilan ederler. Ne var ki *Tupi-Guaraniler* örneği tüm toplumların bir Cennet arayışına sürüklendiği ve bu arayışın tetikleyici bir toplumsal kriz olmaksızın yüzyıllardır sürdürüldüğünü kanıtlar. Zaten dikkat çektiğim gibi, bu Cennet her zaman “tinsel” bir Öte olarak kavranmaz; bilakis, bu dünyaya, yani inancın değiştirdiği gerçek bir dünyaya aittir. *Guaraniler* dünyanın başlangıcında yaşamış olan mitsel ataları gibi yaşamak istiyorlardı –yani, Yahudi-Hristiyan terimlerle ifade edecek olursak, Âdem'in kovulmadan önce Cennet'te yaşadığı gibi yaşamak istiyorlardı. Bu hiç de saçma ve olağandışı bir fikir değildir. Tarihte belli bir zamanda başka birçok ilkel toplum periyodik olarak Yaratılışın ilk günlerine dönmenin mümkün olduğuna inanıyordu –yani, Zaman tarafından tüketilmeden ve Tarih tarafından kirletilmeden önceki haliyle mükemmel dünyanın şafağında yaşamak mümkündü.

⁴²Karş. deQueiroz, “L’Influence du milieu social interne”, s. 22 ve devamı.

VII.

ERGİNLEME VE MODERN DÜNYA*

Bir Tanıma Doğru

Erginleme terimi en genel anlamda, amacı kabul edilecek veya eriştirilecek kişinin dinsel ve toplumsal statüsünde radikal bir değişim üretmek olan bir dizi töreni ve sözlü öğretiyi ifade eder.

* Bu bölüm "L'Initiation et le monde moderne" (© 1965 Mircea Eliade) başlıklı Fransızca bir makalenin gözden geçirilmiş çevirisidir; makale ilk kez *Initiation* (yay. haz. C. J. Bleeker, Leiden, 1965, s. 1-14) içinde yayımlandı. İçinde yer aldığı bu kitap Eylül 1964'te Fransa'nın Strasbourg şehrinde düzenlenen erginleme konulu bir sempozyumda sunulan tebliğlerden oluşan bir derlemeydi.

Erginleme üzerine bir konuşma yapmak üzere davet edilmiştim; yapacağım konuşmada önce arkaik ve geleneksel toplumlarda erginlemenin işlevi ve anlamına değinmeye ve ardından da, özellikle psikologların, kültür tarihçilerinin ve edebiyat eleştirmenlerinin katkılarını değerlendirek yakın dönemli araştırmaların kaydettiği ilerlemeyi ele almaya karar verdim. Erginleme teriminin ifade ettiği karmaşık fenomenlerin incelenmesinin farklı disiplinlerden bilim insanları arasındaki işbirliğinin nasıl olması gerektiğine açıklık getirerek örnek teşkil edeceğine inanıyorum.

Felsefi anlamda, erginleme varoluşsal koşulun ontolojik değişimine tekabül eder. Aday çektiği çileden veya sıkıntılı durumundan tamamen farklı bir varoluşa geçer: *Başka birisi* olur. Genel bir ifadeyle, üç erginleme kategorisi veya tipi vardır.¹

Birinci kategori çocukluk veya ergenlikten yetişkinliğe geçişi belirleme işlevini taşıyan ve belirli bir toplumun bütün üyeleri için zorunlu olan kolektif ritüellerden oluşur. Etnoloji literatüründe bu ritüeller “ergenlik törenleri”, “kabileye kabul töreni” veya “belirli bir yaş grubuna kabul töreni” olarak adlandırılır.

İkinci kategori gizli bir topluluğa, bir *örgüte*, bir kardeşlik cemiyetine kabul törenlerini içerir. Bu kapalı topluluklar tek bir cinsiyetle sınırlıdır ve sırları konusunda son derece hassastır. Çoğu erkeklerden oluşan gizli kardeşlik cemiyetleridir (*Männerbünde*), ama kadın cemiyetleri de vardır. Bununla birlikte, antik Akdeniz’de ve Yakın Doğu dünyasında gizli inanışlar iki cinsiyette de açıktı. Farklı tipte olsalar da, Greko-Doğu gizli inanışlarını gizli kardeşlik cemiyetleri kategorisinde sınıflandırabiliriz.

Üçüncü erginleme veya kabul töreni kategorisi, mistik bir ilahi görevle bağlantılıdır. İlkel dinler düzeyinde bu ilahi görev büyücüye veya şamana aittir. Kişisel deneyime verilen önem bu üçüncü kategorinin ayırt edici özelliğidir. Gizli cemiyetlerde kabul töreni ile şaman tipi kabul törenlerinin birçok ortak yönü bulunduğu söylenebilir. Prensipde onları birbirinden ayıran özellik, şaman tipi kabul törenlerinde kendinden geçme (esrime) unsurudur. Tüm bu kabul töreni kategorilerinin bir ortak paydası bulunduğunu söyleyebilirim: belli bir bakış açısından bütün kabul törenleri birbirine benzer.

Ergenlik Törenleri

Kabilenin erginleme törenleri ergeni tinsel ve kültürel değerler dünyasına sokar ve toplumun sorumlu bir üyesi haline getirir. Genç erkek hem yetişkinliğin gereği olan davranış kalıplarını, teknikleri ve kurumları öğrenir, hem de kabilenin mitleri ve kut-

¹ Bkz. Mircea Eliade, *Birth and Rebirth* (New York, 1958), (Fransızca çev.: *Naissances Mystiques* [Paris, 1959]).

sal gelenekleri hakkında bilgi sahibi olur, tanrıların isimlerini ve yaptıklarının tarihini öğrenir; her şeyden önce de kabile ile doğaüstü varlıklar arasındaki mistik ilişkileri ve bu ilişkilerin daha zamanın başlangıcında kurulduğunu öğrenir. Çoğu durumda ergenlik törenleri şu ya da bu şekilde cinselliğin ifşasını içerirler. Kısacası, erginleme aracılığıyla, aday “doğal” varlık biçiminin ötesine geçer –yani çocukluktan çıkar– ve kültürel varlık tarzına adım atar; yani tinsel değerlere dâhil edilir. Birçok örnekte, ergenlik töreni vesilesiyle tüm topluluk dinsel olarak yeniden doğar, çünkü törenler doğaüstü varlıkların mitsel zamanda gerçekleştirildiği eylemlerin ve işlemlerin yinelenmesine dayanır.

Yaşın ilerlemesine dayalı her türlü erginleme az çok dramatik, belli sayıda sınav ve değerlendirmeye tâbi tutulur: anneden ayrılma, bir eğitmenin denetiminde ormanda yalnız kalma, belli bitkilerin ve hayvanları yemenin yasaklanması, bir ön dişin çekilmesi, sünnet, derinin kesilmesi ve benzerleri. Kutsal nesnelerin (gürlemeç,* doğaüstü varlıkların imgeleri vb) beklenmedik bir şekilde gösterilmesi de erginleme sınavının aşamalarından birisidir. Çoğu durumda ergenlik töreni ritüelimsi bir ölümün temsili içerir; bu ölümü bir “diriliş” veya bir “yeniden doğuş” izler. Bazı Avustralya kabilelerinde ön dişlerden birinin çekilmesi yetişkinliğe yeni kabul edilen ergenin “ölümü” olarak yorumlanır; sünnet örneğinde aynı anlam daha da belirgindir. Ormanda yalnız bırakılan yeni yetmeler hayaletler tarafından ele geçirilirler: Parmaklarını kullanmaları yasaktır, bu yüzden tıpkı ölülerin “yaptığı” gibi yemeklerini doğrudan doğruya ağızlarıyla yemek zorundadırlar. Bazen beyaza boyanırlar, bu da bir hayalet olduklarının göstergesidir. Tecrit edildikleri kulübe bir canavarın vücudunu veya bir su hayvanını temsil eder: erginleme adaylarını canavarın yuttuğu ve “yeniden doğana” veya “dirilene” dek canavarın karnında kaldıkları varsayılır. Erginlemeye özgü ölüm ya *descensus ad inferos* (cehenneme iniş) ya da *regressus ad uterum* (dölyatağına dönüş) olarak yorumlanır, “diriliş” de bazen “yeniden doğum” olarak anlaşılır. Bazı örneklerde, yeni yetme-

* Bir çubuk ucunda döndürüldüğü zaman gürlemeye benzer ses çıkaran alet. (ç.n.)

ler simgesel olarak gömülürler veya eski yaşamlarını, ailelerini, isimlerini ve dillerini unutmuş gibi ve her şeyi yeniden öğrenmek zorundaymış gibi davranırlar. Bazen erginleme sınavları şiddet içeren bir hal alabilir.

Gizli Cemiyetler

Kültürün arkaik düzeylerinde bile (örneğin Avustralya’da) ergenlik törenleri birçok evre içerir. Bu tür durumlarda, kutsalın tarihi ancak tedricen, yani aşama aşama açığa çıkartılabilir. Dinsel deneyimin ve bilginin derinleşmesi özel bir görev veya üstün bir zekâ ve irade gücü gerektirir. Bu gerçek hem gizli cemiyetlerin hem de şamanlar ile büyücülerin kardeşlik cemiyetlerinin doğuşunu açıklar. Gizli bir cemiyete kabul törenleri her bakımdan kabilenin erginleme törenlerine benzer: inzivaya çekilme, erginleme sınavları ve eziyet çekme, “ölüm” ve “dirilme”, yeni bir isim verilmesi, gizli bir öğretinin açıklanması, yeni bir dilin öğrenilmesi gibi. Ama gizli cemiyetler için karakteristik olan birkaç yeniliğe dikkat çekebiliriz: gizliliğe büyük önem verilmesi, kabul sınavlarının zulüm içermesi, ata kültürünün baskınlığı (atalar maskelerle kişileştirilir) ve topluluğun törenlerinde doğaüstü bir varlığın bulunmayışı. Kadınların gizli cemiyetlerine gelince, kabul töreni doğurganlık, gebelik ve doğum ile ilgili ifşalara dayalı özel sınavlardan oluşur.

Erginlemeye özgü ölüm, hem “doğal”, akültürel insanın son bulmasını hem de yeni bir varoluş tarzına geçişi, “ruhu olan” bir varlığa doğuşu (yani sadece “anlık” gerçeklikte yaşamayan bir insana dönüşümü) simgeler. Dolayısıyla, kabul törenine özgü ritüel ölüm ve diriliş dinsel bir süreci temsil eder; aday, tanrıların ve mitsel ataların vahiy ettiği bir modeli örnek alarak bu süreç aracılığıyla bir başkasına dönüşür. Diğer bir deyişle, belli ölçüde insanüstü bir varlığı andıran gerçek bir insan olur. Arkaik düşünce yapısını anlamamız bakımından kabul töreninin önemi, gerçek insanın –yani tinsel insanın– verilmiş olmadığı, bilakis doğal bir sürecin ürünü olduğu gerçeğinde yatar. Bu gerçek “insan”, mitsel zamanların tanrısal varlıklarınca vahyedilen mo-

dellere uygun olarak yaşlı ustalar tarafından “inşa edilir”. Yaşlı ustalar arkaik toplumların tinsel elitlerini oluşturur. Ana rolleri yeni kuşaklara varoluşun derin anlamını aktarmak ve onların “gerçek insan” sorumluluğunu üstlenmelerine ve böylece kültürel yaşama aktif olarak katılmalarına yardımcı olmaktır. Bununla birlikte, arkaik ve geleneksel toplumlar için kültür doğaüstü varlıklardan alınan değerler toplamı anlamına geldiği için, erginlemenin (kabul töreninin) işlevi şu şekilde özetlenebilir: İnsanüstü bir dünyayı, tabiri caizse “aşkın” bir dünyayı her yeni kuşağa açıklamak.

Şamanlar ve Kabile Büyücüleri

Şamanların yönettiği kabul törenlerine gelince, bunlar esrik, kendinden geçme deneyimlerinden (örneğin düşler, görüler, translar) ve ruhların veya yaşlı usta şamanların rehberliğinde sürdürülen eğitimlerden oluşur (örneğin şaman teknikleri, ruhların isimleri ve işlevlerinin öğrenilmesi, klanın soykütüğü ve mitoloji hakkında bilgilendirilme, gizli bir dil öğrenme). Bazen kabul töreni müsterektir ve çeşitlilik gösteren zengin bir âyin içerir; *Buryat*ları buna örnek gösterebiliriz. Ama bu türden bir ritüelin olmaması hiçbir şekilde bir kabul töreninin eksikliği anlamına gelmez; kabul töreninin tamamen adayın düşlerinde veya esrik deneyimlerinde gerçekleşmesi de mümkündür. Sibiryâ ve Orta Asya’da şaman olması beklenen gençler psikopatik bir krizden geçerler; bu sırada kabul törenini yürüttüğü varsayılan kötü ruhların ve hayaletlerin eziyetlerine maruz kaldıkları düşünülür. Bu “kabul töreni hastalığı” genellikle şu unsurları sergiler: (1) Bedene eziyet, işkence edilmesi ve beden kesilmesi, (2) derinin yüzülmesi iskelete indirgenme, (3) organların değiştirilmesi ve kanın yenilenmesi, (4) yeraltı dünyasında kalma ve orada iblisler ve ölü şamanların ruhları tarafından eğitilme, (5) gökyüzündeki cennete çıkma, (6) “dirilme”, yani tanrılarla, iblislerle ve ölülerin ruhlarıyla şahsen iletişim kurabilen kutsanmış yeni bir varlık

tarzına ulaşma. Benzer bir örüntüye Avustralyalı kabile büyücü-lerinde de rastlarız.²

Eleusis ve Helenistik Gizem İnanışlarında erginleme âyinlerine dair elimizdeki sınırlı bilgi, gizemlerin merkezî deneyiminin kültün tanrısal kurucusunun ölümü ve yeniden doğmasıyla ilişkili bir vahiy dayandığını gösteriyor. Bu vahiy aracılığıyla *mystes*ler (gizeme kabul edilenler) daha üstün başka bir varlık tarzına kabul edilir ve böylece ölümden sonra daha iyi bir yazgıya sahip olmayı garantiler.

“İlkelerde” Erginlemeye Dair Yakın Dönemli Araştırmalar

Son otuz, kırk yılda farklı erginleme kategorilerinin incelenmesiyle ulaşılan sonuçları burada kısaca gözden geçirmek ilginç olacak. Bu dönemde yayımlanmış olan her önemli katkıyı değerlendirmeye çalışmayacağım ya da bu çalışmaların örtük metodolojisini irdelemeyeceğim. Bunun yerine, araştırmanın genel yönelimini göstermek için sadece bazı yazarları ve birkaç çalışmayı zikredeceğim. Özel erginleme tiplerine ilişkin birtakım çalışmalar yayımlanmış olsa da, erginlemeyi bir bütün olarak ele alan çalışmaların sayısının sınırlı olduğunu en baştan belirteyim. Bu çalışmalar şunlardır: O. E. Briem, *Les Sociétés secrètes des Mystères* (Fransızca çeviri, 1941); W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (1951); M. Eliade, *Birth and Rebirth* (1958); *Naissances mystiques* (1959); Frank W. Young, *Initiation Ceremonies* (1965) ve Geo Widengren’in Strasbourg’daki sempozyumda yaptığı açıklamalar, *Initiation* içinde, yay. haz. C. J. Bleeker, s. 287-309.

Aynı durum genel olarak “ilkelerin” erginleme törenlerinin incelenmesi için de geçerlidir. Şunları sayabiliriz: Adolf E. Jensen’in tartışmalı olmakla birlikte aydınlatıcı çalışması *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Doğal Halklarda Sünnet ve Erginleme Törenleri, 1933), R. Thurnwald’ın yeniden doğum törenlerine ilişkin önemli makalesi ve Amerikalı bazı

² Bkz. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York, 1964), s. 33 ve devamı, s. 110 ve devamı, s. 508 ve devamı.

antropologların ergenlik törenlerinin işlevine dair yakın tarihli incelemeleri.³ Diğer taraftan çok sayıda bölgesel monografi de mevcut. Burada hepsini belirtmeyeceğim için birkaçını anmakla yetineyim: Avustralya ve Okyanusya için A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (1946) ve R. M. Berndt, *Kunapipi* (1951); F. Speiser'in,⁴ R. Piddington⁵ ve D. F. Thomas'ın⁶ çalışmaları; J. Layard,⁷ W. E. Mühlmann,⁸ E. Schlesier ve C. A. Schmitz'in⁹

³ R. Thurnwald, "Primitive Initiation und Wiedergeburtstören", *Eranos Jahrbuch*, 7 (1946): 321-28; ayrıca bkz. E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XXV (Berkeley and Los Angeles, 1929), s. 249-88; J. W. M. Whiting, R. Kluckhohn ve A. Anthony, "The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty", *Readings in Social Psychology* içinde, yay. haz. E. E. Maccoby, Theodore Newcomb ve C. Hartley (New York, 1958), s. 359-70; Edward Norbeck, D. Walker, ve M. Cohn, "The Interpretation of Data: Puberty Rites", *American Anthropologist*, 64 (1964): 463-85.

⁴ F. Speiser, "Über Initiationen in Australien und Neuguinea", *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* içinde (1929), s. 56258; "Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee.", *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 22 (1945-46): 28-61.

⁵ Ralph Piddington, "Karadjeri Initiation", *Oceania*, 3 (19.'32-'33): 46-87.

⁶ Donald F. Thomson, "The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63 (1933): 453-537. Ayrıca bkz. E. A. Worms, "Initiationsfeiern einiger Ktisten -und Binnenlandstämme in Nord-Westaustralien", *Annali Lateranensi*, 2 (1938): 147-74.

⁷ John W. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londra, 1942); "The Making of Man in Malekula", *Eranos Jahrbuch*, 16 (1948): 209 ve devamı.

⁸ W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955).

⁹ Erhard Schlesier, *Die melanesische Geheimkulte* (Göttingen, 1956). Ayrıca bkz. C. A. Schmitz, "Die Initiation bei den Pasum am Oberen Rumu, Nordost-Neuguinea", *Zeitschrift für Ethnologie*, 81 (1956): 236-46; "Zum Problem des Balumkultes", *Paideuma*, 6 (1957): 257-80. Dr. P. Hermann Bader, *Die Reifefeiern bei den Ngadha* (Mödling, n.d.); C. Laufer, "Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining", *Anthropos*, 54 (1959): 905-38; P. Alphons Schaefer, "Zur Initiation im Wa-

kitapları ve makaleleri. Kuzey ve Güney Amerika için de şu yazarların isimlerini sayabiliriz: M. Gusinde,¹⁰ De Goeje,¹¹ J. Haeckel,¹² W. Müller¹³ ve bazı başka bilim insanları. Afrika için zikredebileğimiz monografiler ise şunlar: E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes* (1925), L. Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba* (1934) ve A. M. Vergiat, *Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui* (1936); Audrey I. Richards'ın *Bembalarda* genç kızların *Chisungu* olarak adlandırılan erginleme törenlerine ilişkin çalışması (1956) ve özellikle de D. Zahan'ın *Bambaralarda* erginleme törenleri üzerine yazdığı kitaplar.¹⁴

Yakın dönemli araştırmalar sayesinde artık bazı ilkel halklarda erginleme törenlerine ilişkin eksiksiz ve bazı açılardan da fazla bilgiye sahip olduk; M. Gusinde'nin *Fuegianlara*, *Zaban* ve

gi-Tal", *Anthropos*, 33 (1938): 401-23; Hubert Kroll, "Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes", *Zeitschrift für Ethnologie*, 70 (1937): 180-220.

¹⁰ M. Gusinde, *Die Yamana* (Mödling, 1937), s. 940 ve devamı.

¹¹ C. H. de Goeje, "Philosophy, Initiation and Myths of the Indian Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44 (1943). Ayrıca bkz. A. Métraux, "Les rites d'initiation dans le vaudou haïtien", *Tribus*, 4-5 (1953-55): 177-98; *Le vaudou haïtien* (Paris, 1958), s. 171 ve devamı.

¹² Josef Haeckel, "Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland", *Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, 74-77 (1947): 84-114; "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika", *Ethnos*, 12 (1947): 106-22; "Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas", *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, 83 (1954): 176-90.

¹³ Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954); *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (1955).

¹⁴ Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (Paris, 1960). Ayrıca bkz. Leopold Walk, "Initiationszeremonien und Pubertätsriten der Südafrikanischen Stämme", *Anthropos*, 23 (1928): 861-966; M. Planquaert, *Les sociétés secrètes chez les Bayaka* (Louvain, 1930); E. Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft* (Leipzig, 1937); H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (Münih, 1941).

Audrey Richards'ın bazı Afrika kabilelerine, Carl Laufer'in *Baining*lerin âyinlerine, Piddington, Elkin ve Berndt'in Avustralyalıların erginleme senaryolarına ilişkin çalışmalarını buna örnek gösterebiliriz. Bunlara ilaveten, Werner Müller, Mtihlmann, Zahan ve diğer bilim insanlarının aydınlatıcı analizleri sonucunda farklı erginleme biçimlerine ilişkin anlayış dikkat çekici ölçüde gelişmiştir.

Gizli Dinler; Hint-Avrupa Gizli Cemiyetleri

Gizli dinlerle ilgili olarak yakın dönemde yayımlanan çalışmalarda belli bir kuşkuculuk hâkimdir. A. D. Nock 1952'de Helenistik Gizli İnanışlarına dair bilginin geç kaldığına ve hattâ zaman zaman Hristiyanlığın etkilerini yansıttığına dikkat çeker.¹⁵ 1961'de G. F. Mylonas kitabı *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*'te gizli âyinlere, tabiri caizse Gizli dinlere kabul törenlerine dair neredeyse hiçbir şey bilmediğimizi açıklar. Strasbourg'daki sempozyumda Yunan ve Helenistik erginleme törenlerine ilişkin anlayışımıza bazı yeni katkılar yapıldı ve kısa süre önce Karl Kerényi'nin inşa edici nitelikteki çalışması *Eleusinian Mysteries* yayımlandı.¹⁶

Oysa araştırma otuzlardan önce göz ardı edilmiş bir alandaki önemli bir ilerlemeyi, Hint-Avrupa halklarındaki ergenlik törenleri ve gizli cemiyetleri işaret ediyordu. Bu ilerlemeyi anlayabilmek için Lily Weiser (1927) ve Otto Höfler'in (1934) Germen erginleme törenlerine ilişkin çalışmalarını, G. Widengren ve Stig Wikander'in Hint-İran kabul töreni âyinleri ve mitolojilerine ilişkin monografilerini ve Georges Dumézil'in Germen, Roma ve Kelt kabul âyini senaryolarına ilişkin çalışmalarını anmamız yeterlidir.¹⁷ Klasikçi W. F. Jackson Knight'ın kısa monografisi *Cu-*

¹⁵ A. D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne*, 1952, s. 117-213. Bkz. kaynakça Eliade, *Birth and Rebirth* içinde, s. 162 n. 15, 163 n. 16, 164 n. 33.

¹⁶ Karş. Bleeker, *Initiation*, s. 154-71, 222-31; K. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (New York, 1967).

¹⁷ Lily Weiser, *Altgermanische Junglingsweißen und Männerbünde*

maean Gates'i de (Oxford, 1936) buna eklememiz gerekir; Knight bu çalışmasında *Aeneis*'in altıncı kitabındaki kabul töreni unsurlarını saptamaya ve tanımlamaya çalışır. Yakın dönemde J. Gagé antik Roma'da kadınların erginleme törenlerinin izini sürdü.¹⁸ H. Jeanmaire'nin enfes yapıtı *Couroï et Courètes* (1939) ise özel bir ilgiyi hak ediyor: Artık aramızda olmayan Eski Yunan uzmanı Jeanmaire, *Theseus* destanı (Ege Denizi destanı), (Aristophanes'in komedyası) *Tesmophoria*'daki ve Likurgus'un Sparta disiplindeki kabul töreni senaryolarını ikna edici bir şekilde yeniden inşa eder. Jeanmaire bu girişiminde yalnız değildir. A. Brelich tek sandalet giymeye dayalı ilginç bir Yunan göreneğinin erginleme açısından taşıdığı anlama açıklık getirir.¹⁹ Ayrıca, Brelich *Gli Eroi Greci*'de (Roma, 1955) kadın erginleme törenlerine ve Theseus'un labirente girişinin ritüel önemine ilişkin Jeanmaire'nin görüşlerini tekrar ele alıp geliştirir.²⁰ Benzer şekilde,

(Baden, 1922); Otto Höfler, *Kultische Geheimbiinde der Germanen* (Frankfurt am Main, 1934); Geo Widcngren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), s. 311 ve devamı ve "Stand und Aufgaben del' iranischen Religionsgeschichte", *Numen*, 1 (19:\5): 16-83, özellikle s. 65 ve devamı; Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), s. 79 ve devamı ve *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942). Ayrıca bkz. Alwyn Rees ve Brinley Rees, *Celtic Heritage* (New York, 1961), s. 246 ve devamı, ayrıca kaynakçalar Eliade, *Birth and Rebirth* içinde, s. 1516, nn. 2, 4, 7-11. Marijan Mole'a göre, en azından antik dönemlerde Çinvat Köprüsü'nün geçilmesi bir erginleme sınavıydı; bkz. "Daena, le pont Cinvat et l'Initiation dans le Mazdéisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960): 155-85, özellikle s. 182.

* Romalı şair Vergilius'un Roma İmparatorluğu'nun destanı sayılan epik destanı. (ç.n.)

¹⁸ J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Brüksel, 1963); karşı. Brelich, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963): 355 ve devamı.

¹⁹ A. Brelich, "Les monosandales", *La Nouvelle Clío*, 7-9 (1955-57); 469-84; ayrıca bkz. Brelich'in makalesi *Initiation* içinde, yay. haz. Bleeker, s. 222-31.

²⁰ Labirentin erginleme simgeciliği konusunda bkz. Clara Gallini, "Pontinija Dapuritois", *Acme*, 12 (1959): 149 ve devamı.

Marie Delcourt da Hephaistos mitleri ve efsanelerindeki bazı erginleme unsurlarını başarılı bir şekilde deşifre eder.²¹

Daha yakın bir tarihte R. Merkelbach önemli bir yapıta, *Roman und Mysterium in der Antike*'ye (Münih ve Berlin, 1962) imza attı ve Greko-Romen romanların –*Amor and Psyche, Ephe-siaca* veya *Aethiopica*– “Gizemli metinler”, yani bir kabulün anlatısal aktarımları olduğunu göstermeye çalıştı. Uzun makale-sinde R. Turcan²² bazı İskenderiye romanlarında bir Gizli Din'e dair imaları ve bu imaların dinsel önemini sorgulama gereği bile duymaz; ama gene de klişelerle ve anımsatmalarla dolu bu edebî metinlerde Gizli Dinle ilgili somut işaretler bulmaya da çalışmaz. Bu iki metodolojik yaklaşımın geçerliliğini burada tartışmayacağım.²³ Bununla birlikte, R. Merkelbach'ın bir klasikçinin Helenistik edebiyatta kabul töreni yapısı içeren gizli bir dinsel deneyimin kanıtlarını bulabileceğini düşünmesinin önemli olduğunu belirtmeliyim.

Sözlü Edebiyatta Erginleme Örüntüleri

Sözlü ve yazılı edebiyatı bu tür bir perspektifte tahayyül etmek bizim dönemimiz açısından tipik bir yaklaşım gibi duruyor; do-layısıyla modern insanı anlamak bakımından da son derece uy-gun. Doğrusu, bir süredir tarihçilerin, eleştirmenlerin ve psiko-logların edebî yapıtlarda sanatsal alanın dışına çıkan değerler ve niyetler bulmaya yönelik hummalı ve ortak bir çabasına tanık oluyoruz. Sözelimi Arthur, Balıkçı Kral, Percival ve İsa'nın kâ-sesini arayan diğer kahramanları ön plana çıkaran Ortaçağ ro-manslarını örnek gösterebiliriz. Ortaçağ uzmanları Kelt mitolo-

²¹ Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Liege ve Pa-ris, 1957).

²² Robert Turcan, “Le roman ‘initiatique’: À propos d'un livre récent”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1963, s. 149-99.

²³ Ayrıca bkz. *Beiträge zur Klassischen Philologie*, yay. haz. Reinhold Merkelbach (Meisenheim am Glan): Ingrid Löffler, *Die Melampo-die. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (1962); Udo Hetzner, *Andromeda und Tarpeta* (1962); Gerhard Binder, *Die Ausstattung des Konlgkindes* (1962).

jisine ait temalar ve kişiler ile Kral Arthurcu senaryolar ve kişiler arasındaki sürekliliğe dikkat çeker. Bu senaryoların büyük çoğunluğunda bir kabul âyini yapısı vardır: Her zaman mucizevi nesnelere ilişkin uzun ve dramatik bir “Arayış” söz konusudur ve kahramanın maceralı yolculuğu hep öteki dünyaya uzanır. Bu gizemli romanslar bazen cürekâr bir şekilde yorumlanır. Örneğin, Jessie L. Weston’ın gibi engin bilgiye sahip bir bilim insanı Kutsal Kâse’nin antik bir kabul âyini ritüelinin izlerini taşıdığını söylemekten çekinmez.²⁴

Bu tez uzmanlar tarafından kabul edilmiş değildir. Ama önemli ve anlamlı olan, Weston’ın kitabının kültürel rezonansıdır. Bunun nedeni sırf T. S. Eliot’ın *The Waste Land*’i (Çorak Ülke) Weston’ın kitabını okuduktan sonra yazmış olma ihtimaline dayanmaz; daha ziyade bu kitabın başarısının halkın dikkatini Kral Arthur tarzı efsanelerdeki kabul töreni simgeleri ve temalarının çokluğuna çekmesinden kaynaklanır. Bu kabul töreni motiflerinin ve simgelerinin, kabul töreni senaryolarıyla her türlü olası genetik bağlantıdan bağımsız olarak sırf mevcudiyetleriyle bile temel önemde bir rol oynadıklarını fark edebilmek için Jean Marx’ın yetkin sentezi *La Légende arthurienne et le Graal*’ı (1952) veya Antoinette Fierz-Monnier’in²⁵ monografisini okumanız yeterlidir. Başka bir deyişle, hayalî bir evrenin parçasıdır- lar ve bu evren insan var oluşu açısından gündelik hayatın dünyasından daha önemsiz değildir. Başka sözlü edebiyatlarla ilgili olarak daha geç bir tarihte benzer yorumlar yapılmıştır. Yeni-Yunan destanı *Digenis Akritas*’ı inceleyen J. Lindsay şöyle yazar:

Digenis’in anlamını daha derin analiz edersek, çetin sınavlardan başarılı bir şekilde geçen genç adamın ikinci doğuşunu tanımlamak için bir kabul töreni terimi olan İkinci-Do-

²⁴ Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920).

²⁵ *Initiation und Wandlung: zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Bern, 1951). Bir süre önce Henry ve Renee Kahane Parzifal’e ilişkin hermetik kaynaklara açıklık getirdiler; karşı. *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal* (Urbana, 1965), bu çalışmada bazı erginleme motiflerine dikkat çekerler (sınav, s. 40 ve devamı; yeniden doğum, s. 74 ve devamı; kutsal amaç, s. 105 ve devamı).

ğum'un (Twiceborn) kullanıldığını fark ederiz. Ve kahramanımızın kabul töreni âyininin temsilcisi olduğunu söyleyebiliriz; kriz dönemlerinin karanlık güçlerini üstün bir şekilde yenilgiye uğratan ve bu nedenle ölümleri ve yeniden doğuşlarında halkını simgeleyen gençliktir. Bu tür bir yorum, baladlarda ve şarkı sözlerinde Digenis'i kuşatan ve mezarı ile Herakles sopasına dair halk inanışlarında beliren bereket ritüelinin birçok unsuruyla da uyumludur.²⁶

Tibet epik şiirlerine ve Tibet ozanlarına dair önemli kitabında R. A. Stein şamanlar ile halk ozanları arasındaki ilişkileri açığa kavuşturur; ayrıca, ozanların şiirleri bir tanrıdan aldığını ve bu tür vahiylerle ulaşabilmek için ozanın bir kabul âyininin geçmesi gerektiğini gösterir.²⁷ *Fedeli d'Amore*'a (inanç aşkı) dayalı ezoterik şiirlerde mevcut olan kabul âyini unsurlarına gelince, L. Valli bunları 1928'de (belki fazla güçlü bir biçimde) ve R. Ricolfi de 1933'te (daha istikrarlı bir şekilde) vurgulamıştır.²⁸ Henry Corbin ustaca bir İbn Sînâ metnini "kabul âyini resitali" olarak yorumlar. Aynı yazar ayrıca çalışmalarının çoğunda felsefe, ruhani bilgi ve kabul âyini arasındaki ilişkiye defalarca ışık tutar.²⁹

Tahmin edileceği gibi, halk masalları da benzer bir perspektifte incelenmektedir. 1923 kadar erken bir tarihte P. Saintyves bazı masalları gizli ergenlik törenlerine eşlik eden "metinler" olarak yorumlamıştı. 1946'da Sovyet halkbilimci V. Y. Propp bu konuda daha da ileri gitti: popüler masallarda "totemciliğin erginleme âyinlerinin" izlerini buldu.³⁰ Bu hipotezin niçin akla yatkın görünmediğinin nedenlerini başka bir yerde tartışmış-

²⁶ J. Lindsay, *Byzantium into Europe* (London, 1952), s. 370.

²⁷ R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), özellikle s. 325 ve devamı, 332, vs.

²⁸ Bkz. Eliade, *Birth and Rebirth*, s. 126 ve devamı.

²⁹ Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Tahran ve Paris, 1954), (İngilizce çev.: *Avicenna and the Visionary Recital* [New York, 1960]); ayrıca bkz. "Le Récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran", *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949): 149 ve devamı.

³⁰ P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris, 1923); V. Y. Propp, *Istoritcheskie korni volshebnoi skazki* (Leningrad, 1946).

tım³¹ ama gene de dile getirilmiş olmasını önemli buluyorum. Ayrıca Hollandalı bilim insanı Jan de Vries kahramanlık destanlarında ve hattâ çocuk oyunlarında kabul töreni temalarının yer aldığını kanıtlar.³² Halk masallarının simgeciliğine ilişkin hacimli çalışmasında İsviçreli yazar Hedwig von Beit kabul töreni motiflerini Jung'un psikolojisi bağlamında ele alır.³³

Psikanalistlerin ve Edebiyat Eleştirmenlerinin Katkısı

Konumuzun psikanalistlere çekici gelmesi için her türlü neden var. Freud Otto Rank'ın kahramanlık mitlerine ilişkin araştırmalarını hararetle teşvik etmişti. O andan itibaren kabul töreni âyinleri ve simgelerine ilişkin psikanaliz literatürü genişlemeye devam etti. Ergenlik törenlerinin analitik yorumlanışına yönelik en yakın tarihli ve en özgün katkılardan birini burada analım: Bruno Bettelheim'in *Symbolic Wounds* kitabı (1954; yeni baskısı, 1962). Ama bu duruma özellikle ışık tutan, edebî yapıtlara dair bir analitik yorumdur. 1934'te Maud Bodkins'in *Archetypal Patterns in Poetry* (Şiirde Arketip Örüntüler) kitabı yayımlandı; bu kitapta Jung'un "yeniden doğum arketipine" ilişkin fikirlerini uygulayan Bodkins, Coleridge'in *Ancient Mariner*'ini (Antik Denizci) ve Eliot'ın *Waste Land*'ini (Çorak Ülke) kabul töreni sürecinin bilinçdışı yansımaları olarak yorumluyordu.

Daha yakın tarihli bir çalışmada, *Nerval: Expérience et Création*'da (1963) Jean Richer, Gérard de Nerval'in romanı *Auré-*

³¹ Mircea Eliade, "Les savants et les contes de fées", *La Nouvelle Revue Française*, Mayıs, 1956, s. 884-91; karş. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963), s. 195-202.

³² Jan de Vries, Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, *FF Comm*, sayı 150 (Helsinki, 1954); *Heldenlied en heldensage* (Utrecht, 1959), özellikle s. 194 ve devamı; Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel-Kulttanz, *FF Comm*, sayı 173 (Helsinki, 1957).

³³ Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens* (Bern, 1952); *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (Bern, 1956). Bkz. bana ait gözlemler *Critique* içinde, sayı 89 (Ekim 1954), s. 904-7.

*lia'nın** kabul töreni yapısını büyük bir kıvraklıkla analiz eder. Aslında, romantizmin en güçlü temsilcisi Fransız şair Gérard de Nerval deneyiminin ritüel öneminin mutlaka farkındadır. Nerval şöyle yazar: "Gizli bir kabul töreninin sınavlarından geçeceğimi anlar anlamaz, görünmez bir güç ruhumu ele geçirdi. Kendimi tanrıların gözetiminde yaşayan bir kahraman gibi görüyordum."³⁴ Richer'e göre, Orpheus'un Cehenneme İnme teması Nerval'in tüm edebî yaratımını etkisi altına almıştır. Bilindiği gibi, bir kabul âyininin en çetin sınav örneği *descensus ad inferos*' tur (cehenneme iniş). Nerval'in okültizm ve hermetizmle ilgili çok fazla kitap okuduğu şüphe götürmez. Ne var ki, onun çapında bir şairin sırf hakkında birtakım kitaplar okudu diye kabul töreni yapısını tema olarak seçtiğine inanması zordur. Üstelik Nerval'in gerçek veya hayalî deneyimlerini kabul töreni diliyle ifade etme zorunluluğunu hissetmiş olması anlamlıdır.

Eleştirmenler okültizm literatürüne çok aşina olmayan yazarlarda da benzer temalar bulurlar. Örneğin bu durum Jules Verne için de geçerlidir; bazı romanları, özellikle *Dünyanın Merkezine Yolculuk*, *Esrarlı Ada*, *Karpatlar Şatosu* kabul töreni temasını işleyen kitaplar olarak yorumlanır. Edebiyat eleştirisinin sorgulamamıza yapacağı katkıyı anlayabilmek için Leon Cellier'in Romantizm döneminde erginleme temasını işleyen Fransız romanlarına ilişkin denemelerine göz atmanız yeterlidir.³⁵

Amerikalı eleştirmenler bu yönde daha da ileri gider. Hattâ çok sayıda eleştirmenin edebiyat eserlerini dinler tarihçilerinden ödünç aldıkları bir perspektifle yorumladığı bile söylenebilir. Mit, ritüel, kabul töreni, kahramanlar, ölüm ritüeli, yeniden doğma, dirilme vb artık edebî yorumun temel terminolojisine aittir. Şiirlerde, kısa hikâyelerde ve romanlarda farklı kisvelere bürünmüş kabul töreni senaryolarını analiz eden çok sayıda kitap ve

* *Aurélia ou le rêve et la vie* (Aurélia ya da Düş ve Yaşam); romantik edebiyat tarihinin en önemli eserlerinden birisidir. (ç.n.)

³⁴ Aktaran Jean Richer, *Nerval*, s. 512.

³⁵ Leon Cellier, "Le Roman initiatique en France au temps du romantisme", *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, sayı 4 (1964), s. 22-40.

makale vardır. Bu tür senaryoları sadece *Moby Dick*'te³⁶ bulmayız, ayrıca Thoreau'nun *Walden*'inde,³⁷ Cooper'ın³⁸ ve Henry James'in romanlarında, Twain'in *Huckleberry Finn*'inde ve Faulkner'ın *Ayi*'sında³⁹ da buluruz. Daha yakın tarihli bir kitapta, *Radical Innocence*'ta (1963) yazar Ihab Hassan bir bölümün tamamını "erginlemenin diyalektiğine" ayırır ve Sherwood Anderson, Scott Fitzgerald, Wolfe ve Faulkner'in yapıtlarını inceler.

Muhtemelen bazı önemli yazarların biyografileri, yani yaşadıkları krizler, çektikleri ıstırap ve geçtikleri sınavlar bu tür bir "erginleme diyalektiği" kapsamında yorumlanabilir. Gördüğümüz gibi, Richer'in *Aurélia*'de deşifre ettiği erginleme örüntüsü, Gérard de Nerval'in erginleme âyinine benzer derinlikte bir krizden geçtiğini işaret edebilir. Nerval örneği hiç de istisnai değildir. Örneğin, Goethe'nin gençliği benzer bir perspektiften analiz edilip yorumlanmış mıdır bilmiyorum; ama *Dichtung und Wahrheit*'te yaşlı Goethe *Sturm und Drang*'ının inişli çıkışlı deneyimlerini tam da "şaman" tarzı bir erginlemeyi anıştıran terimlerle anlatır. Goethe bu yıllarında kendisindeki dengesizlikten, tuhaflıktan ve sorumsuzluktan söz eder. O dönemde hem zamanını hem de yeteneğini boşa harcadığını, yaşamının amaçsız ve anlamsız olduğunu itiraf eder. Bir "kaos halinde" yaşamıştır, "bütünlüğünü yitirmiş, dağılmıştır" (*in solcher vielfachen Zerstreuung, fa Zerstückelung meines Wesens*). Gayet iyi bilindiği gibi, bütünlüğünü yitirmek ve dağılmak ve tabii "kaos hali" (yani ruhsal ve zihinsel dengesizlik) şamanın erginleme töreninin karakteristik özellikleridir. Tıpkı şaman adayının kendi kabul töreninde daha güçlü ve daha yaratıcı bir kişiye dönüşerek yeniden bütünlük kazanması gibi, Goethe'nin de *Sturm und Drang* (Fırtına

³⁶ Karş. Newton Arvin, *Herman Melville* (New York, 1950).

³⁷ Stanley Hyman, "Henry Thoreau in our Time", *Atlantic Monthly*, Kasım, 1946, s. 137-76; ayrıca karş. R. W. B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), s. 22 ve devamı.

³⁸ Karş. Lewis, *The American Adam*, s. 87 ve devamı, s. 98 ve devamı.

³⁹ R. W. B. Lewis *Kenyon Review* içinde, İlkbahar, 1951 ve *The Picaresque Saint* (New York, 1961), s. 204 ve devamı.

ve Coşku) döneminde toyluğunu aşır hem yaşam hem de yaratıcılık bakımından ustalaştığı söylenebilir.

Modern Dünya Açısından Erginlemenin Anlamları

Burada bu tür girişimlerin geçerliliğini veya sonuçlarını değerlendirmek niyetinde değilim. Bununla birlikte, bir kez daha yineleyecek olursam, gerek antik gerek modern bazı edebî yapıtların –tarihçiler, eleştirmenler ve psikologlar tarafından– bilinçdışı bir şekilde olsa da kabul töreni süreciyle doğrudan ilişkili olarak yorumlanması önemlidir. Üstelik farklı nedenlerden ötürü önemlidir. Öncelikle, en karmaşık biçimlerinde kabul törenleri tinsel aktiviteyi esinlendirir ve yönlendirir. Birtakım geleneksel kültürlerde şiir, gösteri ve bilgelik erginlemeye dayalı çıraklığın dolaysız sonucudur. Gerçekten de erginleme ile bir kültürün en “yüce”, en yaratıcı dışavurumları arasındaki ilişkilerin incelenmesi önemlidir. Sokrates’e özgü “fikir doğurma sanatı”nın (*maieuticst*) erginlemeye dayalı bir yapıya sahip olduğunu başka yerlerde vurgulamıştım.⁴⁰ Erginlemenin işlevi ile Husserl’in fenomenolojik davranışı arasında benzer bir yakınlık kurulabilir. Aslında fenomenolojik analiz “profan” (dindışı) deneyimi, diğer bir deyişle “doğal insanın” deneyimini bastırmayı amaçlar. Husserl’in insanın “doğal tutumu” olarak adlandırdığı şey geleneksel toplumlarda erginleme öncesi “profan” aşamaya tekabül eder. Ergenlik törenleri aracılığıyla aday, kutsal dünyaya erişim hakkı kazanır; diğer bir deyişle, tıpkı *subject-as-cogito*’nun (düşünen özne) dünyanın gerçekliğini fenomenolojik indirgeme yoluyla kavraması gibi, aday da kendi kültüründe gerçek ve anlamlı kabul edilen şeye erginleme yoluyla ulaşır.

Gene de bu tür bir araştırma modern Batılı insana ilişkin anlayışımız açısından da önemlidir. Edebiyatta, plastik sanatlarda ve sinemada kabul törenine dayalı senaryoları deşifre etme arzusu sırf kabul törenini tinsel bir yeniden üretim ve dönüşüm olarak açıklayan bir yeniden değerlendirmeyi ifade etmez, ayrıca onun muadili bir deneyime duyulan nostaljiyi de açığa vurur.

⁴⁰ Karş. Eliade, *Birth and Rebirth*, s. 114.

Batı dünyasında kabul töreni/erginleme terimi geleneksel ve katı anlamda uzun süre önce yok olmuştur. Ama kabul töreni simgeleri ve senaryoları bilinçdışı bir düzeyde, özellikle de rüyalarda ve hayalî evrenlerde yaşamaya devam eder. Bugün varlığını koruyan bu unsurların bundan elli, altmış yıl önce tahayyül edilmesi zor bir ilgiyle incelenmesi önemlidir. Freud bazı varoluşsal eğilimlerin ve kararların bilinçte var olmadığını göstermişti. Bu anlamda, erginleme (kabul töreni) yapısı barındıran edebî ve sanatsal yapıtların son derece yoğun bir çekim gücü vardır. Bir davranışın, bir eylemin veya kültürel bir yaratımın *sahici* veya *özgün* anlamını keşfetmek istediğinizde, gizemden arındırmanın etkili bir aracı olarak Marksizme veya derinlik psikolojisine başvurabilirsiniz. Bizim örneğimizde ise tersine bir gizemden arındırma yolu izlememiz gerekir; başka bir deyişle edebiyatın, plastik sanatların ve sinemanın, her ne kadar göz ardı edilmiş, kılık değiştirmiş veya “kutsallığı” itibarsızlaştırılmış olsa da, barındırdıkları “kutsal” unsurları açığa çıkartabilmemiz için öncelikle onların görünüşte dindışı (dünyevi, kutsal olmayan) dünyalarını ve dillerini “gizemlerinden arındırmamız” gerekir. Kutsallıktan arındırılmış bir dünyada “kutsal” öncelikle hayalî evrenlerde mevcuttur ve etkindir. Ama hayalî deneyimler bütünlüklü insana aittirler ve en azından bu insanın günlük deneyimleri kadar önemlidirler. Bu demektir ki, ilk denemelere ve senaryolara duyulan nostalji, yani birçok edebiyat yapıtında ve plastik sanat eserinde açığa çıkartılan nostalji, modern insanın bütünlüklü ve kesin bir yenilenme özlemini, varoluşunu kökten değiştirecek bir yenilenme özlemini açığa vurur. Bu nedenle, hızlıca gözden geçirdiğimiz yakın tarihli araştırmalar sadece dinler tarihi, etnoloji, şarkiyat veya edebiyat eleştirisi gibi disiplinleri ilgilendiren katkıları temsil etmezler; modern dönemlerin kültürel yapılanışında barınan karakteristik ifadeler olarak da yorumlanabilirler.

VIII.

DİNSEL İKİCİLİĞE DAİR BİR ÖNDEYİŞ: ÇİFTLER VE KARŞITLIKLAR

Bir Sorunun Tarihi

Dinsel ve felsefi ikiciliğin (düalizm) hem Asya'da hem de Avrupa'da uzun bir tarihi var. Bu kapsamlı meseleyi burada irdelemeye çalışmayacağım. Yüzyılın başlangıcından beri ikiciliğe ve onunla bağlantılı kutupsallık, karşıtlık ve tamamlama gibi sorunlara yeni bir perspektiften yaklaşıyor –hâlâ bu araştırmaların sonuçlarının ve özellikle de öne sürdükleri hipotezlerin çekimindedir. Kuşkusuz Durkheim ve Mauss'un ortak monografisi "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives"¹ (Bazı İlkel Sınıflandırma Biçimleri: Kolektif Temsiller İncelemesine Bir Katkı) ile birlikte bu yeni perspektif değişmeye başladı. Yazarlar ikiciliğe dayalı sorunları veya bizi kutupsallığı ele almıyorlar, ama temelde benzer bir ilkeye dayanan, doğa ve toplumun ikili bölünmesine dayanan belli toplumsal sınıflandırma tiplerini öne çıkarıyorlar. Durkheim ve Mauss'un ortak makalesi özellikle Fransa'da ola-

¹ *Anné Sociologique*, 6 (1903): 1-72.

ğanüstü bir yankı buldu. Nitekim sosyolojizm (toplumbilimcilik) olarak adlandırılabilir şeyin, yani bütünlüklü bir disiplin mertebesine yükselen bir sosyolojinin ilk ve en parlak tezahürlerinden birini oluşturur. Durkheim ve Mauss fikirlerin toplumun donattığı bir modele göre düzenlendiğini kanıtladıklarına inanıyorlardı. Onlara göre, toplumsal sistem ile mantıksal sistem arasında yakın bir dayanışma vardı. Evren az ya da çok karmaşık alanlara bölünmüşse (gökyüzü ve yeryüzü, yüksek ve alçak, sağ ve sol, dört ana yön vb) bunun nedeni toplumun klanlara ve totemlere bölünmüş olmasıdır. Burada bu teoriyi irdelememiz gerekmiyor. Durkheim ve Mauss'un toplumun ikili ve üçlü sınıflandırmanın nedeni veya modeli olduğunu kanıtlamadıklarını –hattâ aslında bunu kanıtlamayacaklarını– söylememiz yeterli.² Söylenebilecek tek şey, aynı ilkenin hem evrenin hem de toplumun sınıflandırılmasını belirlediğidir. Varoluş öncesi bir kaostaki düzeni oluşturan ilkenin “kökenini” bulmak istiyorsak, bunu öncelikle mekândaki ilk yönelim deneyiminde aramamız gerekir.

Her şeye rağmen, Durkheim ve Mauss'un monografisi büyük yankı uyandırdı. “Bazı İlkel Sınıflandırma Biçimleri”nin İngilizce çevirisinin sunuş yazısında R. Needham bu metnin esinlendirdiği ve rehberlik ettiği çok sayıda yazarın ismini zikreder. En tanınmışların başında, sağ elin üstünlüğüne ilişkin makalesiyle Robert Hertz gelir. Yazar, ilkelerin düşünüş biçiminin temel ilkesi olarak gördüğü ikiciliğin toplumsal örgütlenmenin tamamını belirlediği ve yönettiği sonucuna ulaşır; buna göre sağ ele tanınan ayrıcalık, kutsal (gök, erkek, sağ vb) ile kutsal-olmayanı, profanı (yeryüzü/toprak, kadın, sol vb) birbirinden ayıran ve zıtlıştıran dinsel karşıtlık ile açıklanmalıdır.³ Parlak Sinolog Mar-

² Bu denemenin İngilizce çevirisine yazdığı sunuş yazısında Rodney Needham en önemli itirazları özetler (*Primitive Classification* [Chicago, 1963], s. xvii-xviii, xxvi-xxvii).

³ Robert Hertz, “De la prééminence de la main droite”, *Revue Philosophique*, 48 (1909): 553-80, özellikle s. 559, 561 ve devamı. “İlkel” simgesel sınıflandırmada sağ ve sol sorunu bir dizi aydınlatıcı incelemeye vesile olmuştur; diğerleri arasında bkz. T. O. Beidelman, “Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification”,

cel Granet'ye gelince, o da 1932'de hiç çekinmeden şöyle yazabilmiştir: "(Durkheim ve Mauss'un yazdığı) bu monografinin birkaç sayfasının bile sinoloji çalışmalarının tarihinde bir dönüm noktası oluşturur."⁴

Yüzyılın ilk çeyreğinde, toplumsal ve politik kurumlara ilişkin bilginin giderek artması sayesinde, bilim insanları ikili tipte ve değişik "ikicilik" biçimlerine dayalı toplumsal örgütlenmelerin sayısının ne kadar çok olduğunu görünce şaşkınlıklarını gizleyememişlerdi. Durkheim ve ardılarının toplumbilimciliğine bağlı olarak İngiltere'de "yayılmacı"⁵ okul hâkimiyet kazanmıştır. Bu okulun savunucularına göre, ikili tipte toplumsal örgütlenmeler tarihsel olayların, özellikle de iki farklı halkın –birinin işgalci, diğerinin işgal edilen olarak– birbirine karıştığı tarihsel olayların ürünüdür; işgalci halk işgal ettiği topraklardaki yerlilerle dayanışmaya dayalı bir toplumsal sistem geliştirir. W. H. R. Rivers Melanezya'daki ikili örgütlenmenin kökenini bu bağlamda açıklar.⁵

Burada İngiliz yayılmacı okulunun ideolojisini ve yöntemlerini tartışmak gibi bir niyetim yok. Gene de istisnai ve münferit bir fenomen değildir. Ratzel'in önelediği, ama F. Graebner ve W. Schmidt'in dillendirip geliştirdiği bir akım, zaman boyutunu işe katmaya çalışıyordu, böylece etnolojiye tarihsel yöntemler dâhil edildi. Rivers ve öğrencileri, Graebner ve Schmidt'in ta-

Africa, 31 (1961): 250-57; Rodney Needham, "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism", *Africa*, 30 (1960): 20-33, ve "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification", *agy.*, 36 (1967): 425-52; John Middleton, "Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda", *History of Religions*, 7 (1968): 187-208. R. Needham'ın yayına hazırladığı kitap kısa bir süre sonra *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (Sağ ve Sol: İkili Simgesel Sınıflandırma Üzerine Yazılar) başlığıyla yayımlandı.

⁴ Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), s. 29 dipnot 1.

⁵ Diffusionism: Bir kültürdeki değişikliklere başka bir kültüre ait fikirlerin neden olduğu inancı. (ç.n.)

⁵ W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 2 cilt (Cambridge, 1914), 2. cilt, bölüm 38 ve *Social Origins* (London, 1924).

rihsel-kültürel metodolojisini paylaşmasalar da, kendilerini bu akımla özdeşleştiriyordu. Bu araştırmacıları etkileyen iki temel değerlendirme vardı: bir taraftan “ilkelerin” *Natur-völker*’ı (doğal halklar) temsil etmediğine, bilakis tarih tarafından biçimlendiğine inanıyorlardı; diğer taraftan bir prensibi zayıf bir şekilde ortaya koyarak, arkaik ve geleneksel toplumların neredeyse var olmayan yaratıcılığını temel alıp, farklı kültürler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları sırf yayılma ile açıklıyorlardı.

İngiltere’de Rivers’ın ölümünden sonra yayılmacılık G. Elliot Smith ve W. J. Perry’nin etkisiyle bir Pan-Mısır bilimi biçimine büründü. *Children of the Sun* (Güneşin Çocukları 1925) kitabında Perry evrensel tarihin gelişimini şu şekilde yorumluyordu: Hindistan, Endonezya, Okyanusya ve Kuzey Amerika’da toplumsal örgütlenmenin en eski biçimi ikili örgütlenmeydi –aileler halinde bir arada yaşayan toplayıcılar buna bir istisna teşkil eder. Kabileye özgü ikili bölünme özel bir kültürel unsurlar kümesiyle birleştirildi; bu unsurların en önemlileri, toteme dayalı klan sistemi, sulama tekniği, megalitler (anıttaş), cilalanmış taş aletler ve benzerleriydi. Smith ve Perry’e göre, bu kültürel unsurların hepsi Mısır kökenlidir. Beşinci Hanedandan itibaren Mısırlıların altın, inci, bakır, baharat vb bulmak için uzun yolculuklara çıktığını ileri sürdüler. “Güneşin Çocukları” kendi toplumsal örgütlenmelerini ve uygarlıklarını (örneğin sulama sistemi, megalitler vb) gittikleri her yere götürdüler ve gittikleri yerin yerlilerine dayattılar. Kısacası Pan-Mısır bilimi uzmanlarına göre, avcılık ve toplayıcılığa dayalı ekonominin karakterize ettiği en arkaik dünyanın tekbiçimliliği, ilkelerin yaratıcılığının zayıflığını açıklar; öte yandan, geleneksel toplumların kısmi tekbiçimliliği de, barındırdığı ikili yapıyla, Mısır uygarlığına dolaylı veya dolaysız bağımlılıklarını ele verir, böylece birkez daha insan yaratıcılığının bağımlı niteliğini işaret eder.

Geçici olmasına rağmen etkileyici bir kültürel moda olan Pan-Mısırist yayılmacı okulun ortaya çıkış nedenlerini incelemek aydınlatıcı olurdu. G. Elliot Smith ve W. J. Perry ile birlikte ilkel kültürlerin “tarihselleştirilmesi” zirveye çıkmıştır. Okyanusya’dan Kuzey Amerika’ya tüm zengin çeşitlilikleriyle bütün ar-

kaik dünyaların artık bir “tarihi” vardır, ama her yerde aynı insan toplulukları aynı tarihi üretir – “Güneş’in çocukları” ve temsilcileri, taklitçileri veya takipçileri. Bu “tarih” dünyanın bir ucundan diğerine tekbiçimli bir tarihtir ve tek merkezi ve tek kaynağının Mısır’ın Beşinci Hanedanı olduğu varsayılır. Keza Perry’ye göre, bu birliğin en inandırıcı kanıtlarından biri ikili örgütlenmenin mevcudiyetidir ve toplumun husumete dayalı olarak ikiye bölünmesini işaret eder.

Tarihselcilik ve İndirgemecilik

Özetle, 1920’lere gelindiğinde, ikili sınıflandırmanın ayakta tuttuğu tüm kozmolojiler, mitolojiler ve ritüellerle toplumun ve dünyanın ikili sınıflandırılmasının ya toplumsal bir kökeni olduğu (Durkheim ve ardılları) ya da “tarihsel” bir kökeni olduğu varsayılıyordu; bu ikinci durumun, iki etnik grubun kaynaşmasından kaynaklandığı düşünülüyordu: medenileşmiş fatihler azınlığı ve ilkel aşamada kalmayı sürdüren bir yerliler çoğunluğu (Elliot Smith ve pan-Mısıristler). Elbette bütün “tarihselciler” bu aşırı yayılmacıların aşırılıklarını kabul etmez. Ne var ki, belli bir “ikilik” biçimiyle karşılaştıklarında onu “tarihsel olarak” açıklamaktan kendilerini alamazlar, yani iki farklı halkın karşılaşmasının ardından kaynaşmalarının bir sonucu olarak açıklarlar. Örneğin *Essai sur les origines de Rome* (1916) isimli kitabında A. Piganiol tam da bu nedenle Roma ulusunun oluşumunu Latinlerin birleşmesiyle açıklar, yani Hint-Avrupalıların *Sabin* kabileleriyle birleşmesi olarak açıklar –Piganiol’e göre *Sabinler* Akdenizli bir etnik gruptur.

Dinleri Hint-Avrupalılara ölülerini yakmalarını buyururken, *Sabin* kabileleri de kendi dinleri uyarınca ölülerini gömüyordu... Hint-Avrupalılar İtalya’ya ateş altarnı, erkek ateş kültünü, Güneş ve kuş kültü ile insan kurban etmekten tiksini-meyi getirdiler; oysa *Sabinler* altar taşlarını kana bulardı, aya ve yılanı saygı duyardı, insan kurban ederdi.⁶

⁶ Özetleyen Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque* (Paris, 1966), s. 72.

1944'ten itibaren Georges Dumézil sebatla bu insanın yapıbozumuna girişti.⁷ Artık iki cenaze tarzi olduğunu –ölüyü yakma ve toprağa gömme– ve bunların da etnik bir ikilik yansıtmadığını biliyoruz. Aslında ikisi çoğunlukla birlikte var olmaktadır.⁸ Dumézil Romulus ve Romalılar ile Titus Tatius ve *Sabinler* arasındaki savaşın (ve bu tür savaşların) Hint-Avrupa mitolojisine ait belli bir temanın yinelenmesi olduğunu gösterdi; Dumézil bu savaş, İskandinavya geleneğinin iki tanrısai grubu, *Aesirler* ile *Vanirler* arasındaki başka bir mitsel savaşa benzetir. *Aesirler* ile *Vanirler* arasındaki savaş, Romalılar ve *Sabinler* örneğinde olduğu gibi, nihai bir muharebeyle son bulmaz. Sürekli kısmi zaferler kazanmaktan usanan *Aesirler* ve *Vanirler* sonunda barış yapmaya karar verir. *Vanirlerin* liderleri –tanrı Njördhr ile Freyr ve tanrıça Freja– *Aesirlerin* toplumuna karışır ve onlara bereket ve zenginlik getirir. O zamandan sonra, *Aesirler* ve *Vanirler* arasında bir daha asla savaş çıkmaz. (Bir noktayı da hemen belirteyim: Bazı bilim insanları bu İskandinavya savaş mitini “tarihselleştirdiler” ve iki tanrısai grup arasındaki uzun mücadeleyi sonunda aynen *Sabinler* ve Latinlerin antik İtalya’da yaptığı gibi kaynaşıp tek bir ulusa dönüşen iki farklı halk arasındaki savaşın etkileyici bir biçimde mitselleştirilmiş anısı olarak açıkladılar.)

Dolayısıyla, bu birkaç örnek yeterli olsa da, bilim insanları bütün ikilik, kutupsallık, zıtlık ve karşıtlık biçimlerini “somut” bir kökene –toplumsal örgütlenmeye veya tarihsel olaylara– dayandırmaya çalışır. Ama daha yakın bir tarihte, sosyolojik ve tarihselci olarak adlandırılabilir bu iki yaklaşımın ötesine geçmeye yönelik girişimler olmuştur.

Örneğin, yapısalcılık farklı tipte muhalefetleri titiz ve kusursuz dile getirilmiş bir sistemin ifadesi olarak yorumlar, gerçi bu sistem bilinçdışı düzeyde işlerlik gösterir. Troubetzkoi ile birlikte, sesbilim (fonoloji) dilin bilinçdışı yapısını inceler. Claude Lévi-Strauss akrabalığın dile benzer bir iletişim sistemi olduğu prensibinden yola çıkarak ailenin analizine dilbilim modelini uy-

⁷ Karş. Georges Dumézil, *Naissance de Rome* (Paris, 1944), bölüm 2.

⁸ G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, s. 75 ve devamı.

gular. Karşıtlığa dayalı çiftler (baba/oğul, koca/karı vb) sadece senkronik (eşsüremlî) bir perspektiften anlaşılır olan bir sistemde ifade edilir. Lévi-Strauss yapısal mit incelemelerinde aynı dilbilimsel modeli kullanır. Ona göre, “mitin amacı bir çelişkiyi gidermenin mantıksal modelini süslemektir”. Ayrıca, “mîtsel düşünce belli çelişkilere dair bir *bilinçlilik*ten yola çıkar ve arabuluculuk ederek bu çelişkileri aşmaya çalışır”.⁹

Kısacası, yapısalcılara göre zıtlıklar, karşıtlıklar ve düşmanlıkların ne toplumsal bir kökeni vardır, ne de tarihsel olaylarla açıklanabilirler. Daha ziyade, bilinçdışı faaliyeti besleyen son derece istikrarlı bir sistemin ifadesidirler. Nihayetinde, burada söz konusu olan, yaşamın bir yapısıdır ve Lévi-Strauss bu yapının maddenin yapısına benzediğini ileri sürer. Başka bir deyişle madde, yaşam, dil veya toplumsal örgütlenme düzeyinde kavranan zıtlıklar ve karşıtlıklar ile mitolojik ve dinsel yaratılar kapsamında kavrananlar arasındaki sürekliliğin bir çözümü yoktur. Toplumbilimcilik ve tarihselciliğin yerine, klasik veya pozitivist maddecilikten daha incelikli ama bir o kadar da daha iddialı bir maddeci indirgemecilik getirilir.

Bir dinler tarihçisi olarak farklı bir yaklaşım deneyeceğim. Arkaik ve geleneksel toplumların dinsel yaşamı ve düşünce tarzında karşıtlıkların işlevini anlamak, gizemlerinden arındırmayı değil, yorumbilgisel bir çabayı gerektirir. Elimizdeki belgeler –bunlar ister mitlere veya teolojilere ait belgeler olsun, ister mekân bölünmelerine, ister iki zıt (düşman) grubun gerçekleştirdiği ritüellere, ister tanrısal ikiliklere veya dinsel ikiciliğe vb ait olsun– her biri kendi özel varlık tarzına göre, insan zihninin yaratılarıdır. Onlara Yunan tragedyalarından veya büyük dinlerden farklı muamele etmeye hakkımız yok. Ama onları olduklarından (yani tinsel yaratılar olmaktan) başka bir şeye indirgemeye de hakkımız yok. Dolayısıyla, kavranması gereken onların anlamı ve önemidir. Bu nedenle farklı kültürlerle ait belgeleri ele alacağım. Bunları seçerken, karşıtlık ve kopuş, zıtlık ve ikame (birbi-

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), s. 254, 248.

rinin yerine geçme), ikicilik ve *karşıtların birliği* muammalarına verilen çarpıcı çözümleri aydınlatan örneklere öncelik vermeye çalıştım.¹⁰

İki Kutsallık Biçimi

Öncelikle dinsel deneyimin dünyayı kutsal ve profan (kutsal olmayan) olarak ikiye böldüğünü anımsayalım. Bu ikiye bölünmenin yapısı burada tartışamayacağımız kadar karmaşık; ayrıca konumuzla da doğrudan ilgili bir mesele değil. Profan bir hiyerofani diyalektiği tarafından kutsala dönüştürüldüğü için embriyonik bir ikicilik meselesi olmadığını söylememiz yeterli. Öte yandan, birçok “kutsallıktan arındırma” süreci kutsalı yeniden profana dönüştürür. Bununla birlikte, sayısız ikili karşıtlık arasından kadın-erkek, gökyüzü-yeryüzü vb karşıtlıklarıyla birlikte, örnek bir kutsal-profan karşıtlığı buluruz. Buna daha yakından bakınca, cinsiyete dayalı karşıtlığın dinsel bir bağlamda ifade edildiğinde bir kutsal-profan karşıtlığı olmaktan ziyade, erkeklerle ve kadınlara özgü olarak iki farklı kutsallık biçimi arasındaki bir karşıtlık olduğunu görürüz. Dolayısıyla, başka yerlerde olduğu gibi Avustralya’da da, ergenlik töreninin amacı ergeni annesinin ve kadınların dünyasından ayırmak ve sırları erkeklerce kısıkanılan “kutsal dünyaya” dâhil etmektir. Tüm Avustralya’da kadınların kendi gizli seremonileri vardır; bunlar bazen o kadar güçlüdür ki gizlice gözetleyen erkekler mutlaka cezalandırılır.¹¹ Ayrıca, bazı mitsel geleneklere göre, bugün sadece erkeklerin erişebildiği en gizli kült nesneler başlangıçta sırf kadınlara aitti; bu tür mitler sadece farklı cinsiyetler arasındaki dinsel

¹⁰ Sorunun bazı önemli boyutlarını, örneğin daha önce bir kitabımda incelediğim çift cinsiyetliliğe dayalı mitler ve ritüeller, zıtların birliğinin dinsel morfolojisi, tanrılar ile iblisler, Tanrı ve Şeytan arasındaki çatışmaya odaklanan mitolojiler ve gizli bilgiler gibi konuları burada tekrar ele almayacağım; bu konu için bkz. *Méphistophélès et l’Androgyne* (Paris, 1962), s. 95-154 (İngilizce çev.: *Mephistopheles and the Androgyne* [New York, 1965], s. 78-124).

¹¹ R. M. ve C. H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago, 1964), s. 248.

karşıtlığı işaret etmez, ayrıca kadın kutsallığının başlangıçtaki üstünlüğünü de teyit eder.¹²

Diğer arkaik dinlerde de benzer gelenekler saptanabilir ve onlar da aynı öneme sahiptir; yani niteliksel bir farklılık vardır ve buna bağlı olarak, her cinsiyete özel kutsallıklar arasında bir karşıtlık vardır. Örneğin, Malekula'da *ileo* terimi erkeklere özgü kutsallığı ifade eder; *igah* terimi ise aksine "profan" (kutsal olmayan din dışı olanı) tanımlamasa bile, sırf kadınlara özgü, başka bir kutsallık biçimini ifade eder. *İgah* ile dolu nesneler erkeklerden özenle uzak tutulur, zira bu tür nesneler erkeklerin *ileo* haklarını engelleyebilir, hattâ sonlandırabilir. Kadınlar kutsal törenlerini gerçekleştirirken, *igah* ile öyle bir dolarlar ki bir erkek onların sırf saç süslerini bile görse "bir çocuk gibi" olur ve gizli erkek cemaatindeki yerini kaybeder. Ritüelleri boyunca kadınların dokunduğu nesneler bile erkekler için tehlikelidir ve bu nedenle tabudur.¹³

İki kutsallık biçimi arasında karşıtlığa dayalı bu gerilim eninde sonunda dünyadaki iki varlık tarzı (erkek ve kadın) arasındaki farklılığın giderilemezliğini ifade eder. Ama cinsiyetler arasındaki bu tür dinsel gerilimleri psikolojik veya fizyolojik terimlerle açıklamak onları yanlış yorumlamamıza neden olabilir. Kuşkusuz, dünyada iki özel varlık tarzı vardır, ama aynı zamanda her cinsiyetin diğerinin "gizemlerini" çözme ve onun "güçlerine" sahip olmaya yönelik haset ve bilinçdışı bir arzuya da sahiptir. Dinsel düzeyde, cinsiyete dayalı karşıtlığın çözümü her zaman *hieros gamos*'un* yeniden canlandırılması ritüelini gerektirmeyebilir; çoğu durumda bu karşıtlık bir erkekleşme ritüeliyle aşılr.¹⁴

¹² Karş. M. Eliade, "Australian Religions, Part III: Initiation Rites and Secret Cults", *History of Religions*, 7 (1967): 61-90, özellikle s. 87 and 89; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), s. 345 ve devamı.

¹³ A. B. Deacon, *Malekula* (Londra, 1934), s. 478 ve devamı.

* *Hieros gamos* ya da *Hierogamy* ("kutsal evlilik") bir tanrı ile bir tanrıça arasında bir evlilik bağı oluşturan cinsellik ritüeli; özellikle simgesel ritüelde insanlar tanrıları temsil ederler. (ç.n.)

¹⁴ Karş. Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, s. 121 ve devamı.

Güney Amerikalı Kutsal İkizler

İki nedenden ötürü Güney Amerika'dan bir örneği irdeleyerek başlayacağım: Birincisi, buradaki kabilelerin arkaik bir kültürel aşamaya ait olduğunun düşünülmesi; ikincisi de, ikilik ve karşıtlık kavramlarının geliştirilmesiyle ortaya çıkan problemlere az çok açıkça ifade edilmiş belli sayıda "klasik yanıt" verilmesi. Bu birkaç örneğin Güney Amerika'daki malzeme zenginliğini yeterince göstermediğini söylemeye bile gerek yok. Kabaca ifade edecek olursak, bizi ilgilendiren konuları şöyle özetleyebiliriz: (1) Mekânın ve yaşamsal coğrafyanın (yaşam alanının) ikili bölünmesi; (2) Kutsal İkizler miti; (3) insanın tinsel yaşamı dâhil olmak üzere tüm dünyaya genellenen ikilik ve (4) insan davranışı ve kurumları için model oluşturan, örtük bir birbirini tamamlama yansıtan kutsal karşıtlık. Aynı kültürde çoğunlukla bu motiflerin bir bölümü, hattâ tamamı saptanabilir.

Burada, her kabilenin özel kutsal mekân yapılanmasına ve kozmografisine değinmeyeceğim; bu sorunu ele aldığım bir monografim kısa bir süre sonra yayımlanacak. İncelenecek mitolojilerin ve kozmolojik anlayışların bir *imago mundi* (dünya imgesi) önvarsaydığını hatırlamamız yeterli. İkizler Miti'ne gelince, Güney Amerika'da yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Genellikle, İkizlerin babası Güneş'tir; anneleri haince öldürüldüğünde, oğulları ölü annenin karnından çıkarılır ve birtakım maceralardan sonra, annelerinin öcünü almayı başarırlar.¹⁵ İkizler her zaman birbirine rakip değildir. Bazı uyarlamalarında, kahramanlardan biri

¹⁵ Bir *Bakairi* mitinin anlattığına göre, gökyüzündeki tanrı Kamuscini, insanları yarattıktan sonra, bir kadını mitsel jaguar Oka ile evlendirir. Kadın mucizevi bir şekilde hamile kalır ama kayınvalidesinin entrikaları sonucu öldürülür. İkizler Keri ve Kame annelerinin cansız bedeninden çıkarılır ve komplocuyu yakarak annelerinin intikamını alırlar. Derlenen eski kaynaklar için bkz. R. Pettazzoni, *Dio*, 1 (1922): 330-31. Ayrıca bkz. Paul Radin, "The Basic Myth of the North American Indians", *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949): 371 H.; A. Métraux, "Twin Heroes in South American Mythology", *Journal of American Folklore*, 59 (1946): 114-23; Karin Hissing ve A. Hahn, *Die Tacana, Erzählungsgut* (Frankfurt, 1961), s. 111 ve devamı.

kardeşi tarafından kemiklerinden, kanından veya bedeninin parçalarından diriltir.¹⁶ Gelgelelim iki kültür kahramanı evrensel ikiliği ifade eder. Brezilyalı *Kainganglar* tüm kültürlerini ve kurumlarını mitsel ataları olan İkizlerle ilişkilendirirler. Dış evlilik yoluyla kabileyi ikiye bölmekle kalmazlar, ayrıca tüm doğa iki kahraman arasında paylaştırılır. *Kainganglar* için örnek model teşkil eden mitolojileri iki kahramanın eylemleriyle anlamlı hale gelen bu evrensel ikiye bölünmeyi dramatik bir biçimde açıklar.¹⁷

Bunun dışında, bazı özellikler Tanrısal İkizlerin doğasında ki bir farklılığı da işaret eder. Dolayısıyla, Orta Guyanalı *Cubeo* halkı, yeryüzünü yaratan Tanrı Hömanihikö'nün insanların meselelerine karışmadığına inanır; Hömanihikö gökte yaşar ve ölümlerin ruhlarını alır. Biçimsiz kardeşi Mianikötöibo ise bir dağda oturur.¹⁸ *Apinayelere* göre, başlangıçta Güneş ve Ay insan biçiminde yeryüzünde yaşıyorlardı. Kabilenin iki farklı ata grubunu yaratırlar ve onları köyün iki farklı kısmına yerleştirirler; Güneş'in grubu kuzeyde, Ay'ınki ise güneydedir. Mitler iki erkek kardeş arasında belli bir karşıtlığı işaret eder; örneğin, Güneş'in akıllı, Ay'ın ise aptal olduğu söylenir.¹⁹

Karşıtlık Guyana'nın kuzey sahilindeki Karayiplerin *Calina* kabilesinde daha da belirgindir. Su tanrıçası Amana aynı anda hem bir anne hem de bakiredir; "göbeksiz" (yani doğmamış) ol-

¹⁶ Karş. Otto Zerries W. Krickeberg, H. Trimbörn, W. Muller, O. Zerries, *Les Religions amérindiennes* içinde (Paris, 1962), s. 390.

¹⁷ Egon Schaden, *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil*, 2. basım (Rio de Janeiro, 1959), s. 103-16, faydalandığı kaynak Telemaço Borba, *Atualidade indígena* (Curitiba, Brazil, 1908), s. ii ve devamı, s. 20 ve devamı, s. 70 ve devamı ve H. Baldus, *Ensaio de Etnologia brasileira* (São Paulo, 1937), s. 29 ve devamı, s. 45 ve devamı, s. 60 ve devamı.

¹⁸ Koch-Grünberg, özetleyen Zerries, *Religions amérindiennes* içinde, s. 361-02.

¹⁹ Curt Nimuendaju, *The Apinaye*, *The Catholic University of America, Anthropological Series*, sayı 9 (Washington, DC, 1939), s. 158 ve devamı.

makla nam salmış olsa da²⁰ ikizleri doğurur, şafak vaktinde Tamusi doğar, güneş doğduktan sonra da Yelokantamulu doğar. Tamusi insan biçimlidir ve *Califiaların* mitsel atası olarak kabul edilir; insanlar için iyi ve faydalı şeylerin tümünü o yaratmıştır. Tamusi ayın aydınlık tarafında yaşar ve cennetin, yani akşam olmayan yerin efendisidir, burası aynı zamanda sofu insanların ruhlarının gelip Tamusi'ye katıldığı yerdir. Ama onu göz kamaştırıcı bir ışık sarmaladığı için hiç kimse Tamusi'yi göremez. Tamusi dünyayı birçok kez yok eden ve tekrar yok edecek olan düşman güçlerle yığıtçe çarpıştır; Tamusi dünyayı her yok oluşunun ardından yeniden yaratır. Kardeşi de gökyüzünde yaşar, ama cennetin zıt tarafında, sabahın olmadığı yerde yaşar. İnsanlığın başına musallat olan tüm kötülüklerin ve karanlığın yaratıcısıdır. Bir anlamda ana tanrıça Amana'nın aktif güçlerini simgeler. Haekel'in onun Tamusi'de cisimleşen dünyanın aydınlık boyutunu tamamladığı sonucuna ulaşır. Bununla birlikte, Yelokantamulu erkek kardeşinin mutlak karşıtı değildir; *Califialarda* Kötü Ruh başka bir karakter, Yawané'dir. İkiz Tanrılardan Tamusi daha önemli bir rol oynar ve bir tür yüce varlığa dönüşür.²¹

Doğanın böyle bütünsel ikiliği çoğunlukla insanın tinsel yönünü içerecek şekilde genişler.²² Brezilya'nın güneyinde bir *Tupi-Guarani* kabilesi olan *Apapocuvalarda* her çocuk gökyüzünün üç bölgesinden –Doğu, Zenit (Cennetin Zirvesi), Batı– inen bir

²⁰ Vücudunun alt kısmı yılan kuyruğu biçiminde olan güzel kadın Amana hem zamanı hem de sonsuzluğu simgeler, çünkü semavi sularda yaşar, yılanın deri değiştirmesi gibi kendisini sürekli yeniler. Ölülerin ruhları ve yeryüzü de bu süreci yineler. Amana yaratılışı gerçekleştirir ve herhangi bir biçime bürünebilir.

²¹ Josef Haekel, "Purá und Hochgott", *Archiv für Völkerkunde*, 13 (1958): 25-50, özellikle s. 32.

²² Örnekleri çoğaltmaya hiç gerek yok. Mamafih *Timbira*'lardan söz edebiliriz; onlar için kozmik bütünlük ikiye bölünmüştür: bir tarafta doğu, güneş, gündüz, kurak mevsimler, ateş, kırmızı renk vardır; diğer tarafta batı, ay, gece, yağmur mevsimi, su, siyah renk vardır. Curt Nimuendaju, *The Eastern Timbira*, *University of California Publications in Archaeology and Ethnology*, vol. XLI (Berkeley and Los Angeles, 1946), s. 84 ve devamı.

ruh edinir; ruh bu üç bölgede bir tanrının yanında önceden var olmaktadır (bu üç tanrı, Doğu'daki "Annemiz"; Zirvedeki "En Büyük Erkek Kardeşimiz"; Batı'daki En Küçük İkiz Kardeşir). Ölümden sonra ruh geldiği yere geri döner. Nimuendaju'nun "bitki-ruh" olarak adlandırdığı bu ruh yukarıdaki yüce dünyayla aradaki bağlantıdır. İnsan bu ruhu "aydınlatması" için et yemelidir. Ama çocuk bazen doğumdan sonra karakterini belirleyecek ikinci bir ruh edinir. Farklı bireylerin farklı mizaçları "hayvan ruh"ta mevcut olan türe göre belirlenir ve sadece şamanlar bu türlerin ne olduğunu bilebilir.²³

Nimuendaju'ya göre, iki ruh anlayışı doğanın ikiliğini yansıtır; en açıklayıcı örneği karşıtlıkları ve zıtlıkları kabilenin iki grubuna aktarılan mitsel İkizlerdir. Bu doğru olmakla birlikte işaret ettiği bir şey daha vardır: Çok yaygın kozmolojik bir şema ve mitsel bir temanın yaratıcı bir yeniden yorumudur. İlkelerin aşına olduğu, yüce kozmogonik varlıkların göksel bir doğadan olduğu veya gökyüzünde bulunduğu gibi fikirler, evrenin ikiliği kavramına dinsel bir değer katar. Üstelik buradaki örnekte dünyaya yeni bir dinsel değer biçildiğini görürüz: İkizler arasındaki karşıtlık, ruhların karşıtlığına yansır, ama sadece "bitki ruh"un tanrısal bir kökeni vardır ve bu da hayvanın dinsel değerini yitirdiğini işaret eder. Bununla birlikte, hayvanın kutsallığı arkaik dinlerin temel bir unsurudur. Bu bağlamda, dünyada mevcut olan diğer birçok kutsallığın arasında göksel kökenli "tinsel", yani tanrısal bir unsuru yalıtma çabasını fark edebiliriz.

Bu anlayışı, *Califiaların* yeryüzünde var olan her şeyin gökte tinsel bir sureti olduğu fikrine benzetebiliriz.²⁴ Bu örnekte de gene evrensel ikilik temasının ilk kez ve cüretkâr bir şekilde kullanıldığına tanık oluruz; dünyadaki bazı zıtlıkları ve karşıtlıkları açıklayabilen tinsel bir ilkeyi tanımlar. *Califiaların* göksel suret teorisi istisnai değildir; hem Güney ve Kuzey Amerika'da hem de başka yerlerde rastlarız. İşin doğrusu, "tinsel bir suret" fikri genel olarak ikiciliğin tarihinde önemli bir rol oynar.

²³ Curt Nimuendaju, "Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 305 ve devamı.

²⁴ Haeckel, "Purá und Hochgott", s. 32.

Kogilerde Karşıtlık ve Birbirini Tamamlama

Konumuzla alâkalı kavramları ve anlayışları eski kaynaklarımızdan çıkarsamak yerine, genel bir sistem içerisinde daha ayrıntılı ve daha iyi ifade edebiliriz. Yetkin bir saha araştırmacısı sadece davranışları ve ritüelleri raporlama sorunu yaşamaz, bunun yanı sıra bunların yerliler için taşıdığı önemi ifade etmede de sıkıntı yaşar, zira bize koca bir anlamlar ve değerler dünyasını anlatmak zorundadır. Konuyu örneklemek için, Sierra Nevadalı Kogilerin dünyayı, toplumu ve bireyi açıklarken karşıtlık ve birbirini tamamlama kavramlarını nasıl kullandığını anlatacağım.²⁵ Kabile “yukarıdan gelen insanlar” ile “aşağıdan gelen insanlara” bölünmüştür ve kabile ile “ibadet veya tapınma kulübesi” (kült kulübe) de aynı şekilde ikiye bölünmüştür. Dünya güneşin yörünge-sine göre belirlenmiş iki parçaya bölünmüştür. Bunların dışında, daha birçok zıt ve karşıt çiftler vardır: erkek/kadın, sağ el/sol el, sıcak/soğuk, aydınlık/karanlık gibi. Bu çiftler belli hayvan ve bitki kategorileriyle, renklerle, rüzgârlarla, hastalıklarla ve aynı şekilde iyi ve kötü kavramlarıyla ilişkilendirilir.

İkinci simgecilik hem büyüyle ilgili hem de dinsel bütün pratiklerde belirgindir. Bununla birlikte, karşıtlıklar hem tüm bireyler hem de bazı kabile tanrıları arasında birlikte var olur. Kogiler (sağ ile özdeşleştirilen) iyiye dayalı bir özün işlevinin ve sürekliliğinin kötü bir özün (sol) eşanlı varlığıyla belirlendiğine inanır. İyi sırf kötü etkin olduğu için vardır; kötü yok olursa, iyi de aynı şekilde yok olur. Bu, Goethe’ye yakın bir anlayıştır, ama birçok kültürde de rastlanır: Kişi günah işlemelidir, böylece kötülüğün aktif etkisini duyurabilecektir. Kogilere göre, bu iki karşıtlığı birbirini tamamlayan güçler olarak dengede tutmak, insan olmanın ana sorunudur. “Uzlaşmak”, “denk olmak”, “özdeş olmak” olarak tercüme edebileceğimiz *yulúka* temel bir kavramdır. Yaratıcı

²⁵ G. Reichel-Dolmatoff’un makalesini çok yakından takip ediyoruz, “Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta”, *Razón y Fobula, Revista de la Universidad de los Andes*, sayı 1 (1967): 55-72, özellikle s. 63-67.

ve yıkıcı güçleri dengede tutabilmek için insan davranışının yönetici ilkesi “uzlaşma”dır.

Karşıtlıkların, zıtlıkların birbirini tamamlamasına ilişkin bu şema sırası gelince dörtlü bir evren sistemiyle birleştirilir: Dört ana yöne dörtlü kavramlar, mitsel kişilikler, hayvanlar, bitkiler, renkler ve eylemler tekabül eder. Zıtlık veya karşıtlık dörtlü genel sistemde yeniden karşımıza çıkar (örneğin, “ışık renkleri” kırmızı ve beyaz, Güney’e ve Doğu’ya karşılık gelir ve Kuzey’in ve Batı’nın “karanlık renkleri”nin, kötü tarafın zıddıdır). Dörtlü yapı hem makrokozmosu hem de mikrokozmosu açıklar. Dünyayı ayakta tutan dört mitsel devdir; Sierra Nevada dört bölgeye bölünmüştür; geleneksel bir plana göre inşa edilen köylerin dört girişi vardır ve bu girişlerde de sunular ve adaklar için dört kutsal alan bulunur. Son olarak, kült evin bir de ocakları vardır, dört ana klanın üyeleri ocağın etrafında yerini alarak oturur. (Ama burada gene karşıtlığa dayalı bir bölünme görülür: “sağ taraf” –kırmızı– “az bilenlere” ayrılır, “sol taraf”ta ise –uçuk mavi– “çok bilenler” oturur, çünkü onlar evrenin olumsuz güçleriyle daha sık karşılaşmaktadır.)

Dört ana yön *Kogilerin* yaşamında önemli rol oynayan “merkezî nokta” ile tamamlanır. Bu, Dünyanın Merkezi, Sierra Nevada’dır, bir kopyası da sunuların gömüldüğü yer olan kült evin merkezidir; rahip (*máma*) “tanrılarla konuşmak istediğinde” buraya, kült evin merkezine oturur. Son olarak, bu şema yol gösterici yedi işaret içeren üçboyutlu bir sistemde geliştirilir: Kuzey, Güney, Doğu, Batı, Zenit, Nadir ve Merkez. Son üçüncüsü bir yumurta olarak kavranan dünyayı kat eden ve ayakta tutan kozmik eksenini oluştururlar. Reichel-Dolmatoff’un dikkat çektiği gibi, dinamik unsuru, yani dokuz aşama kavramını işin içine dâhil eden kozmik yumurtadır. Dünya ve keza insan da Evren Ana tarafından yaratılmıştır. Evren Ana’nın dokuz kızı vardır ve kızların her biri belli nitelikte tarıma elverişli toprağı temsil eder: örneğin kara, kırmızı, killi, kumlu gibi. Tarıma elverişli bu topraklar kozmik yumurtanın içindeki katmanları oluştururlar ve aynı zamanda, bir değerler skalasını simgelerler. İnsanlar beşinci yeryüzünde yaşar –bu, kara topraktır, Merkez’dekilerden

biridir. Büyük Piramit'i andıran Sierra Nevada tepeleri benzer yapıda "dünyalar" veya "evreler" olarak tahayyül edilir. Aynı şekilde, temel kült evler onların mikrokozmik kopyalarıdır; bu nedenle, "Dünyanın Merkezi'nde" konumlanmışlardır. Bağlantılar bununla bitmez. Kozmik yumurta insanlığın yaşadığı Evren Ana'nın uterusu (rahim) olarak yorumlanır. Yeryüzü de bir rahimdir ve elbette Sierra Nevada ve her kült ev, ev ve mezar da öyle. Yeryüzünün mağaraları ve çatlakları annenin deliklerini temsil eder. Kült evin çatısı Evren Ana'nın cinsel organlarını simgeler; daha yüksek düzeylere geçiş "kapıları"dır. Cenaze ritüelinde ölü, uterusu döner; rahip dokuz aylık gebelik boyunca ölünün gidiş ve dönüşünü göstermek için ölünün bedenini dokuz kez havaya kaldırır. Ama mezar evreni temsil eder ve cenaze ritüeli de bir "kozmiikleştirme" edimidir.

Bu örnek üzerinde durmamın nedeni, arkaik bir halkın düşünce yapısında karşıtlığın işlevine mükemmel bir şekilde açıklık getirmesi. Gördüğümüz gibi, mekânın ikili bölünmesi tüm evrene genellenir. Karşıt çiftler aynı zamanda birbirini tamamlar. Karşıtlık ilkesi hem doğanın ve yaşamın temel yasası gibidir hem de etiğin (ahlâkın) gerekçelendirilmesidir. Kogiler için insanın mükemmelliği "iyilik yapmaya" dayanmaz, bilakis iki karşıt güç olan iyi ve kötüyü dengede tutma meselesidir. Kozmik düzeyde bu iç denge "merkezî noktaya", yani Dünyanın Merkezine teka-bül eder. Bu nokta dört ana yön ile dikey Zenit-Nadir ekseninin, Evren Ana'nın dölyatağıyla özdeş olan kozmik yumurtanın ortasındaki kesişme noktasıdır. Dolayısıyla, farklı karşıtlık sistemleri hem dünyanın ve yaşamın yapısını hem de insanın özel varlık tarzını temsil ederler. İnsan varoluşunun evrenin "tekerrürü" olduğu varsayılır ve bu şekilde kavranır; ya da tersinden söylersek, kozmik yaşam bir "şifre" (bir anahtar) olarak kavrandığında anlamlı ve anlaşılır hale gelir.

Güney Amerika'dan başka örnek vermeye gerek duymuyorum. Bir taraftan doğayı ve insan varoluşunu karşıtlık şifresi aracılığıyla "okuma" çabasının yol açtığı tinsel yaratı çeşitliliğini yeterince vurguladığımı düşünüyorum, diğer taraftan bazen ikili veya ikici kavramlar olarak adlandırılan şeylerin ancak parçası

oldukları her şeyi kuşatan sistemle bütünleştikleri ölçüde derin anlamlarını açığa vurduklarını gösterebildiğime inanıyorum.

Kuzey Amerika yerlilerinde de daha karmaşık olmakla birlikte benzer bir duruma rastlarız. Burada gene hem köyün hem de dünyanın iki bölünmesiyle ve bu durumun doğurduğu kozmolojik sistemle (dört yön, Zenit-Nadir eksen, “Merkez” vb), dinsel karşıtlıklar ve ikiciliklerin muhtelif mitolojik ve ritüel ifadeleriyle karşılaşırız. Elbette bu tür anlayışlar ne evrenselidir ne de tekbiçimlidir. Birtakım Kuzey Amerika etnik grupları ikili bir kozmolojiye dair bilgi sahibidirler ama bu bilgi ham veya çok basittir ve diğer kabilelerin çoğu iki tipte sınıflandırma sistemleri kullansalar da “ikici” anlayışları göz ardı etmektedir. Şimdi, ilgilendiğimiz asıl konu bu; yani farklı kültürel bağlamlarda karşıtlık ve ikiciliğe ilişkin muhtelif dinsel değerlendirmeleri ele alacağız.

Savaş ve Barış: Mänäbush ve Şifa Kulübesi

Algonkianlarda kültür kahramanı –Nanabozho (*Ojibway* ve *Ottawalarda*), Mänäbush (*Menominilerde*), Wisaka (*Kriler* ve *Sauklarda* vb)– merkezî bir rol oynar.²⁶ Tufandañ sonra yeryüzünü iyileştirir ve asıl şeklini verir; mevsimleri yaratır, ateşi verir.²⁷ Mänäbush özellikle kötü Su Güçleri ile savaşmasıyla tanınır, bu savaş sonuçları insanları etkilemeye devam eden kozmik bir dram

²⁶ Karş. Werner Müller, *Die Blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), s. 12 ve devamı.

²⁷ Gerçekten de yeryüzü suyun altında kalıp yok olduğunda Mänäbush uçurumun dibinden toprak getirmesi için bir hayvanı gönderir (bu tema ile ilgili olarak bkz. M. Eliade, “Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: le plongeon cosmogonique”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 160 [1961]: 157-212; Amerikan uyarlamaları için bkz. s. 194 ve devamı). Mänäbush yeryüzünü tekrar yarattı, hayvanları, bitkileri ve insanları yeniden yaptı; bkz. temel bibliyografya Mac Linscott Ricketts, “The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians” (Chicago Üniversitesi, Doktora Tezi 1964), cilt 1, s. 195, n. 35.

başlatır.²⁸ Su Güçleri Mänäbush'un küçük kardeşi, Kurt'u öldürüp ölüm dünyaya gelince savaş zirveye çıkar. Üç gün sonra Kurt yeniden belirir, ama Mänäbush onu geri Gün Batımı Ülkesine gönderir; Kurt burada Ölülerin Efendisi olur. Mänäbush kardeşinin intikamını almak için Su Güçlerinin liderini öldürür; böylece düşmanları yeni bir tufan başlatır, bunu korkunç bir kış izler, gene de kahramanı alt etmeyi başaramazlar. Paniğe kapılan Kötü Güçler barış önerir: Bunun sonucunda Mänäbush'un gizemlerinin açıklanacağı ilk erginleme olarak şifa kulübesi inşa edilir.

Uzlaşma temasının sadece ezoterik mitlerde bilinmesi, gizli *midēwiwin* kültüründe sadece erginleme adaylarına açıklanması önemlidir.²⁹ Bu ezoterik geleneğe göre, Yüce Ruh (Ulu Manitu) ilk suçu işledikleri için Su Güçlerine Mänäbush ile barış yapmalarını salık verir; bu öğüde uyan Güçler gökte erginleme kulübesini inşa eder ve Mänäbush'u davet ederler. Güçlerin yapacağı törenlerin insanlar için faydalı olacağını bildiğinden kahraman sonunda bu daveti kabul eder. Gerçekten de gökteki kabul töreninden sonra Mänäbush yeryüzüne döner ve büyükannesinin (Yeryüzü) yardımıyla *midēwiwin* gizli âyinlerini ilk kez gerçekleştirir.

Bu nedenle, mitin ezoterik uyarlamasına göre, kozmik felaketin önlenmesi öncelikle Kurt'u katlederek yeryüzüne ölümü getiren Kötü Güçler'in Mänäbush'a fanilerin yazgısını değiştirebilecek gizli ve güçlü bir âyin vermesiyle sağlanır. Kuşkusuz *midēwiwin*'deki kabul âyini insan olma koşulunu değiştirecek değildir, ama sağlık, uzun ömür ve ölümden sonra yeni bir varoluşu garantiler. Kabul ritüeli bildik ölüm-diriliş senaryosuna uygun gelişir: Aday "öldürülür" ve ardından derhal kutsal kabul

²⁸ Mänäbush'un düzenbaz bir kişiliğin karakteristik özelliklerini sergilediğini de buna eklemeliyiz; örneğin, ona aşırı ve grotesk bir cinsellik bahşedilmiştir ve yiğitliğine rağmen, bazen şaşırtıcı bir şekilde dar fikirli görünür.

²⁹ Bibliyografyalarıyla mitler, Ricketts, "Structure and Religious Significance", vol. 1, s. 196 ve devamı; Müller, *Die Blaue Hütte*, s. 19 ve devamı ve *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956), s. 198 ve devamı.

sayesinde diriltilir.³⁰ Diğer bir deyişle, insanın ölümsüzlüğünü elinden alan aynı Güçler sonunda insana ömrünü güçlendirmesini ve uzatmasını sağlayan bir yöntem vermek zorunda kalır ve aynı zamanda ölümden sonraki “tinsel” varoluşu ona verir. Gizli seremoniler boyunca aday Mänäbush’u ve rahipler de Güçleri temsil eder. Kabul âyini kulübesi ikici simgecilğe dayanır. Kulübe iki bölüme ayrılmıştır: Beyaza boyanmış kuzey bölümü alt Güçlerin alanıdır; kırmızıya boyanmış güney bölümü ise üst Güçlerin alanıdır. İki renk gece ve gündüzü, yazı ve kışı, yaşamı ve (dirilişle devam eden) ölümü simgeler. Bu iki karşıt ilkenin birleşmesi kozmik gerçekliklerin bütünselliğini yansıtır.³¹

Burada, bir karşıtlığa dayalı negatif unsurlara yeniden değer biçilmesi olarak adlandırılabileceğimiz şeyin mükemmel bir örneğini buluruz. *Menominilerin* yaratıcı dehası ıstırap, karşıtlık ve ölümün her yerde bulunmasının korkutuculuğunun yol açtığı varoluş krizine yeni ve etkili bir çözüm bulmada başarılı olur. Benzer bir çeşitlilik gösteren diğer çözümlere de kısaca değineceğim, ama önce *Menominilerin* erginleme kulübesi mitsel-ritüel pratiğini genel olarak *Algonkian* dinine konumlandırmak bizim açımızdan aydınlatıcı olacak; böylece *Menominilerin* kendi sistemlerini hangi yaygın dinsel fikirlerden türettiğini görebileceğiz. Gerçekten de, Werner Müller’in dikkat çektiği gibi, diğer *Algonkian* kabilelerinin farklı ve muhtemelen daha eski bir geleneği vardır ve buna göre kültürel kahraman erginleme kulübesi ritüelinde herhangi bir rol oynamaz.

Örneğin, Minnesotalı *Ojibwayler* erginleme kulübesinin insanlara ölümsüzlük vermek için Ulu Ruh (*Manido*) tarafından inşa edildiğini iddia ederler.³² *Manido* erginleme kulübesinde (*midëwigan*) simgesel olarak bulunmaktadır. Kulübe dünyayı

³⁰ W. J. Hoffman, “The Midëwiwin or ‘Grand Medicine Society’ of the Ojibwa”, Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Amerikan Etnoloji Dairesi Yedinci Yıllık Raporu), 1855-86 (Washington, DC, 1891), s. 143-300, özellikle s. 207 ve devamı; Müller, *Die Blaue Hütte*, s. 52 ve devamı.

³¹ Müller, *Die Blaue Hütte*, s. 81 ve devamı, s. 117, s. 127.

³² Agy., s. 38 ve devamı, s. 51.

yeniden üretir: dört duvarı dört ana yönü simgeler, çatısı gök kubbeyi, zemini yeryüzünü simgeler.³³ İki erginleme kulübesi tipinde –*Menominilere* ve *Ojibwaylere* özgü olanı– kozmik simgecilik ilk erginlemenin tüm evreni kapsadığı gerçeğini vurgular. Ama Kötü Güçlerle uzlaştıktan sonra Mänäbush'un yeryüzüne inşa ettiği kulübenin ikici yapısı Manido'nun inşa ettiği kulübenin (dörtlü simgeciliğine karşıttır: dört kapısı, dört rengi vb vardır. Mänäbush'un ritüelinde Ulu Tanrı eksiktir veya neredeyse hiç yoktur; Kültürel Kahraman *midëwigan* töreninde hiçbir rol oynamaz. Bununla birlikte, her iki erginleme tipinde de merkezî konu her erginleme adayının kişisel yazgısıdır: *Ojibwaylerde*, Ulu Tanrı ölümden sonra sonsuz yaşam bahşeder; *Menominilerde* ise, Mänäbush neredeyse dünyanın yok olmak üzere olduğu sırada gerçekleşen bir dizi dramatik olay sonucunda sağlık ve uzun ömür (ve muhtemelen ölümden sonra yeni bir varoluş) bahşeder. Aynı zamanda ezoterik mitte düşük seviyedeki Güçlere uzlaşmalarını salık verenin Ulu Manitu olduğuna dikkat çekmek gerekir; onun müdahalesi olmasaydı savaş büyük bir olasılıkla hem dünya hem de kötü Güçler tamamen yok olana dek devam edecekti.

Gök-Tanrı ve Kültürel Kahraman

Ojibway kabilesinin erginleme kulübesi ile karşılaştırıldığında *Menominilerin* mit-ritüel yapılarındaki yeni boyutu görebilirsiniz: *Ojibwaylere* göre, Gök-Tanrı kulübeyi insanlara sonsuz bir yaşam bahşetmek için inşa etmiştir; *Menominilere* göre ise, kulübe Mänäbush sayesinde alçak Güçlerden kazanılmıştır ve erginleme sağlık, uzun ömür ve ölümden sonra varoluş sağlar. Hiçbir eksiği gediği olmayan ve Gök-Tanrı'nın kontrolünde düzenli bir işleyiş ve ritme sahip dengeli bir evren yansıtan *Ojibway* erginleme kulübesinin dörtlü simgeciliğinin yerini *Menominilerin* ikici simgeciliği alır. Bu simgecilik de evreni benzer şekilde yansıtır,

³³ *Agy.*, s. 80 ve devamı. Aynı simgeciliğe *Omahaların* zorlu av yapısında (*agy.*, s. 122), *Lenapelerin* erginleme kulübesinde, bozkır *Algonkian*larında (*agy.*, s. 135) ve başka yerlerde de rastlarız.

ama her türlü karışıklıkla yıkılmış ve ölümün hâkimiyetindeki bir dünya söz konusudur; bu Mänäbush ile Su Güçleri arasındaki savaş yüzünden yok olma noktasına gelmiş dünyadır, Gök-Tanrı yoktur ve insanın tek koruyucusu, zalim savaşçılığı ve ikircikli davranışlarının çağrıştırdığı üzere Tanrıdan çok insana benzeyen Kültürel Kahraman'dır. Kuşkusuz, *Menomini* kulübesinin ikici simgeciliği de karşıtların hem kozmik bütünlükte hem de insan varoluşunda birleşmesini ifade eder. Bu durumda, bütünlüşme dünyayı nihai yok oluşundan kurtarmaya, yaşamın sürekliliğini sağlamaya ve her şeyden önemlisi de insan varoluşunun taşıdığı risklere ve çelişiklere bir anlam bulmaya yönelik umutsuz bir çabayı temsil eder.

*Algonkian*ların dinsel anlayışlarının geliştiği bağlamı daha iyi anlayabilmek için Atlantik kıyısındaki bir *Algonkian* kabilesi olan *Delaware*lerin (*Lenape*) Büyük Ev kozmik simgeciliği ile Yeni Yıl kutlamalarında barınan teolojiyi karşılaştıralabiliriz. Büyük Ev her yıl Ekim ayında ormanda inşa edilir. Zemin yeryüzünü, çatı gökyüzünü, dört duvar da dört ufku simgeler. Büyük Ev bir *imago mundi*'dir (dünyanın imgesi) ve gerçekleştirilen ritüel de dünyanın yeni başlangıcını (yeniden yaratılmasını) kutlamaya yöneliktir. Kültü oluşturma şerefi Yüce Tanrı'nın, Yaratıcı'nındır. On ikinci cennette oturur; ellerini Büyük Ev'de bir sureti bulunan merkez direktte veya dünyanın eksen (axis mundi) üzerinde tutar. Ama Tanrı aynı zamanda direğin üzerine kazınmış iki yüzde de mevcuttur. Her yeni Büyük Ev şenliğinin sonuçlarından birisi de yeryüzünün yeniden yaratılmasıdır; ayrıca yeryüzünün kozmik bir felaketle yok olması da engellenmiş olur. Gerçekten de, ilk Büyük Ev bir depremin ardından inşa edilmiştir. Ama Yeni Yıl kutlamasına yakın bir tarihte yeryüzünün her yıl yeniden yaratılması dünyanın sürekliliğini ve bereketini güvence altına alır. *Menominiler*in ve *Ojibway*lerin bireyleri birbirinden ayıran erginleme kulübesinin tersine Büyük Ev töreni evreni bir bütün olarak yeniden üretmeye yönelir.³⁴

³⁴ Frank C. Speck, *A Study of the Delaware Big House Ceremonies* (Harrisberg, Pa., 1931), s. 9 ve devamı; Müller, *Religwnen der Waldandindianer*, s. 259 ve devamı; ayrıca bkz. Josef Haekel, "Der Hochgott-

Böylece, *Algonkian* etnik grubunda üç farklı dinsel sisteme dayalı üç kült ev tipi ve üç ritüel kategorisine rastlarız. En arkaikleri olan *Delaware*lerin sistemi evrenin periyodik yeniden yaratımının merkezinde yer alır, Kültürel Kahraman'ın ve ikinci simgeciliğin belirlediği daha yeni sistemde ise öncelikle insan olma koşulunun düzeltilmesi amaçlanır. Bu ikinci durumda "ikicilik" mitsel tarihin sonucudur, ama kahramanların temel karakteristiklerince önceden belirlenmez. Gördüğümüz gibi, Mânâbush ile daha alt seviyedeki Güçler arasındaki düşmanlık bir olayın sonucunda alevlenir –bu olay, meydana gelmeme ihtimali olan Kurt'un öldürülmesidir.

***Iroquois*ların İkiciliği: Mitsel İkizler**

*Iroquois*larda tam mânâsıyla bir "ikicilik" olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle, yeryüzünde var olan her şeyin cennette (gökyüzünde) bir prototipi –"büyük bir ağabey"– bulunduğu fikri hâkimdir. Kozmogonik süreç cennette (gökyüzünde) başlar, ama gene de bir şekilde tesadüfen başladığı söylenebilir. Genç bir kız, Awenhai ("Doğurgan Yeryüzü"), Cennet'in Başıyla evlenmek ister. O da Awenhai ile evlenir ve onu nefesiyle gebe bırakır. Gelgelelim, mucizeyi anlamayan ve kıskançlık duymaya başlayan Tanrı, (henüz güneş olmadığı için) çiçekleriyle göksel dünyayı aydınlatan ağacı kökünden söker ve ağacın söküldüğü yerde açılan deliğe eşini fırlatır. Ayrıca bazı hayvanların ve bitkilerin prototiplerini de deliğe atar, bunlar yeryüzünde var olan hayvanlar ve bitkiler olur, "kendilerinden büyük kardeşleri", prototipler ise cennette (gökyüzünde) kalır. Sonra Tanrı ağacı tekrar eski yerine koyar.

Misk faresi ilk okyanusun dibinden biraz çamur getirir ve kaplumbağanın sırtına yayar. Böylece yeryüzü yaratılır ve Awenhai bir kız doğurur, kız çok hızlı büyür. Kısa sürede evlenir ama damat gelinin karnına bir ok saplayıp ortadan yok olur. Hamile kalan Awenhai'nin kızı, rahminde ikizlerin bir savaşa tutulduğu-

nu duyar. İkizlerden biri aşağıya inmek isterken, diğeri ise yukarıya çıkmaya kararlıdır. Sonunda büyük olanı normal yoldan doğar, kardeşi ise koltuk altından doğar, bu yüzden annesinin ölmesine neden olur. Küçük olan kardeş çakmaktaşıdan oluşur, bu yüzden ismi Tawiskaron'dur ("Çakmaktaşı"). Awenhai ikizlere kızını kimin öldürdüğünü sorar. İkisi de masum olduklarına yemin ederler; ama Awenhai "Çakmaktaşı"na inanır ve diğer kardeşi kovar. Awenhai kızının bedeninden güneşi ve ayı yaratır ve onları kulübenin yakınındaki bir ağaca asar.

Awenhai kendisini Tawiskaron'a adar, büyük kardeşe de babası yardım eder. Küçük kardeş bir gün bir göle düşmüş ve babası büyük kaplumbağa ile karşılaşmıştır. Babası ona bir yay ve iki mısır tanesi verir, "olgun olanı dikecek, ham olanı közleyecektir". Yüzeye dönünce yeryüzüne çıkar ve hayvanları yaratır. Sonra şöyle buyurur: "Bundan böyle insanlar bana *Wata Oterongtongnia* diyecek" ("Küçük Akça ağaç"). *Tawiskaron* kardeşini taklit etmekten sıkılır, gene de bir kuş yaratmayı dener fakat bir yarasa yaratır. Aynı şekilde, *Oterongtongnia*'nın insanları sekillendirip canlandırdığını görünce o da aynısını yapmaya çalışır, fakat onun yarattıkları canavara benzeyen acınası yaratıktır. *Tawiskaron* büyükannesinin yardımıyla, kardeşinin yarattığı hayvanları bir mağaraya hapseder, buna karşın *Oterongtongnia* hayvanların bir kısmını kurtarmayı başarır. Düzgün yaratmayı beceremeyen *Tawiskaron* bunun yerine kardeşinin yarattıklarını yok etmeye başlar. Başka bir dünyadan canavarların gelmesine yardımcı olur, ne var ki *Oterongtongnia* onları geldikleri yere geri gönderir. *Oterongtongnia* güneşi ve ayı alıp göğe fırlatır, çünkü böylece bütün insanlara ışık verebileceklerdir, *Tawiskaron* ise tepeler ve sarp kayalıklar yaratır, böylece insanın yaşamı daha sıkıntılı olacaktır.

Böylece ikizler bir kulübede birlikte yaşar. Bir gün, *Oterongtongnia* öyle güçlü bir ateş yakar ki kardeşinin çakmaktaşı bedeninden küçük parçalar kopmaya başlar. *Tawiskaron* kulübeden dışarıya fırlar, ama *Oterongtongnia* peşinden giderek ona taş

atar, sonunda Tawiskaron yere düşer. Rocky Dağları Tawiskaron'un kalıntılarıdır.³⁵

Bu mit *Iroquois*ların dinsel yaşamını hem inşa eder hem de gerekçelendirir. İkici bir mittir; Zerdüştlüğün bir kolu olan Zurvanizm tipinde bir İran ikiciliğiyle karşılaştırılabilecek yegâne Kuzey Amerika mitidir. Kült ve dinsel takvim mitsel İkizlerin karşıtlığını ayrıntılı bir şekilde yansıtır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, bu tür giderilemez bir karşıtlık İran'a özgü şiddetli krizin yanına bile yaklaşamaz ve sırf bu basit nedenden ötürü, *Iroquois*lar ikizlerin "kötü" olanında "kötülüğün" özünü, İran dinsel düşüncesinde bir takıntı haline gelen o ontolojik kötülüğü bulmayı reddederler.

Kült: Karşıtlık ve Birbirinin Yerine Geçme

"Uzun ev" kült kulübedir. İki kapısı vardır: kuzeydoğudakin-den kadınlar girer ve doğudaki yerlerine otururlar; güneybatıdaki kapıdan erkekler girer ve batıdaki yerlerine otururlar. Şenlik takvimi iki dönemden oluşur: kış ve yaz. Kış kutlamaları erkekler tarafından gerçekleştirilir: kendilerine verilenlere şükranlarını sunarlar. Yaz ritüelleri ise kadınların sorumluluğundadır ve yağmur ve bereket için düzenlenir. Karşıtlık törenlerin, ritüellerin tüm ayrıntılarında belirgindir. İki klan (Geyik ve Kurt klanları) mitsel İkizleri temsil eder, zar atarlar, İkizler arasındaki çatışmayı simgeleyen bir oyundur. "Büyük Ruh"un onuruna gerçekleştirilen kutsal danslar Oterongtongnia'ya adanmıştır ve

³⁵ J. N. B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology. First Part*, Twenty-First Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Amerikan Etnoloji Dairesi Yirmi Birinci Yıllık Raporu), 1899-1900 (Washington DC, 1903), s. 127-339, özellikle s. 141 ve devamı, s. 285 ve devamı. Karş. Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, s. 119 ve devamı (Müller başka kaynaklara da başvurur) ve aynı yazarın sunduğu özet *Les Religions amérindiennes* içinde, s. 260-62. Muhtelif uyarlamalar için bkz. Ricketts, "Structure and Religious Significance", cilt 2, s. 602 ve devamı. Hewitt'in *Onondagalarla* ilgili derlediği uyarlamalardan birisinde İyi Kardeşin "Çakmaktaşıyla" birlikte Cennete çıktığı anlatılır (Ricketts, *agy.*, s. 612).

güneşin Zenit'e yükseldiği zaman dilimine denk düşer. Eğlence amaçlı sosyal danslarda Tawiskaron'a adanır ve geceyi kapsar.³⁶

Werner Müller bu törenlerin tektanrı boyutunun kökeninde 19. yüzyılın başlarına uzanan bir reformun olduğunu göstermiştir. *Seneca* kabilesinin büyücüsü Handsome Lake (Yakışıklı Göl) kendinden geçtiğinde aldığı vahiylerden sonra bir reform yaparak halkının dinini geliştirmeye karar vermiştir. Mitsel İkizler çifti yerine Büyük (Ulu Yüce) Tanrı Haweniyoy'u ("Büyük Ses") ve Şeytan Haninseono'y'u ("Yeryüzünde Oturan") geçirir. Ama büyücü dinsel yaşamı Büyük Tanrı'da yoğunlaştırmaya çalışır; bu nedenle, kötü İkizin kutsandığı ritüelleri yasaklar ve onları "sosyal danslara" dönüştürür.

Barındırdığı güçlü tektanrı eğilimle birlikte bu reform, bir noktaya kadar Handsome Lake'in uğraşını belirleyen kendinden geçme deneyimiyle açıklanabilir ama başka boyutlar da içermektedir. Avrupalılar *Iroquois*ları "Şeytana tapmakla" suçlamışlardı. Oysa bir Şeytana tapma durumunun söz konusu olmadığı açıktır, çünkü kötü İkiz "kötülük" fikrini doğurmaz, sadece dünyanın olumsuz, karanlık yönüyle bağlantılıdır. Gördüğümüz gibi, mitsel İkizler evrene hayat ve doğurganlık veren iki tarzı veya iki "zamanı" yansıtır ve yönetir. Burada bir kez daha birbirini tamamlayan çiftler (gece/gündüz, kış/yaz, ekim/hasat) ve karşılıklar (erkek/kadın, kutsal/profan vb) buluruz.

İkicilik ilkesinin *Iroquois*ların dinsel anlayışını bütünüyle ne kadar incelikli ve titiz bir biçimde ifade ettiğini anlamak için, en önemli âyinlerinden birine bakalım: İlkbahar ve sonbaharda maske takma ve bunların iyileştirme, şifa işlevi.³⁷ Kardeşlik birliklerinden birinin, "Yanlış Suratlar"ın üyeleri evlere girer ve hastalıkları kovarlar. Diğer kardeşler, "Mısır Sapı Suratlar"ın üyeleri kendi âyinlerini Uzun Ev'deki kutlamalar sırasında gerçekleştirirler. Maskeliler yardımcılarını "şifalı su" ile ıslatır ve onları hastalıktan korumak için üzerlerine kül serper. Mitlere

³⁶ Dinsel takvim için bkz. Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, s. 119 ve devamı, s. 256 ve devamı.

³⁷ Maskeler konusunda bkz. temel bibliyografya Müller, *Les Religionen amérindiennes*, s. 271, dipnot 1.

göre, hastalıklara ve diğ er felaketlere yol açan bir insanüstü varlık vardır ve bu ikizlerden biridir: Tawiskaron.

Dünyanın başlangıcında Tawiskaron Yaratıcıyla savaşır ama yenilir ve insanları iyileştirme ve onlara yardım etmeyle cezalandırılır. Dünyanın sınırındaki kayalıklarda yaş ar, ateş, verem ve baş ağrısı bu kayalıklarda doğ ar. Hizmetkârları, Yanlış Suratlar, koca kafalı maymunsu biçimsiz varlıklardır, efendileri gibi onlar da insanlardan uzakta yaş arlar ve ıssız yerlerde gezinirler. Mitler onları ikiz kardeşinin yarattığı insanları taklit etmeye çalışan Tawiskaron'un yarattığı biçimsiz gelişmemiş varlıklar olarak temsil eder; ritüellerde ilkbahar ve sonbaharda maske takan ve köylerden hastalıkları kovan insanlarca simgelenirler.³⁸

Baş ka bir deyiş le, Büyük Tanrı'nın şeytanı yenilgiye uğ ratması nedeniyle şeytanın iş leri, yani "kötülük" dünyada kalıcı hale gelir. Yaratıcı, "kötülüğü" yok etmeye çalışmaz, belki de yok edemez, ama "kötülüğün" kendi yarattıklarına zulmetmesine de izin vermez. Kötülüğü yaşamın olumsuz bir boyutu olarak kabul eder ama aynı zamanda, düş manının yaptıklarının sonuçlarıyla mücadele etmek zorunda bırakır.

"Kötülüğün" bu çift-anlamlılığı –feci bir buluş addedilmesi ama bulunduğu andan itibaren, yaşamın ve insan varoluşunun kaçınılmaz bir biçimi olarak kabul edilmesi– *Iroquois*ların dünya anlayışında aynı şekilde belirgindir. Evrenin bir merkezi olduğu ve insanların yaşadığı köyün, ekili alanlarının bu merkezde olduğu varsayılır; bu merkezin etrafında kayalıklar, bataklıklar ve Yanlış Suratlarla dolu bir çöl vardır. Bu tür bir dünya imgesine arkaik ve geleneksel kültürlerde de rastlarız. Bu dünya anlayışı *Iroquois*ların zihin yapısı açısından temeldir ve kabile yerlilere ayrılmış bir rezervasyon bölgesine yerleştirildiğinde de öyle birdenbire yok olmaz. "*Iroquois*ların Rezervasyon Bölgesinde 'iyi' kardeş kuraları geçerlidir; evler, tarlalar vardır, insan buralarda güvendedir; ama buraların dışında 'kötü' kardeşin, onun adamlarının ve beyaz

³⁸ Müller, *Les Religions amérindiennes*, s. 272.

adamların kuralları geçerlidir; orada, fabrikalar, büyük binalar ve kaldırımlı sokaklardan oluşan ıssız bir çöl vardır.”³⁹

Pueblolar: Karşıt ve Birbirini Tamamlayan Tanrısal Çiftler

Pueblolarda Ulu Tanrı yerini bazen karşıt bazen birbirini tamamlayan tanrısal çiftlere bırakmıştır. Bu mısır yetiştiricilerde tanık olduğumuz olgu –topluma, yaşamsal coğrafyaya ve tüm doğaya uygulanan– arkaik ikilikten mitolojinin ve dinsel takvimin “iki-ci” ifade edilmesine geçiştir –gerçekten titiz ve incelikli bir şekilde ifade edilir. Tarımsal-kültürel ritim kadının işi (yiyecek toplama, bahçe ile uğraşma) ile erkeğin işi (avlanma) arasındaki mevcut bölünmeyi pekiştirir ve kozmik-ritüel ikilikleri (iki mevsim, iki tanrı sınıfı vb) sistematikleştirir. Aşağıdaki birkaç örnek New Mexico’nun tarım toplumunun “ikinci uzmanlaşmasının” ölçüsünü anlamamızı sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda mitsel-ritüel sistemlerinin çeşitliliğini kavramamıza da yardımcı olacak. Bir *Zuni* miti hem bir çıkış noktası hem de model işlevi görebilir. Stevenson ve Cushing’e göre, “Adam-Kadın” veya “Hepsini İçeren” olarak adlandırılan ilk varlık Awonawilona kendini güneşe dönüştürür ve kendi özünden iki tohum üretir, bunlarla Büyük Suları hamile bırakır ve o da “Her Şeyi Kapsayan Gök Baba” ile “Dört Katlı Yeryüzü Ana”yı doğurur. Bu kozmik İkizlerin birleşmesinden tüm yaşam biçimleri oluşur. Ama Yeryüzü Ana yarattığı tüm bu canlıları, mitlerin “Dünyanın Dört Katlı Dölyatağı” olarak tanımladığı kendi bedeninde tutar. İnsanlar, yani *Zuni*ler mağaraya benzeyen bu dölyataklarının en derin yerinde doğmuştur. Başka bir tanrısal İkizin, iki savaş tanrısı, *Ahayutos*ların yardımı ve rehberliğiyle ancak yüzeye çıkmayı başarırlar. Güneş-Baba bu savaş tanrısı İkizleri, yani *Zunilerin* atalarını aydınlığa ve en sonunda da “Dünyanın Merkezine”, şimdi yaşadıkları yere çıkarması için yaratmıştır.⁴⁰

³⁹ *Agy.*, s. 272.

⁴⁰ Bkz. kullanılan kaynaklar M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères* içinde (Paris, 1957), s. 211-14 (İngilizce çev.: *Myths, Dreams and Mysteries*

Merkeze yolculuk sırasında farklı tanrılar var olur: *Cocolar* (*Katchina*) –yağmur tanrıları– ve (şifa toplumlarının başı olan) hayvan tanrıları gibi. *Zuni* mitinin karakteristik özelliği ise İkizlerin düşman veya karşıt olmamasıdır. Ayrıca, ritüelde de önemli bir rol oynamazlar. Aksine, dinsel yaşamı (yaz mevsiminde) yağmur tanrılarının kültleri ile (kış mevsiminde) hayvan tanrıları arasındaki sistematik karşıtlık belirler.⁴¹ Sayısız dinsel kardeşlik grubu iki kültü denetler. *Zuni* “ikiciliği” şenlik takvimlerinde belirgindir. İki tanrı sınıfı mevsimlerin dönüşümüne uygun olarak dinsel etkinliklerde birbiri ardısıra gelir. İki dinsel kardeşlik grubunun değişimli üstünlüğüyle gerçekleştirilen tanrılar arasındaki karşıtlık kozmik ritmi yansıtır.

Bir diğer Pueblo kabilesi *Acomalar* tanrıların karşıtlığını ve kozmik karşıtlıkları farklı şekilde yorumlar. Aynen *Zuniler* için olduğu gibi *Acomalara* göre de, yüce tanrı bir *deus otiosus*’tur (boş, işlevsiz veya uzak tanrı). Aslında, ilk varlık, *Uchtsiti* iki kızkardeş *Jatiki* ve *Nautsiti* olarak mitlerdeki ve kültteki yerini alır. İki kız kardeş yeraltı dünyasından çıkar çıkmaz birbirine karşı koyar. *Jatiki* tarımla, düzenle, kutsalla ve zamanla gizemli bir dayanışma içindedir; *Nautsiti* ise avcılıkla, düzensizlikle, kutsala kayıtsızlıkla ve mekânla bağlantılıdır. İki kız kardeş ayrılır, böylece insanlığı iki kategoriye bölerler: *Jatiki* *Puebloların* anasıdır, *Nautsiti* göçebe yerlilerin (*Navaholar*, *Apacheler* vb) anasıdır. *Jatiki* rahip rolünü icra eden *cachique*’yi (kabile şefi) yaratır, *Nautsiti* de savaş şefleri kategorisini kurar.⁴²

[Londra ve New York, 1961], s. 158 ve devamı.

⁴¹ *Katchinalar* konusunda bkz. Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibolo* (Paris, 1957).

⁴² Karş. M. V. Stirling, *Origin Myth of Acoma and Other Records*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin (Amerikan Etnoloji Dairesi Smithsonian Enstitüsü Bülteni) CXXXV (Washington DC, 1942); Leslie White, *The Acoma Indians*, Annual Report of American Bureau of Ethnology (Amerikan Etnoloji Dairesi Yıllık Raporu) (Washington DC, 1932). Başka bir Pueblo halkı *Siaların* mitolojisine göre, yaratıcı, örümcek *Sussistinnako*, başlangıçta aşağı dünyada yaşıyordu. *Sussistinnako* kuma bir resim çizdi ve şarkı söylemeye başladı, böylece iki kadın yarattı, birinin adı *Utsetti* (“Doğu”) ve diğerinin adı

Aralarındaki büyük farklılıkları görebilmemiz açısından *Puebloların* dinsel anlayışlarını *Iroquoislarınkiyle* karşılaştırmamız yeterli. Aynı kültür tipine (mısır yetiştiricilere) ait olmalarına ve bu nedenle benzer bir dünya anlayışını paylaşmalarına rağmen, bu iki toplum dinlerinin ikici yapısını farklı şekillerde değerlendirir. *Iroquoisların* mitleri ve kültürleri tanrısal ikizlerin karşıtlığına dayanır, oysa *Zuniler* için ikizler birbirinin karşıtı değildir ve kültürel rolleri de çok ılımlıdır. *Iroquoisların* tersine *Zuniler* dinsel takvimlerinde karşıtlıkları işlerine göre sistematikleştirirler ve bunun sonucunda iki tanrı sınıfı arasındaki karşıtlık kozmik güçlerin döngüsel değişiminde tezahür eder ve buna bağlı olarak, dinsel davranışları karşıtlık ve birbirini tamamlama unsurlarına dayanır. Üstelik *Zunilerin* formülü *Puebloların* yaratıcılığını sonlandırmaz. *Acomalarda* da, iki kız kardeş tanrı erkekleri ve gerçeklikleri iki kategoriye böler; bu kategoriler hem birbirine karşıttır hem de birbirini tamamlar.

Karşılaştırmayı daha geniş tutabilme imkânımız olsaydı, *Iroquoisların* sisteminde en katı anlamıyla İran ikiciliğinin bir kop-

da Nowutset'ti ("Batı"), bu kadınlar sonunda Kızılderililerin ve (mitin *Pueblolara* ve *Navaholara* özgü uyarlamalarında) tüm diğer insanların anası oldular. Örümcek, şarkı söyleyerek yaratmaya devam etti, ama iki kadın da benzer şekilde yaratıcı güçlerini sergilediler ve aralarındaki karşıtlık ve düşmanlık giderek arttı. Kimin daha üstün olduğunu kanıtlamak için sayısız savaşa tutuştular. Dolayısıyla, iki kadına ait halklar birbiriyle savaşımaya başladı. Sonunda, Utset Nowutset'e saldırdı ve onu öldürüp kalbini çıkardı. Kalbinden sıçanlar çıktı (ya da bir sincap ve bir kumru), hayvanlar çöle kaçtı ve Nowutset'in halkı onları takip etti. Örümcek Güneş'i, Ay'ı ve bazı hayvanları dünyanın üzerine gönderdi ve insanın yukarı çıkabilmesi için bir kazık dikti. Gerçekten de, insanlar kazığa tutunup tırmanarak ve bir gölün yüzeyine çıktı. Utset toprağa ekmekleri için kalbinin parçalarını onlara verdi, böylece mısır meydana geldi. Utset insanlara şöyle dedi: "Bu mısır benim kalbim, benim insanlarım için memelerimden gelen süt gibi olacak." Sonunda, Utset rahipleri örgütledi ve yeraltındaki evinden onlara yardımcı olacağına dair söz verdi (Matilda Coxe Stevenson, *The Sia*, Eleventh Annual Report of the American Bureau of Ethnology (Amerikan Etnoloji Dairesi On Birinci Yıllık Raporu), 1889-90 (Washington DC, 1894), s. 26 ve devamı.; Ricketts, "Structure and Religious Significance", cilt 2, s. 544.

yasını bulabilirdik veya *Zunilerin* sistemi iki ilkenin, *yang* ve *yin*' in ritimsel değışimliliğine aktarılan Çinlilerin kozmik kutupsallık yorumunu çağırıştırırdı.

California Kozmogoni Mitleri: Tanrı ve Hasını

Orta Californialı bazı (avcı toplayıcı) arkaik kabilelerde tamamen farklı biçimde bir ikciliğe rastlarız. Bu kabilelerin mitlerinde bir Gök-Tanrı vardır; bu Tanrı dünyanın ve insanın yaratıcısıdır; mitlerde bir de, gizemli ve paradoksal bir doğüstü varlık vardır; ismi Coyote'dir ve bazen kasıtlı olarak Tanrının işlerine karşı çıkar, ama çoğunlukla tanrının yaratısına eziyet eder. Bazen Coyote'nin başlangıçtan sona kadar Tanrının yanında var olduğu ve düzenli olarak Tanrının işlerine karşı çıktığı söylenir.

Kuzeybatı'daki *Maiduların* kozmogoni miti şu girizgâhla başlar: Yüce varlık Wonomi ("Ölümsüz") ya da diğer adıyla Kodoyambe ("Yeryüzüne İsim Veren") ile Coyote bir tekne de ilk okyanusta yolculuk ediyordu. Tanrı şarkı söyleyerek dünyayı yarattı ama Coyote tepeler oluşturdu. İnsanın oluşumundan sonra, Tanrının hasını da insanın güçlerini sınamaya başladı ve kör varlıklar üretti. Tanrı bir "gençlik pınarı" sayesinde insanların tekrar yaşama dönmesini sağladı ama Coyote pınarı yok etti. Ayrıca Coyote kendisini Yaratıcının önünde yüceltti: "İkimiz de şefiz" dedi, Tanrı ona karşı çıkmadı. Coyote aynı zamanda kendisini "dünyadaki en eski" ilan etti ve böbürlenerek insanların kendisi için şunu diyeceğini söyledi: "Büyük Şef'in hakkından geldi." Başka bir uyarlamada Coyote Yaratıcıya "kardeşim" der. Tanrı insanlara doğum, evlilik, ölüm vb yasalarını verdi, Coyote bunları değıştirdi, ama sonra insanların mutluluğu adına hiçbir şey yapmadığı için Tanrıya sitem etti. Sonunda Tanrı bir şey yapmayı kabul etti ve şöyle dedi: "Böyle olmasını dilemedikçe dünya ölüm nedir bilmeyecek" ve sonra dünyayı terk etti, ama düşmanın cezalandırmak için gerekli hazırlığı yapmayı ihmal etmedi. Gerçekten de, bir çingirak yılanı Coyote'nin oğlunu öldürdü; babası boş bir umutla Yaratıcıdan ölümü yok etmesini diledi, bir

daha asla onun hasmı gibi davranmayacağına söz verdi.⁴³ Arkaik dinsel mantığın kuralları uyarınca, Yaratılışın henüz tamamlanmadığı başlangıçta var olan şey yok edilemez. Yaratılış devam ettiği sürece gerçekleşen ve söylenen her şey Varlığın görünüm-lerini oluşturur, varlık biçimlerini kurar, özetle kozmogoni faaliyetine aittir.

Maidu mitleri, özellikle de kuzeydoğudaki uyarlamaları Coyote'ye atfettikleri belirleyici rol ile karakterize olur. Tanrının yansımalarının sistematik karşıtlığının Coyote açısından belirli bir amacın gerçekleştirilmesini gösterdiği söylenebilir: Coyote Yaratıcının kavradığı şekliyle insanın neredeyse meleksi halini yok etmeye çalışır. Gerçekten de Coyote yüzünden insan şimdiki varlık tarzına ulaşır, yani çalışmak, çabalamak, acı çekmek ve ölüm onun varoluşu olur, ama bu varoluş aynı zamanda Yeryüzünde yaşamın sürekliliğini de olanaklı kılar.⁴⁴

⁴³ Ronald B. Dixon, *Maidu Myths*, Bulletin of American Museum of Natural History (Amerikan Doğa Tarihi Müzesi Bülteni), XVII (Washington DC, 1902), s. 33-118, özellikle s. 46-48 ve *Maidu Texts*, Publications of the American Ethnological Society, IV (Leiden, 1912), s. 27-69; Ricketts, "Structure and Religious Significance", cilt 2, s. 504 ve devamı. Ayrıca bkz. Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958), s. 76 ve devamı.

⁴⁴ Başka bir California kabilesi, *Wintun*larda da yaratıcı, Ollebis insanların erkek ve kız kardeşler gibi yaşamasına, ne doğum ne de ölüm olmasına, yaşamın rahat ve mutlu olmasına karar verir. İki erkek kardeşi cennete çıkan bir "taş yol" inşa etmekle görevlendirir: İnsanlar yaşlanınca bu yoldan cennete çıkacak ve orada mucizevi bir pınarda yıkanacak ve tekrar gençleşecektir. Ama iki kardeş yolu inşa ederken, Ollebis'in hasmı Sedit çıkıp gelir ve kardeşlerden birini dünyada evlilik, doğum, ölüm ve hattâ çalışmanın var olmasının daha iyi olacağına ikna eder. İki kardeş neredeyse bitirmek üzere oldukları yolu yıkarlar, akbabaya dönüşürler ve uçarak kaçarlar. Ama kısa bir süre sonra Sedit pişman olur, çünkü kendisini artık bir ölümlü gibi hisseder. Yapraklardan bir taşıt yapar ve cennete uçmaya çalışır ama düşer ve ölür. Ollebis gökyüzünden ona bakar ve şöyle der: "Bu ilk ölüm; bundan sonra, bütün insanlar ölecek." (Belgelerin analizi için bkz. Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 12 cilt, cilt 2 [Münster, 1929], s. 88-101). Buna benzer bir miti doğulu *Algonkian* kabilesi *Arapaholar*da da görü-

İnsan olma koşulunun oluşumunda Coyote'nin oynadığı rolü daha sonra tekrar ele alacağım, çünkü umulmadık gelişmelere eğilimli bir mitolojik tema. Ama şimdi, ikici bir yapıya sahip olan ve Coyote ile Yaratıcı arasındaki düşmanlığı daha güçlü bir biçimde anlatan başka California kozmogoni mitlerine bakacağız. Bir *Yuki* mitine göre, Yaratıcı Taikomol ("Tek Başına Gelen") kendi kendisini ilk denizin üzerinde bir toz zerreciği biçiminde yarattı. Hâlâ köpük kaplıyken konuştu ve –anlatıcıya göre, uzun süredir var olan– Coyote onu duydu. "Ne yapacağım?" diye sordu Taikomol ve şarkı söylemeye koyuldu. Yavaş yavaş insan şekline büründü ve Coyote'yi "annemin kardeşi" diye çağırmaya başladı. Kendi bedeninden yiyecek çıkardı ve Coyote'ye verdi, aynı şekilde kendi bedeninden gerekli malzemeyi çıkararak Yeryüzünü yarattı. İnsanı yaratması için Coyote ona yardım etti, ama o insanın ölümlü olmasına da karar verdi. Gerçekten de, Coyote'nin oğlu öldü ve Taikomol oğlunu diriltmeyi teklif ettiğinde Coyote bunu reddetti.⁴⁵

Wilhelm Schmidt'in⁴⁶ düşündüğü gibi, Taikomol gerçek anlamda California mitlerinin yaratıcı tanrısını temsil etmiyor olabilir. Ama Coyote'nin önemli bir rol oynadığı bu mitin *Yukileri*

rüz: Yaratıcı ("Adam") işini yaparken, bir yabancı çıkagelir, adı Nih'asa'dır ("Acı Adam"), elinde bir değnek vardır ve yaratıcı bir güç ve bir parça toprak vermesini ister. Yaratıcı ilk isteğini yerine getirir, daha sonra Nih'asa değneğini kaldırır ve dağlar, nehirler yaratır. Sonra Yaratıcı suya bir parça deri fırlatır ve şöyle buyurur: "Tıpkı bu deri parçasının önce batıp sonra suyun yüzeyinde yüzmesi gibi, insanlarda önce ölsün sonra tekrar doğsun." Ama Nih'asa böyle olursa yeryüzünün kısa sürede çok fazla insanla dolacağını söyler; suya bir çakıl taşı atar ve taşın suyun dibine çöküp yok olması gibi insanın da böyle bir yazgısı olmasını buyurur" (karş. Schmidt, *agy.*, s. 707-9, 714-17; Bianchi, *Dualismo religioso*, s. 108-9).

⁴⁵ A. L. Kroeber, "Yuki Myths", *Anthropos*, 27 (1932): 905-39, özellikle s. 905 ve devamı ve *Handbook of the Indians of California*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 78 (Washington DC, 1925), s. 182 ve devamı.

⁴⁶ *Ursprung der Gottesidee*, cilt 5, s. 44, 62, aktaran Bianchi, *Dualismo religioso* içinde, s. 90 ve devamı.

etkilemiş olması önemlidir. Yüce yaratıcı Tanrının geçersiz kılması dinler tarihinde çok sık rastlanan bir süreçtir. Yüce varlıkların büyük bir çoğunluğu sonunda işlevsiz hale gelir ve bu sadece ilkel dinler için de geçerli değildir. Buradaki örneğimizde, Tanrının Coyote kadar ikircikli ve paradoksal bir kişilikten, tipik bir hilekârdan önce yok olması ilginçtir. *Coast Pomolarda* Coyote, Yaratıcı rolündedir; aslında Tanrı kozmogoni çalışmasında yer almaz. Ama Coyote dünyayı tesadüfen yaratır. Susayınca su bitkilerini yerinden söker ve böylece yeraltı sularının fışkırmasına yol açar. Fışkıran su onu havada çok yükseğe fırlatır ve kısa sürede su büyük bir deniz olarak yeryüzünü kaplar. Coyote suyun fışkırmasını engeller ve dökülen damlalardan insanları yaratmaya başlar. Ama insanların ona yiyecek bir şey vermesine çok kızar ve bir ateş yakar, hemen ardından da yangını söndürmek için bir tufan çıkarır. Sonra ikinci bir insan nesli yaratır, bunlar onu taklit eder ve Coyote insanları yeni bir felaket getirmekle tehdit eder. Gelgelelim, yaratmaya devam eder, insanlar onu ciddiye almadığı için bazılarını hayvana dönüştürür. Sonunda, Coyote güneşi yaratır ve onu gökyüzüne taşıması için bir kuşu görevlendirir; kozmik ritimleri oluşturur ve *Kuksu* kütünün törenlerini kurar.⁴⁷

Coyote'nin imzasını taşıyan bir kozmogoniye açıklık getirmek amacıyla bu miti aktardım. Dünyanın ve insanın yaratılışı bir *demiurge malgré lui*'nin (kendisine rağmen yaratan Tanrı) işiymiş gibi görünüyor ve insanların, daha doğrusu onun yaratılarının ona gülmesi, hattâ ona yiyecek vermeyi reddetmesi önemlidir. Coyote'nin Tanrı yerine geçirilmesinin tarihsel açıklaması ne olursa olsun, önem kazanmasına ve yaratıcı güçlerine rağmen Kurnazlık özelliğinin değişmemesi ilginçtir. Tek yaratıcı konumundayken bile birçok Kuzey Amerika halk masallarının dinleyicilerini eğlendiren unutulmaz kurnaz bir Düzenbaz gibi davranır.

⁴⁷ E. M. Loeb, "The Creator concept among the Indians of North Central California", *American Anthropologist*, n.s. 28 (1926): 467-93, özellikle s. 484 ve devamı.

Düzenbaz

Kuzey Amerika Yerli kabilelerinde rastlanan aşırı ikicilik biçiminin Düzenbaz veya Kurnaz Coyote'ye güçlü bir rol atfetmesi önemlidir. Ama Kurnaz değindiğim California kozmogoni mitlerinden beklenebileceğinden çok daha karmaşık bir işleve sahiptir.⁴⁸ İkircikli, zıtdğerli bir kişiliği vardır ve çift anlamlı bir rol oynar. Mitolojik geleneklerin çoğunda ölümün gelişinden ve dünyanın şimdiki halinden Düzenbazın sorumlu tutulduğu doğrudur. Öte yandan, hem bir dönüştürücü hem de kültürel bir kahramandır, çünkü ateşi ve diğer faydalı nesneleri çaldığı, yeryüzüne bela olan canavarları yok ettiği anlatılır. Bununla birlikte, bir kültürel kahraman gibi davrandığında bile özel kişilik özelliklerini korur. Örneğin, ateşi veya insan için elzem olan diğer nesneleri çaldığında, bir tanrısal varlık (Güneş, oyun, balık vb) onu kışkanarak tutsak alınca, kahraman gibi değil, kurnazca veya hileye başvurarak işin içinden sıyrılır. Girişimlerinin başarısı çoğunlukla yaptığı hatalarla tehlikeye girer (örneğin, başlattığı yangın veya çıkardığı tufan yeryüzünü yok eder vb). İnsanları canavara benzeyen yamyam düşmanlarından daima hileyle kurtarır.

Bir diğer karakteristik özellik de Düzenbazın kutsala yönelik zıtdğerli ikircikli tutumudur. Şamanların deneyimleriyle veya rahiplerin ritüelleriyle dalga geçer. Düzenbaz, şamanın koruyucu ruhlarını grotesk bir biçimde kendi dışkılarıyla⁴⁹ özdeşleştirir ve şamanın her zaman bir düşünle sonuçlanan kendinden geçmeye dayalı uçma pratiğini parodileşirir. Bu parodik davranışın ikili bir anlamı olduğu açıktır: Düzenbaz "kutsal"la, rahiplerle ve şamanla dalga geçer, ama mizah kendisine de yönelir, yani

⁴⁸ Düzenbaz Büyük Ovalar'da, Büyük Havza'da, Ova'da, Güneybatı'da ve California'da Coyote olarak görünür. Ama Kuzeybatı Sahili'nde Raven veya Mink adını alır, Güneydoğu'da ve muhtemelen de antik *Algonkian*larda Hare ismini alır. Modern *Algonkian*lar *Sioux*larda ve bazı başka kabilelerde insan görünümündedir ve Gluskabe, Iktomi, Wisaka, Yaşlı Adam, Dul Adam vb isimleriyle bilinir.

⁴⁹ Karş. M. L. Ricketts, "The North American Indian Trickster", *History of Religion*, 5 (1966): 327-50, özellikle s. 336 ve devamı.

kendisini de gülünçleştirir. (California mitlerinde olduğu gibi) Yaratıcı Tanrının dik kafalı, düzenbaz hasmı olmadığında, hem zeki hem aptal, “başlangıca ait olması” ve güçleri nedeniyle tanrılara yakın, ama doymak bilmez açlığı, güçlü cinsel arzuları ve ahlâksızlığı nedeniyle insanlara daha yakın, tanımlaması zor bir kişilik olduğunu kanıtlar.

Ricketts, Düzenbazda olmak zorunda olduğu kişilik –yani dünyanın efendisi– olma çabalarında bir insan imgesi bulur.⁵⁰ Bu tür bir tanım insan imgesinin kutsallığın döllediği bir hayalî evrene konumlanması koşuluyla kabul edilebilir. Bununla birlikte, hümanist, rasyonalist veya iradeci anlamda bir insan imgesi söz konusu değildir. Aslında, Düzenbaz *insan olma koşulunun mitolojisi* denilebilecek şeyi yansıtır. İnsanı ölümsüz kılmak ve ona tüm karşıtlıklardan azade saf ve bereketli bir dünyada cennete özgü bir varoluş sağlayabilmek için Tanrının kararına karşı çıkar. Ve “dinle” dalga geçer, daha doğrusu dinsel elitlerin, yani rahiplerin ve şamanların teknikleriyle ve takındıkları havalarla dalga geçer; gerçi mitler daima bu alayın dinsel elitlerin gücünü etkisiz kılacak denli ileri boyutlu olmadığını vurgular.

Gelgelelim, bazı kişilik özellikleri, Düzenbazın yaratılış sürecine müdahaleleriyle insanın bugünkü şeklini alması açısından karakteristiktir. Örneğin, canavarlar karşısındaki zaferini kahraman gibi davranmadan kazanır; bazı girişimlerinde başarılı olur, bazılarında çuvallar; dünyaya düzen ve bütünlük getirir, ama yaptığı hatalarla ve yanlışlarla sonunda hiçbir şey kusursuz olmaz. Bu bakımdan, Düzenbaz figüründe yeni tipte bir din arayan insanın bir yansımasını görebilirsiniz. Düzenbazın aldığı kararlar ve serüvenleri radikal biçimde sekülerleşmiş bir mitoloji oluşturur, bir yandan tanrısal varlıkların jestlerini parodileştirir, ama aynı zamanda Düzenbazın tanrılara karşı isyanını da gülünçleştirir.

Coyote ile Tanrıyı radikal bir biçimde karşılaştıran California mitlerinde gerçek bir ikicilik saptayabildiğimiz ölçüde –bir karşıtlıklar sistemine indirgenemeyen– bu ikiciliğin aynı ölçüde insanın Yaratıcıya karşıtlığını yansıttığını da söyleyebiliriz. Ama

⁵⁰ Agy., s. 338 ve devamı.

gördüğümüz üzere, Tanrıya isyan bir parodi ve temkinlilik çerçevesinde gelişir. Burada oluşum aşamasındaki bir felsefenin izleri saptanabilir. Ama bu felsefeyi sadece bu bağlamla ilişkilendirmeye hakkımız var mı, bundan emin değilim.

Bazı Açıklamalar

Kuzey Amerika belgelerine ilişkin yabancı analizleri özetlemeye gerek yok. “Tinsel buluş” niteliği taşıdıklarını anlamak için bölgede beyan edilen farklı tipteki düşmanlıkları ve karşıtlıkları hatırlamak yeterli. Belli tipte bir ikicilik tarım-kültürel toplumların sistematik gelişkinliği gibi görünse de, en radikal ikiciliğin tarıma yanaşmayan California kabilelerinde rastlandığı da bir gerçektir. Diğer bütün “kökenler” gibi toplumun kökeni de (yaratılış) varoluşa ilişkin simgeciliğin işlevlerini açıklayamaz. Örneğin, yaşanan yerin ve köyün barındırdığı iki ilke arasındaki karşıtlıkla birlikte ikiye bölünme de birçok kabilede saptanabilir, ama gene de bu kabilelerin mitolojileri ve dinleri ikici bir yapı yansıtmayabilir. Bu kabileler bölgesel ikiye bölünmeyi basitçe deneyime ilişkin dolaysız bir veri olarak uyguluyor olabilirler, ama mitolojik ve dinsel yaratıcılıkları kendisini başka gönderme düzlemlerinde ifade ediyor da olabilir.

Karşıtlık muammasıyla gerçekten yüzleşen ve onu çözmeye çalışan kabilelere gelince, buldukları yaratıcı çözümlerin çeşitliliği karşısında şaşkına döneriz. Merkez *Algonkian*larda, Kültürel Kahraman ile Aşağı Güçler arasındaki kişisel düşmanlık ölümün kökenini ve erginleme kulübesinin oluşumunu açıklar. Ama bu tür bir karşıtlık kaçınılmaz değildir: Bir kazanın, bir rastlantının sonucudur (Mänäbüsh’unun kardeşinin katledilmesi). Erginleme kulübesine gelince, bazı başka *Algonkian* kabilelerinde, özellikle *Ojibwalarda* zaten var olduğunu görürüz. Kulübeyi Ulu Tanrı’dan aldıklarını iddia ederler ve kulübenin simgeciliği de hem kozmik karşıtlıkları hem de kozmik bütünleşmeleri ifade eder. Mısır yetiştiricilerde ikicilik tamamen farklı şekillerde ifade bulur. *Zunilerle* birlikte mitolojide ikicilik zayıflar, ama ritüelleri ve âyin takvimini belirler; oysa *Iroquois*larda tersine hem mitoloji

hem de kült, klasik İran tipinde bir dinsel ikiciliği anımsatacak kadar titiz bir ikicilikle ifade edilir. Son olarak, California yerlileri arasında Tanrı ile düşmanı Coyote arasındaki karşıtlık insan olma koşulunun (Yunanlıların ürettiğine benzer ama gene de ondan farklı şekilde) “mitolojikleşmesinin” yolunu açar.

Endonezya Kozmogonileri: Karşıtlık ve Bütünleşme

Endonezya’da da yaratılış, kozmik yaşam ve toplum bir karşıtlık kapsamında gelişir. Bazı durumlarda, karşıtlık kendisini önceleyen bir bütünlük veya birlik aşamasını önvarsayar. Ama yaratılış iki tanrısal varlığın karşılaşmasının ürünüdür –tanrılardan biri “savaş”, diğeri “evlilik, yani birleşme” tanrısıdır. Bir yaratıcının veya bir grup doğaüstü varlığın iradesi ve gücüne dayalı bir kozmogoni yoktur. Evrenin ve yaşamın başlangıcında bir çift vardır. Dünya ya bir tanrı ile bir tanrıça arasındaki *hieros gamos*’un (kutsal birleşme) ya da iki tanrısal varlık arasındaki çatışmanın ürünüdür. Her iki durumda da, gökyüzünün tanrıları veya temsilcileri ile yeraltı (ölüler diyarı) veya yaratılıştan sonra yeryüzüne dönüşecek olan bölge olarak kavranan daha düşük bölgelerin tanrıları veya temsilcileri arasında bir karşılaşma söz konusudur. Her iki durumda da, başlangıçta bir “bütünsellik” vardır ve iki özün cinsellik ritüelinde birleştiği veya henüz ayırmılaşmadığı varsayımı hâkimdir.⁵¹

⁵¹ Karş. W. Münsterberger, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen* (Lahey, 1939). Doğu Endonezya’da neredeyse her yerde ve Mollucas ve Celebes adalarında kozmogonik mit Gökyüzü (veya Güneş) ile Yeryüzü (veya Ay’ın) evliliğini ima eder. Yaşam –yani bitkiler, hayvanlar ve insanlar– bu evliliğin ürünüdür (karş. Walder Stöhr, *Die Religionen Indonesiens* içinde, yay. haz. W. Stöhr ve Piet Zvetmulder, [Stuttgart, 1965], s. 123-46). Kozmogonik *hieros gamos*’un (kutsal evlilik) bazı adalardaki diğer bütün “yaratılış”lar için model teşkil ettiğinden ötürü, aynen Leti ve Lakor gibi, Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki evlilik de musonun başlangıcında kutlanır: tören boyunca Upulero, yani Gök Tanrı aşağıya iner ve Upunusa’yı, yani yeryüzünü döller (karş. Th. Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie van Indonesie* [Haarlem, 1952], s. 174; karş. Stöhr, *Religionen Indone-*

Önceki bölümlerden birinde *Ngadju Dayak*ların kozmogoni-sini ve dinsel örüntüsünü ayrıntılı bir şekilde incelemiştım (bkz. s. 77). Bu yüzden, şimdi sadece mitin en önemli kısımlarını hatırlatacağım: Kıvrılmış duran suylanının ağzında bölünmemiş olan, başlangıçtaki kozmik bütünsellikten iki öz ortaya çıktı, biri tanrı diğeri tanrıça, iki dağ ve iki guguk kuşu biçiminde. İki zıt tanrısal öz arasındaki savaşın sonucunda dünya, yaşam ve ilk insan çifti ortaya çıkar. Ama karşıtlık tanrısallığın sadece tek bir boyutunu temsil eder. Tanrının bir bütün olarak tezahür etmesi de bir o kadar önemlidir. Gördüğümüz gibi (s. 80) bu tanrısal bütünlük *Dayak* dininin temel ilkesini oluşturur ve muhtelif bireysel ve kolektif ritüeller aracılığıyla bu tanrısal bütünlük sürekli olarak yeniden sağlanır.⁵²

Örneğin, *Toba-Bataklar* için de yaratılış yüksek ve düşük güçler arasındaki savaşın sonucudur. Ama burada da savaş, *Dayak* mitolojisinde iki guguk kuşunun birbirini öldürmesinde olduğu gibi iki düşman gücün karşılıklı yok oluşuyla son bulmaz, bilakis birleşerek yeni bir yaratılışa yol açmalarıyla son bulur.⁵³

siens, s. 124). Öte yandan, insanların her evliliği Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki *hieros gamos*'un yeniden canlandırılmasıdır (Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie*, s. 132). Hieros gamos'tan doğan kozmogoni en yaygın ve en eski mitsel tema gibidir (Stöhr, *Religionen Indonesiens*, s. 151). Paralel bir tema önceden *hieros gamos* ile birleşen Gökyüzü ve Yeryüzü arasındaki ayrılmayla gerçekleşen yaratılış açıklar (karş. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* [Berlin, 1955], s. 257; Stöhr, *Religionen Indonesiens*, s. 153). Çoğu örnekte, Endonezya yüce varlığı "Güneş-Ay" veya "Baba-Anne" birleşik isimleriyle anılır (Karş. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, s. 136); başka bir deyişle, başlangıçtaki tanrısal bütünsellik Gökyüzü ve Yeryüzünün bölünmemişliğiyle, *hieros gamos* (kutsal birleşme) ile bütünsel olmasıyla kavranır.

⁵² Hans Schärer, *Die Gottesidee aer Ngadiu Dayak in Sud-Borneo* (Leiden, 1946), s. 70 ve devamı (İngilizce çev.: *Ngaiu Religion* [Lahey, 1963], s. 32 ve devamı).

⁵³ W. Stöhr, *Religionen Indonesiens*, s. 57. Ph. L. Tobing'e göre, yüce varlık kozmik bütünlüğü temsil eder çünkü üç boyut kapsamında kavranabilir, bu boyutlardan biri üç dünyadan birini temsil eder (yukarı, aşağı, ara dünyalar). Dolayısıyla, aşağı bölgelerden gökyüzüne yük-

Nialarda iki yüce varlık, Lowalangi ve Lature Dano, birbirlerine karşıt olmalarına rağmen, aynı zamanda birbirlerini tamamlarlar. Lowalangi üst dünya (yeryüzü) ile ilişkilendirilir; iyilik ve yaşamı oluşturur, renkleri sarı veya altın rengidir, simgeleri ve kült amblemleri horoz, kartal, güneş ve ışıktır. Lature Dano ise alt (aşağı) dünyaya aittir; kötülüğü ve ölümü oluşturur, renkleri siyah ve kırmızıdır, amblemleri yılanıdır, simgeleri ay ve karanlıktır. Ama iki tanrısal varlık arasındaki karşıtlık aynı zamanda birbirlerini tamamladıklarını da gösterir. Mitler Lature Dano'nun başsız, Lowalangi'nin de kıcsız dünyaya geldiğini anlatır; başka bir deyişle, ikisi birlikte bir bütün oluşturur. Ayrıca, birinin özellikleri aslında diğerine daha uygundur.⁵⁴

Endonezya'da kozmik ikicilik ve birbirini tamamlayan karşıtlık köylerin ve evlerin yapısında, kıyafetlerde, süslemelerde ve silahlarda dışavurulduğu kadar (doğum, ergenlik, evlilik, ölüm gibi) erginleme âyinlerinde de ifade bulur.⁵⁵ Birkaç örnek verelim: Molucca adalarından biri olan Ambryna'da köy ikiye bölünmüştür; bu sadece toplumsal değil, aynı zamanda kozmik bir bölünmedir, çünkü dünyadaki tüm nesneleri ve süreçleri içerir. Sol, kadın, kıyı, tinsel, dış, batı, genç, yeni vb ile sağ, erkek, kara veya dağ, üst, gök, dünyevi, yüksek, iç, doğu, eski vb karşıttır. Bununla birlikte, *Ambrynalar* bu sistemden söz ederken, iki değil üç bölünme olduğunu belirtirler. Üçüncü unsur birbirine karşıt iki unsuru birleştiren ve onları bir dengede tutan "üst sentezdir."⁵⁶ Aynı sisteme örneğin Java ve Bali'de Ambryna'dan yüzlerce mil uzakta da rastlarız.⁵⁷

selen kozmik ağaç evrenin bütünselliğini ve kozmik düzeni simgeler (karş. Tobing'in kitabı *The Structure of the Toba-Batak Belief in the Highgod* [Amsterdam, 1956], s. 27-28, 60-61).

⁵⁴ P. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* (Lahay, 1959), s. 10; Stöhr, *Religionen Indonesiens*, s. 79.

⁵⁵ P. Suzuki, *Religious System*, s. 82.

⁵⁶ J. P. Duyvendak, *Inleiding tot de Ethnologie van den Indischen Archipel*, 3. basım (Groningen-Batavia, 1946), s. 95-96. Karş. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris, 1958), s. 147 ve devamı.

⁵⁷ Javalı *Badunglar* toplumlarını iki kategoriye böler: İç *Badunglar* kutusal yarıyı, dış *Badunglar* profan yarıyı temsil eder; birinciler ikincileri

Karşıtlar arasındaki düşmanlık son tahlilde zıtların birleşmesini amaçlayan kült nesneler ve ritüellerde vurgulanır.⁵⁸ Sumatralı *Minangkabaularda* iki klan arasındaki husumet evlilik vesilesiyle gerçekleştirilen bir horoz dövüşüyle ifade edilir.⁵⁹ P. E. de Josselin de Jong'un ortaya koyduğu gibi: "Tüm toplum birbirine düşman, fakat gene de birbirini tamamlayan iki gruba bölünmüştür; toplumun tamamı ancak her iki grup da var olduğu ve birbiriyle temas halinde olduğu sürece yaşayabilir. Bunun en iyi çözümü evliliklerdir."⁶⁰ Josselin de Jong'a göre, bütün Endonez-

yönetir (karş. J. van der Kroef, "Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", *American Anthropologist*, n. s. 56 [1954]: s. 853-54). Bali'de yaşam ile ölüm, gündüz ve gece, şans ve şanssızlık, hayır-dua ve beddua antitezleri adanın coğrafi yapısıyla (üst ve alt dünyaları simgeleyen dağlar, nehirler vb ile) ilişkili olarak üretilir. Dağlar iyi, hayırlı yönleri temsil eder, çünkü yağmur dağlardan gelir; oysa deniz aksine aşağı yönü simgeler; dolayısıyla, şanssızlıkla, hastalıklarla ve ölümle ilişkilendirilir. Denizler ile dağlar arasında –yani üst ve alt dünyalar arasında– yaşam alanı, yani Bali adası konumlanmıştır; *madiapa* olarak anılır, yani ara bölge ve her iki dünyaya da aittir. Bu nedenle, aralarındaki karşıtlığa dayalı ilişkiyi destekler. Swellengrebel'in ortaya koyduğu gibi, *madiapa* (Bali) "karşıt antitezlerin birliğidir" (aktaran van der Kroef, "Dualism and Symbolic Antithesis", s. 856). Elbette, kozmolojik sistem daha karmaşıktır, zira kuzey ve doğu yönleri güney ve batı yönlerine karşıt olduğundan farklı renklerle ve farklı tanrılarla ilişkilendirilirler (*agy.*, s. 856).

⁵⁸ Bıçak (*kris*) ve kılıç erkeklik simgeleridir; kıyafet ise kadınlık simgesidir (karş. Gerlings Jager, aktaran van der Kroef, *agy.*, s. 857). *Dayaklarda* bir mızrağa iliştilirilmiş kıyafet iki cinsiyetin birliğini simgeler. Bayrak –yani malzeme (mızrak) ve kıyafet– tanrısal yaratıcılığın ve ölümsüzlüğün ifadesi olan Yaşam Ağacını temsil eder (karş. Schärer, *Die Gottesidee*, s. 18-30).

⁵⁹ J. van der Kroef, "Dualism and Symbolic Antithesis", s. 853. Evlilikte olduğu kadar ticarete de damadın klanının totemi gelinin klanının totemiyle birleştirilir, böylece insanların antitezleri aracılığıyla kurdukları kozmik birlik, bütünlük ifade edilir (*agy.*, s. 850).

⁶⁰ Aktarıldığı kaynak *agy.* içinde, s. 853. Yazar başka bir çalışmasında gökyüzü ile yeryüzü, erkek ile kadın, merkez ile iki komşu kenar arasındaki antitezlerin toplumsal kategorilerde ve özel unvanlarda vurgulandığını söyler –bu tekdüzedir belki ama aydınlatıcıdır (*agy.*, s. 847).

ya şenlikleri gizli, hattâ bazen açık bir savaşa benzer. Kozmik önemleri yadsınamaz; aralarında düşmanlık olan gruplar evrenin belli kesimlerini temsil ederler, dolayısıyla aralarındaki mücadele ilk kozmik güçlerin karşıtlığını açıklar; ritüel kozmik bir dramı oluşturur.⁶¹ *Dayak*larda ölü şenliği boyunca bu açıkça belli edilir; maske takmış iki grup köyün ortasına kurulmuş bir barikat etrafında temsili bir savaş yapar. Şenlik kozmogoninin dramatik bir yeniden canlandırılışına dayanır. Barikat Yaşam Ağacını temsil eder, iki maskeli grup da hem birbirini öldüren hem de Yaşam Ağacını parçalayan iki mitsel guguk kuşunu simgelemektedir. Ama yok oluş ve ölüm yeni bir yaratılışa vesile olur, böylece ölümün köye getirdiği şanssızlık defedilir.⁶²

Kısacası, Endonezya dinsel düşüncesinin sürekli olarak kozmogonik mitin kavradığı sezgiyi geliştirdiği ve açıkladığı söylenebilir. Dünya ve yaşam başlangıçtaki birliği bozan bir ayrışmanın ürünü olduğu için insan bu süreci örnek alarak sürdürmelidir. Kutupsal karşıtlık bir kozmolojik ilke mertebesine yükseltilir; hem kabul edilir hem de dünyanın, yaşamın ve insan toplumunun anlamlarını açıklayan şifre olur. Ayrıca, kendi varlık biçimi gereği, bu kutupsal karşıtlık paradoksal bir zıtların birliğinde kendisini geçersiz kılmayı hedefler. Zıtlar çarpışarak birlikte “üçüncü dönem”⁶³ olarak adlandırılacak şeyi üretirler; bu ne bir yeni sentezdir ne de önceki duruma bir gerilemedir. Düşüncenin sistematikleşme-öncesi tarihinde Hegelci diyalektiği Endonezya kozmolojileri ve simgecilikleri kadar güçlü ve güzel açıklayan başka bir formül yoktur. Bununla birlikte, şöyle bir farklılık vardır: Endonezyalılar için karşıt kutupların sentezi, “üçüncü dö-

⁶¹ J. P. B. de Josselin de Jong, “De Oorsprong van den goddelijken Bedrieger”, s. 26 ve devamı, aktaran F. B. J. Kuiper, “The Ancient Aryan Verbal Contest”, *Indo-Iranian Journal*, 4 (1960): s. 279.

⁶² Karş. Waldemar Stöhr, *Das Totenritual der Dayak* (Cologne, 1959), s. 39-56 ve *Religionen Indonesiens*, s. 31-33. Cenaze ritüeline ve bağlantılı mitlere ilişkin kapsamlı bir açıklama için bkz. Hans Schärer, *Der Totenkult der Ngadlu Dayak in Süd-Borneo*, 2 cilt (Lahey, 1966).

⁶³ Claude Lévi-Strauss’u ilgilendiren ikinci örgütlenmeler sorununun özellikle bu boyutudur; bkz. *Anthropologie structurale*, s. 166 ve devamı.

nem”, kendinden önceki aşama olan kutupsal karşıtlık aşaması bakımından yeni bir yaratılışı temsil etmesine rağmen, aynı zamanda, bir gerilemedir, karşıtların ayrışmamış bir bütünsellikte birlikte var olduğu bir başlangıç durumuna dönüşür.⁶⁴

Endonezya zihin yapısının yaşamın gizemini ve yaratıcılığı karşıtların mitsel birleşmesi ve ayrılmasında bulduktan sonra, Hint düşüncesinin yaptığı gibi bu biyolojik modelin ötesine geçmeye çalışmadığı söylenebilir. Diğer bir deyişle, Endonezyalılar felsefeyi, sanatsal yaratımı, bilimi değil bilgeliği seçmiştir. Elbette, bunu seçen sadece onlar değildir, bu açıdan onların yanlış mı doğru mu yaptığını kim söyleyebilir?

Kozmogoni, Rekabet Ritüelleri ve Sözlü Atışmalar: Hint ve Tibet

Mitsel-ritüel senaryodan bir paleo-teolojiye (sonradan farklı metafizik düşünüş tarzlarını esinlendirecek olan bir paleo-teolojiye) geçişi anlamamızı sağlayacak örnek ise Antik Hindistan’dır. Hindistan arkaik ve yaygın bir temanın farklı düzeylerde yeniden belirmesini ve yaratıcı yeniden yorumlarını başka bütün kültürlerden daha iyi anlamamızı sağlar. Hint belgeleri sayesinde insan varoluşunun engin bir boyutunu açıklamaya çalışan temel bir simgenin ne kadar “açık uçlu” olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Başka bir deyişle, Hindistan bu tür bir simgenin *insanın evrendeki durumunu açığa vuran bütün deneyimlerin zincirleme simgeleştirilmesi* olarak adlandırılabilir şeyi başlattığını hayran olunacak bir şekilde açıklar –dolayısıyla bir tür sistematikleşme öncesi düşünceye ilham verir ve ilk sonuçlarını dillendirir. Elbette burada Hint dehasının tüm önemli yaratıları üzerinde durma imkânına sahip değiliz. İki kutupsal ilke arasındaki karşıtlık motifinin ritüel değerlendirilmesine ilişkin bir örnekle baş-

⁶⁴ Önemli monografisi *Das doppelte Geschlecht*’te H. Baumann (ar-kaik bir aşamayı temsil eden) cinsiyet karşıtlığından (yazarın sonraki bir aşama olarak kabul ettiği) tanrısal ve insana özgü çift cinsiyetliliğe geçişin izini sürmeye çalışır. Bkz. bana ait saptamalar, *Revue de l’Histoire des Religions* içinde, Ocak-Mart 1958, s. 89-92.

layacağım. Daha sonra, bu bildik motifin geliştirilmesine ve yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlanmasına ilişkin mitoloji ve metafizik düzlemlerinden birkaç örnek vereceğim.

Hint mitolojisi İndra ile ejderha Vrtra arasındaki örnek savaş temasının hâkimiyetindedir. Başka bir çalışmamda mitin kozmogonik yapısına dikkat çekmiştim.⁶⁵ Vrtra'nın dağlarda zorla tuttuğu suları serbest bırakan İndra dünyayı kurtarır; simgesel açıdan, dünyayı yeniden yaratır. Mitin başka bir uyarlamasında Vrtra'nın başının kesilmesi ve vücudunun parçalara ayrılması yaratılışın sanallık aşamasından gerçeklik aşamasına geçişini ifade eder, çünkü Yılan tezahür etmeyenin simgesidir. İndra ile Vrtra arasındaki savaş temasını işleyen bu örnek mit, diğer yaratılış biçimleri ve birçok faaliyet için model teşkil eder. Bir Veda ilahisi şöyle der: "İndra savaşın galibi Vrtra'yı gerçekten öldürür."⁶⁶ Kuiper bir noktada birleşen iki olgular kümesi olduğuna dikkat çeker. İlk olarak, Kuiper Vedalar döneminde Hindistan'da sözlü atışmaların direnen güçlere (*vrtāni*) karşı başlangıçtaki ilk savaşı anlattığını göstermiştir. Şair kendisini İndra'nın yerine koyar: "Düşmanlarımı öldürdüm, İndra gibi ben de yara almadım, zarar görmedim" (*Rig Veda*, X, 166, 2). Söz düellosu, yani şairler arasındaki atışma yaratıcı bir edimi, dolayısıyla yaşamın yenilenmesini temsil eder.⁶⁷ İkinci olarak, Kuiper İndra ve Vrtra arasındaki savaşa odaklanan mitsel-ritüel senaryonun aslında bir Yeni Yıl şenliğini oluşturduğuna inanmamız için haklı sebepler olduğunu gösterir. Tüm yarışma ve "savaş" biçimlerinin –araba yarışları, iki grup arasındaki müsabakalar vb– muhtemelen kış ritüeli boyunca yaratıcı güçleri harekete geçirmesi planlanmaktadır.⁶⁸ Benveniste Avesta'ya özgü bir terim olan *vyāxanay*ı zaferi getiren "askerî bir nitelik" barındıran "söz düellosu" olarak yorumlar.⁶⁹

⁶⁵ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (New York, 1955), s. 19.

⁶⁶ *Maitrāyaṇi-Saṃhitā*, II, 1,3, aktaran F. B. J. Kuiper, "Ancient Aryan Verbal Contest", s. 251.

⁶⁷ Agy., s. 251 ve devamı.

⁶⁸ Agy., s. 269.

⁶⁹ Alıntı agy. içinde, s. 247.

Dolayısıyla, söz düellosu veya atışmanın yaratıcı ve yenileyici meziyetlerini öven arkaik bir Hint-İran anlayışı varmış gibi görünüyor. Ayrıca, bu anlayış sadece Hint-İran kültürüne özgü de değildir. Örneğin Eskimolar, *Kwakiutl*lar ve antik Germenlerde de sert söz düellolarına rastlanır. Sierksma'nın bir süre önce dikkat çektiği gibi, söz düelloları Tibet'te de epey itibar görüyordu.⁷⁰ Tibetli keşişlerin halka açık söz düelloları veya atışmaları epey yaygındı, üstelik bu söz düellolarında saldırganlık ve şiddet sadece sözle de sınırlı kalmıyordu. Tartışmalar Budist felsefenin sorunlarına dair olsa da ve en azından kısmen büyük Hintli Budistlerin, özellikle de Asanga'nın koyduğu kurallara uygun gerçekleşse de, halka açık tartışmaların heyecanlı atmosferi Tibetliler açısından karakteristiktir.⁷¹ Buna ilaveten, Rolf Stein Tibet'te söz düellosunun, at yarışları, atletizm oyunları, güreş, okçuluk yarışmaları, süt sağma ve güzellik yarışmaları gibi diğer müsabaka biçimleri arasında yer aldığına dikkat çeker.⁷² Yeni Yıl vesilesiyle at yarışlarının yanısıra düzenlenen en önemli yarışma farklı klanların üyeleri veya temsilcileri arasında gerçekleşiyordu ve kozmogonik mitlerin ezberden okunmasına ve kabile atalarının yüceltilmesine dayanıyordu. Mitsel-ritüel Yeni Yıl teması, Gök-Tanrı ile iki dağın temsil ettiği şeytani güçler arasındaki mücadeleden oluşur. Benzer senaryolarda olduğu gibi, tanrının zaferi ertesi yıl yeni yaşamın zaferini garantiler. Söz düellolarına gelince Stein bu konuda şöyle der:

Söz düelloları veya atışmalar toplumsal düzlemde toplumsal grubun prestijini artıran, dinsel düzlemdeyse yaşam alanına sahip çıkmasını güçlendiren yarışmalardır. Gösterilerde tanrılar insanlarla birlikte sunulur ve ikisine de gülünür. Gizeme, bulmacalara ve *Cesar Destanı* gibi masalların ezbe-

⁷⁰ F. Sierksma, "Rtsod-po: the Monacal Disputations in Tibet", *Indo-Iranian Journal*, 8 (1964): 130-52, özellikle s. 142 ve devamı.

⁷¹ A. Wayman, "The rules of debate, according to Asanga", *Journal of the American Oriental Society*, 78 (1958): 29-40; Sierksma, "Rtsod-pa".

⁷² R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), s. 441.

re okunmasına dayalı yarışmaların ekin ve hayvanlar üzerinde etkisi vardır. Tanrılar ve insanlar büyük şenliklerde yeniden birleşirler, toplumsal karşıtlıklar da yeniden teyit edilir ve giderilir. Toplumsal grup bir kez daha geçmişiyile (dünyanın kökeniyle ve atalarıyla) bağlantı kurar ve yaşama alanıyla (ataları olan kutsal dağlarla) yeniden ilişki kurar ve böylece yeniden canlanmış hisseder.⁷³

Rolf Stein aynı zamanda Tibet Yeni Yıl şenliği üzerindeki İran etkilerine de dikkat çeker.⁷⁴ Ama bu senaryonun tamamının İran'dan alındığı anlamına gelmez. Büyük bir olasılıkla, İran etkileri Tibet'te zaten var olan bazı yerel unsurları pekiştirmiştir. Yeni Yıl senaryosu kesinlikle arkaiktir, çünkü Hindistan'da çok eskiden yok olmuştur.

Devalar ve Asuralar

Oysa Hindistan'da Yeni Yıl kutlaması gibi etkinlikler sürekli düzenlenmekte ve farklı gönderme düzlemlerinde ve birçok perspektifte çeşitli vesilelerle gündeme gelmektedir. Başka çalışmalarımda *Devalar* ve *Asuralar* arasındaki, yani tanrılar ile “şeytanlar”, aydınlık güçler ile karanlık güçler arasındaki karşıtlığa ve mücadeleye değinmiştim. Gelgelelim, *Vedalar* kadar erken bir dönemde –son derece yaygın bir mitolojik tema oluşturan– bu çatışma epey özgün bir şekilde yorumlanır: Şöyle ki, *Devalar* ile *Asuraların* paradoksal bir özdeşliği veya birliğini açıklayan bir “öndeyiş” ile tamamlanır.

Veda öğretisinin ikili bir perspektif oluşturabilmek için çok çaba sarf ettiği izlenimi edinebilirsiniz: her ne kadar, dolaysız bir gerçeklik olarak ve dünyanın bize görüldüğü şekliyle, *Devalar* ve *Asuralar* doğaları gereği bağdaştırılamayacak biçimde farklı ve birbirleriyle savaşmaya yazgılı olsalar da, zamanın başlangıcında, yani Yaratılıştan önce ve dünyanın bu-

⁷³ Agy., s. 440-41.

⁷⁴ Agy., s. 390-91, vs. Karş. Sierksma, “*Rtsod-pa*”, s. 146 ve devamı.

günkü şeklini almasından önce özdeşlerdi.⁷⁵

Üstelik tanrılar aynı zamanda *Asuralar*dır (yani tanrı-olmayanlar) ya da bir zamanlar öyleydiler veya olabilirler.

Bir taraftan burada elimizde tanrısal çiftdeğerliliğe ilişkin cüretkâr bir formül var, Agni ve Varuna gibi büyük Veda tanrılarının çelişkili yönleriyle eşit derecede ifade edilen bir çiftdeğerlilik bu.⁷⁶ Ama diğer taraftan, Hint düşüncesinin benzersiz bir dünyaya, yaşam ve tinin *Urgrund*'una (ilk köken) ulaşma çabasını da algılarız. Her şeyi kuşatan bu tür bir perspektifin keşfinde birinci aşama, sonsuzlukta doğru olan şeyin mutlaka zamanda da doğru olmayabileceğini fark etmeye dayanır. Daha eski bir çalışmamda bu meseleyi zaten irdelediğim için şimdi buna girmeyeceğim.

Mitra-Varuna

Hindistan'da Varuna ve Mitra isimleriyle tanımlanan tanrısal egemenliğin birbirini tamamlayan iki yönüyle ilgili antik bir Hint-Avrupa teması da bu anlattıklarım kadar önemli bir gelişmedir. Georges Dumézil Antik Roma ve Germenlerde de benzerleri olduğundan Mitra-Varuna'nın üç-işlevli Hint-Avrupa sisteminin bir parçası olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, Dumézil aynı zamanda 'bu tanrısal egemenlik anlayışının Hindistan'da Hint-Avrupa dünyasının başka yerlerinde bilinmeyen bir gelişim geçirdiğini de ortaya koyar. Kısaca ifade edecek olursak, antik Hintliler için Mitra "akılcı, soğukkanlı, iyi, kutsal, dinle ilgili bir tanrıdır, Varuna ise karanlık, heyecanlı, sert, korkunç, savaşçı bir tanrıdır."⁷⁷ Aynı ikiliğe Roma'da da rastlarız; orada da aynı karşıtlıklar ve aynı birbirini ikame etmeler söz konusudur; bir taraftan Luperci rahipler ile Flamin rahipler arasında bir karşıtlık vardır: "Rahipler arasında bir üstün sükûnetine, kusursuzlu-

⁷⁵ Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), s. 109 (İngilizce çev.: *Mephistopheles and the Androgyne* [New York, 1965], s. 89).

⁷⁶ Karş. agy., s. 111-13.

⁷⁷ Georges Dumézil, *Mitra-Varuna*, 2. basım (Paris, 1948), s. 85.

ğuna, ölçülülüğüne” karşı “bir astın heyecanı, hırsı, hükmetme arzusu”⁷⁸ söz konusudur. Aynı minvalde, ilk iki Roma kralının, Romulus ve Numa’nın farklı yapıları ve davranışlarını görürüz. İki kral arasındaki tezat Luperci rahipler ile Flamin rahipler arasındaki zıtlığa ve aynı şekilde Mitra-Varuna karşıtlığına tekabül eder; ikisi arasındaki karşıtlık sadece dinsel ve mitolojik bağlamda belirgin değildir, ayrıca kozmik bağlamda (gündüz ve gece vb) ve epik tarihte de rastlarız (Numa’ya tekabül eden kanun yapıcı kral Manu’nun Güneş’in torunu olduğu ve “güneş hanedanını” başlattığı söylenir; Gandharva kralı Pururavas ise, Romulus’a benzer ve Ay’ın torunudur ve “ay hanedanlığını” kurar).

İki düşünce tipinin yaratıcılığı arasındaki farklılıkları görmek için Romalıların ve Hintlilerin geliştirdiği bu Hint-Avrupa mit-ritüel temasının iki uyarlamasını karşılaştırmamız yeterli olacak. Hindistan bu iki tanrısal egemenlik tipinin simgeleştirdiği bütünlenme ve ikameyi teolojik ve felsefi olarak geliştirirken,⁷⁹ Roma hem tanrılarını hem de mitlerini tarihselleştirir. Birbirini tamamlama ve birbirinin yerini alma ilkeleri Roma’da ritüel düzeyinde kalır veya masalsı bir tarihyazımının inşa edilmesine hizmet eder. Oysa Hindistan’da tersine bir şekilde Mitra ve Varuna’da vücut bulan bu iki ilke hem dünyayı hem de insanın varlık tarzının diyalektik yapısını açıklamak için örnek bir model oluşturur, çünkü insan olma koşulu gizemli bir şekilde erkeksi ve kadınsı bir varlık biçimini, yaşam ve ölümü, tutsaklık ve özgürlüğü vb birlikte içerir.

Gerçekten de Mitra ve Varuna birbirine gece ve gündüz, kadın ve erkek kadar karşıttır (*Satapatha Brilhmatal*, II, 4, 4, 9 bize der ki “Mitra tohumlarını Varuna’ya boşalttı”), birbirlerine öyle zıttırlar ki “biri düşünürken” (*abhigantṛ*) “diğeri eyleme geçer” (*karla*), tıpkı brahman ve *kshatra*, yani “tinsel güç” ve “zamansal güç” gibi karşıttırlar. Ayrıca Sāmkhya’nın geliştirdi-

⁷⁸ Agy., s. 62.

⁷⁹ Karş. Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942); M. Eliade, “La Souveraineté et la Religion Indo-Européennes”, *Critique*, sayı 35 (Nisan, 1949): 342-49.

ği ikicilikte ifade edilen izleyici olarak pasif ve durağan “benlik” (*purusha*) ile aktif ve üretken “Doğa” (*prakriti*) bazen Hintliler tarafından Mitra ile Varuna arasındaki karşıtlığın bir örneği olarak anlaşılır.⁸⁰ Vedanta’da da Brahman ve Mâyâ’ya ilişkin olarak benzer bir karşıtlık ve tekabüliyet teması işlenir, âyinleri anlatan eski metinlerde ileri sürüldüğü üzere “Mitra Brahman’dır” ve Vedalarda Mâyâ büyücü Varuna’nın karakteristik tekniğidir.⁸¹ Üstelik *Rig Veda* (I, 164, 38) kadar erken bir dönemde, Varuna tezahür edenle, açık olanla bir tutulmaktadır.

Karşıtlık ve Zıtların Birliği (*Coincidentia Oppositorum*)

Elbette, Mitra-Varuna çifti bütün karşıtlıkların ilk modeli değildir, ama bu ilkenin dinsel ve mitolojik düzlemlerdeki en önemli dışavurumudur; öyle ki Hint düşüncesi kozmik bütünlüğün ve insan varoluşunun temel yapılarını Mitra-Varuna çifti aracılığıyla kavrar. Gerçekten de daha sonraki düşünce biçimleri Brahman’ı ikiye böler: *apara* ve *para*, “alt” ve “üst”, görünür ve görünmez, açık ve kapalı, tezahür eden ve tezahür etmeyen. Başka bir deyişle, ikili-birlik ve ritmik olarak birbirinin yerine geçme daima bir karşıtlığın gizemi olmuştur ve farklı mitolojik, dinsel ve felsefi “örneklerde” saptanabilir: Mitra ve Varuna, Brahman’ın görünür ve görünmez yönleri, Brahman ve Mâyâ, *purusha* ve *prakriti*, daha sonraları da Şiva ve Şakti, samsâra ve Nirvana.

Ama bu karşıtlıkların bazıları, daha önce *Urgrund* (ilk köken) olarak değindiğim bir karşıtlar birliğinde, bir paradoksal birlik-bütünlükte, kendilerini geçersiz kılma veya yok etme eğilimindedir. Bunun sırf bir metafizik düşünce meselesi olmayıp, ayrıca Hindistan’ın özel bir varoluş tarzı tanımlama çabasına yardımcı formüllerle ilgili olması, zıtların birliğinin (*coincidentia oppositorum*) *jivan mukta*’da içeriliyor olmasıyla da kanıtlanmaktadır: *jivan mukta* “yaşamda özgürleşmiş” demektir ve nihai

⁸⁰ Örneğin bkz., Mahābhārata, XII, 318, 39, aktaran Dumézil, *Mitra-Varuna*, s. 209.

⁸¹ Agy., s. 209-10.

kurtuluşa ermiş olmasına rağmen dünyada var olmayı sürdürür; *jivan mukta* aynı zamanda “uyanmış” anlamına da gelir, onun için Nirvāna ve samsāra tamamen aynı şeydir; Tantracı yoginin durumu da benzerdir, o da hiçbir davranış değişimi yaşamadan çilecilikten orjiye geçebilir.⁸² Hint tinselliğinin “Mutlak” takınıtı vardır. Ama artık Mutlak sadece zıtlıkların ve karşıtlıkların ötesindeki şey olarak kavranabilir. Hindistan’ın kurtuluşa ulaşma araçları arasında orjiyi de dâhil etmesinin, ama öte yandan kurtuluşun toplumsal kurallara ilişkin etik kurallara uygun yaşayanlara mâl edilmemesinin nedeni budur. “Mutlak”, nihai özgürleşme, özgürlük, *moksha*, *mukti*, metinlerin “karşıt çiftler” olarak adlandırdığı, yani ele aldığımız kutupsallıkları, zıtlıkları aşamayanlar için ulaşılır değildir.

Hintlilerin bu yeniden yorumu, popüler bir yapıya dair mitolojilerle ilişkili olmakla birlikte kolektif bir orji aracılığıyla karşıtlıkların düzenli olarak yok edilmesine yönelik bazı arkaik toplum ritüellerini hatırlatır. *Dayakların* Yeni Yıl şenliği boyunca tüm kuralları ve yasaklamaları askıya aldığını görmüştük. *Dayakların* mit-ritüel senaryoları ile zıtlıkların yok olmasını amaçlayan Hint felsefeleri ve “mistik” teknikleri arasındaki farklılıkları vurgulamanın bize hiçbir faydası yok; bunlar zaten belirgin. Gene de, her iki durumda da *summum bonum* (en yüce iyi) karşıtlıkların ötesinde konumlanır. Kuşkusuz, *Dayaklar* için *summum bonum* tanrısal bütünlük ile temsil edilir: tek başına yeni bir yaratılışı, yaşamın bütünlüğünün yeni bir görünüşünü sağlayabilir; *summum bonum* yogiler ve diğer tefekküre dalanlar içinse evreni ve yaşamı aşkındır, çünkü yeni bir varoluş boyutunu, koşulsuz ve mutlak özgürlüğe ve sonsuz huzura dayalı bir varoluşu temsil eder; insanın yarattığı ve sadece insanın ulaşabileceği bir şey olduğu için ne evrende ne de tanrılar arasında bilinen bir varoluş tarzını temsil eder. Tanrılar bile mutlak özgürlük elde etmeyi isteseler de yeniden doğmaya ve bu kurtuluşa insanın keşfettiği ve geliştirdiği araçlarla ulaşmaya mecburdurlar.

⁸² Bu sorunları şuralarda ele aldım, *Techniques du Yoga* (Paris, 1948) ve *Le Yoga. Liberté et Immortalité* (Paris, 1954).

Dayaklar ile Hintlileri karşılaştırmaya dönersek, buna ilave etmemiz gereken bir nokta daha var: Özel bir etnik grubun veya belirli bir dinin yaratıcılığı kendisini sadece karşıtlıklara dayalı bir arkaik sistemin yeniden yorumlanışında ve yeniden değerlendirilişinde açığa vurmaz, ayrıca zıtlıkların yeniden birleşmesine atfedilen anlamda da açığa vurur. *Dayaklar*ın orji ritüeli ile Tantaracı orji bir tür zıtların birleşmesine dayanır, ama karşıtlıkların aşılmasının önemi bu iki örnekte aynı değildir. Başka bir deyişle, ne zıtların keşfiyle ve birleşmeleri umuduyla olanaklı kılınan deneyimler ne de bu deneyimleri ifade eden ve bazen de önceleyen simgeleştirme olasılıkları tüketir (bazı kültürlerde bu tür deneyimler ve simgeleştirmeler bütün olasılıkları tüketiyor görünse de sonuç değişmez). Hem kozmik yaşamın yapılarını ifade eden hem de eşanlı olarak insanın dünyadaki varoluş tarzını anlaşılır kılan bir simgeciliğin üretkenliğini kültürlerin bütünlüğünü kuşatan bütünsel bir perspektifte değerlendirmemiz gerekir.

Yang ve Yin

Çin'i kasıtlı olarak en sona bıraktım. Kuzey ve Güney Amerika ile Endonezya'nın arkaik toplumlarında söz konusu olduğu gibi, Çin'de de kozmik karşıtlık veya kutupsallık simgeleştirilir ve *yang* ve *yin* ile ifade edilir; âyinler aracılığıyla "deneyimlenirler" ve aynı zamanda evrensel bir sınıflandırmanın bir hayli erken bir modelini oluştururlar. Ayrıca, Hindistan'da olduğu gibi Çin'de de karşıt çiftler *yang* ve *yin*, bir taraftan sayısız bedensel teknik ve tinsel disiplini sistematikleştiren ve geçerli kılan, diğer taraftan titiz ve sistematik felsefi düşünceleri doğuran bir kozmoloji içinde gelişir. *Yang* ve *yin*'in morfolojisine girmeyeceğim ya da tarihinin izini yeniden sürmeyeceğim. (Geleneksel Çin kronolojisine göre MÖ 1400-1122'e ait) Shang bronzlarının ikonografisinde kutupsal simgeciliğe fazlasıyla rastlandığını söylemem yeterli. Önemli bir dizi çalışmasını bu meseleye tahsis eden Carl Hentze karşıt simgelerin birleşmeyi veya kesişmeyi vurgulayacak şekilde sergilendiğine dikkat çeker; örneğin baykuş veya karanlığı simgeleyen başka bir figür "güneşe benzer gözler" ile tas-

vir edilir, ışık/aydınlık simgeleriye “geceye ait” göstergeler veya simgelerle ifade edilir.⁸³ Hentze karşıt simgelerin kesişmesini zamanın yenilenmesine ve tinsel-manevi yeniden doğuşa ilişkin dinsel fikirlerin aydınlatılması olarak yorumlar. Hentze’ye göre, *yang* ve *yin*’in simgeciligi ilk metinlerin yazılmasından önce var olan en eski ritüel nesnelerinde mevcuttur.⁸⁴

Marcel Granet de bu sonuca ulaşır –gerçi o başka kaynaklardan ve farklı bir yöntem izler, ama olsun. Granet *Tao Te Ching*’de *yin* sözcüğünün soğuk ve bulutlu bir havayı ve aynı zamanda içsel olanı çağrıştırdığına, oysa *yang* sözcüğünün güneşli ve sıcak havaya gönderme yaptığına dikkat çeker.⁸⁵ Başka bir deyişle, *yang* ve *yin* havanın zıt ve somut yönlerini işaret eder.⁸⁶ Kaybolmuş bir kehanetler elyazması olan ve sadece geride kalan birkaç fragman sayesinde bilgi sahibi olduğumuz *Kouei tsang*’da da aynı şekilde “ışık-aydınlık zamanı” ve “karanlık zamanı” olarak tezahür ederler ve Chuang Tzu’nun şu deyişini öncelerler: “Bir bolluk (zamanı), bir yoksunluk (zamanı)... bir inceltme (zamanı), bir kalınlaşma (zamanı)... bir yaşam (zamanı), bir ölüm (zamanı).”⁸⁷ Dolayısıyla, dünya “birbirinin yerine geçen ve birbirini tamamlayan iki tezahürün birleşmesiyle oluşan döngüsel bir düzene dayalı bir bütünselliği (*tao, pien, t’ong*) temsil eder”.⁸⁸

Granet birbirinin yerine geçme fikrinin karşıtlık fikrini doğurmuş olabileceğine inanır.⁸⁹ Takvimin yapısı da bunu açıkça gösterir. “Takvimi düzenlemek için *yang* ve *yin*’e başvurulur, çünkü simgeleri güçlü bir biçimde iki somut karşıt unsurun bir-

⁸³ Karş. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951), s. 192 ve devamı. Ayrıca bkz. bana ait gözlemler *Critique* içinde, sayı 83 (Nisan, 1954): 331 ve devamı.

⁸⁴ Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele* (Stuttgart, 1961), s. 99 ve devamı. Karşıtlık meselesine ilişkin daha genel bir açıklama için bkz. Hermann Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Stuttgart, 1958), s. 17 ve devamı.

⁸⁵ Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), s. 117.

⁸⁶ Agy., s. 118.

⁸⁷ Agy., s. 132.

⁸⁸ Agy., s. 127.

⁸⁹ Agy., s. 128.

leşmesini çağırıştırır.”⁹⁰ Felsefecilere göre, kış süresince *yin* tarafından alt edilen *yang*, donmuş toprağın altında yıllık bir sınavdan geçer ve bunun sonucunda canlanarak doğar. *Yang* ilkbaharla birlikte esaretten kurtulur; buz erir ve kaynaklar yeniden uyanır.⁹¹ Böylece evren birbirine karşıt biçimlerin döngüsel tarzda birbirinin yerini almasıyla oluştuğunu gösterir.

Durkheim’ın sosyolojisinden derinlemesine etkilenen Marcel Granet kozmik rotasyon anlayışını ve sistematik ifade edilmesini Çin toplumsal yaşamına dair antik formüllerden çıkarsamaya eğilimlidir. Ama ille de onun izinden gitmemiz gerekmiyor. Gene de iki cinsiyetin aktivitelerinin birbirini tamamlayan değişimi ile *yang* ve *yin*’in etkileşiminin yönetimindeki kozmik ritimler arasında bir simetri olduğunun fark edilmesi önemlidir. *Yin* olan her şeyde kadınsı bir doğa ve *yang* olan her şeyde de erkeksi bir doğa bulunduğu için, Granet’ye göre Çin mitolojisinin tamamını belirleyen *hierogami* (kutsal birleşme) teması hem kozmik hem de dinsel bir boyut sergiler. Çin’de birbirine rakip veya düşman iki birlik olarak gerçekleşen iki cinsiyetin karşıtlığı ritüeli⁹² iki varlık tarzının birbirini tamamlayan karşıtlığı ile iki kozmik ilkenin –*yang* ve *yin*’in– birbirinin yerine geçmesini eşanlı olarak ifade eder. Kolektif kutlanan ilkbahar ve sonbahar şenliklerinde iki karşıt (düşman) koro birbiriyle karşı karşıya gelecek şekilde sıraya dizilirler ve söyledikleri şarkılarla birbirlerine meydan okurlar. “*Yang* sorar, *yin* yanıtlar.” Bu iki formül yer değiştirebilir ve birbirinin yerini alabilir; kozmik ve toplumsal ritimleri müşterek gösterirler.⁹³ Hasım korolar birbirleriyle karanlıkta ve aydınlıkta karşılaşırlar. Karşılaştıkları alan mekânın bütünlüğünü temsil eder; aynı şekilde grup da insan toplumunun ve doğal alana ait gerçekliklerin bütünselliğini simgeler.⁹⁴ Şenlik kolektif bir cinsel birleşme âyiniyle (*hierogamy*) son bulur. Belirttiğim gibi, bu tür orji ritüellerine dünyanın pek çok yerinde

⁹⁰ Agy., s. 131.

⁹¹ Agy., s. 135.

⁹² Agy.

⁹³ Agy., s. 141.

⁹⁴ Agy., s. 143.

rastlanır. Buradaki örnekte de, yıl boyunca yaşamın temel kuralı olarak kabul edilen karşıtlık zıtların birleşmesinde ortadan kalkar veya aşılır.

Felsefecilerin çalışmalarında irdelenen bu tür kategorileri burada derinlemesine incelememize gerek yok. Tao anlayışının zıtlıkların çözümü olarak “üçüncü aşamaya” dayalı farklı ilkel formülleştirilmelerle kıyaslanmasının düşünce tarihçisi için olağanüstü bir inceleme konusu olduğunu ekleyeyim. Umarım çok yakında bu tür çalışmalarla karşılaşırız.

Son Açıklamalar

Sonuç itibarıyla, herhangi bir karşılaştırmalı analiz için belirleyici olduğuna inandığım bir noktaya dönmek istiyorum: tinsel yaratının önceden var olan değer sistemlerine indirgenemezliğine. Mitolojik ve dinsel evrende her yaratım kendi yapısını yeniden yaratır; bu tıpkı her büyük şairin kendi dilini yeniden icat etmesine benzer. İkiye bölünme ve kutupsallık, ikilik ve değişim (birbirinin yerine geçme), karşıt çiftler ve *zıtların birleşmesinin* (coincidentia oppositorum) farklı biçimlerine dünyanın her yerinde ve kültürün tüm aşamalarında rastlanır. Gelgelelim, dinler tarihçisi temelde hangi belirli kültürün veya kültürlerin bu dolaysız veriyle bağlantılı olduğuyla ilgilenir. Kültürel yaratıları kavrama derindeki bir yorumbilgisi, bütün ikilikleri ve karşıtlıkları bazı bilinçdışı mantıksal faaliyetleri yansıtan temel bir tipe indirgemenin cezbediciliği karşısında kararsızlık yaşar. Bir taraftan ikilikler kendilerinin çoklu kategorilerde sınıflandırılmasına olanak tanırırlar, diğer taraftan bazı tipik sistemler şaşırtıcı derecede çok sayıda işlev ve değer atfedilmeye müsaittir. Burada dinsel ikiliklere, çiftlere ve karşıtlıkların bütün türlerine ve çeşitlerine ilişkin eksiksiz ve detaylı bir morfoloji sunmak gibi bir derdim yok. Nitekim böyle önemli bir girişim konumuzun dışında kalıyor. Ama gene de belirtmeliyim ki en iyi temsil ettiği gerekçesiyle seçtiğimiz ve analiz ettiğimiz belgelerin çok azı argümanımızı destekler niteliktedir.

Kabaca şu noktalar saptanabilir: (1) Kozmik karşıtlıklara dayalı gruplar ve (2) doğrudan doğruya insan olmakla bağlantılı karşıtlıklar. Kuşkusuz, kozmik ikilemler ve karşıtlıklar ile insanın özel varlık tarzıyla bağlantılı olanlar arasında yapısal bir dayanışma vardır. Buna karşın ilk ayırımımız faydalıdır, çünkü belli kültürlerde ve belli tarihsel uğraklarda sistematik felsefi düşüncenin yolunu açan öncelikle ikinci tipte karşıtlıklardır. Kozmik karşıtlıklar arasında mekânsal bir yapıya dayanan karşıtlıkları (sağ/sol, yüksek/alçak vb), zamansal bir yapıya dayananları (gündüz/gece, mevsimler vb) ve son olarak da, kozmik bir yaşam sürecini ifade edenleri (yaşam/ölüm, yaşlanma ritimleri vb) saptayabiliriz. İnsan olmakla bağlantılı olan ve bir şekilde bu koşulun şifresi işlevi gören ikiliklere ve karşıtlıklara gelince, sayıca çok oldukları ve daha “açık uçlu” oldukları söylenebilir. Temel ikili karşıtlık erkek/kadın çiftidir; ama etnik ikilikler (“biz”/yabancılar), mitolojik ikilikler (düşman İkizler), dinsel ikilikler (evren, yaşam ve insan toplumuyla ilişkili tam bir ikiliği ifade eden kutsal/profan; tanrı/şeytan vb) ve etik ikilikler (iyi/kötü vb) vardır.

Bu geçici ve eksik sınıflandırmada insanı etkileyerek şaşkına çeviren şey, kozmik karşıtlıklar ve cinsel veya dinsel ikilikler örneğinde olduğu gibi çok fazla sayıda ikiliğin ve karşıtlığın birbirini karşılıklı olarak içermesi gerçeğidir. Bunlar temelde ritmik olarak ve rotasyon halinde kavranan yaşam biçimlerini ifade ederler. *Kogiler* ve *Endonezyalılar* örneğinde zaten belirttiğim gibi (gerçi aynı şey *Çinliler* için de geçerlidir) kutupsal karşıtlık insanın hem evrenin yapılarını, hem de kendi varoluşunun anlamını kavramasını sağlayacak “şifre”dir. Bu aşamada, dinsel veya etik “ikicilikten” söz edilebilir, çünkü düşmanlık veya karşıtlık “kötülüğü” veya “şeytaniliği” öngerektirmez. Titiz bir şekilde geliştirilmiş ikici fikirler iki karşıtın karşılıklı olarak birbirini içermilemediği karşıt çiftlerden doğar. Bazı *California* kozmogoni mitlerinde bu belirgindir; bu mitlerde *Coyote* sürekli *Tanrı’nın* yaratma sürecine müdahale eder ve galip gelir. Benzer bir duruma *Mänäbush* mitolojisinde de rastlarız: *Mänäbush’un* Aşağı Güçlerle olan savaşı önceden belirlenmiş bir yazgıya sahip değil-

dir, bilakis rastlantısal bir olayın sonucunda (kardeşi Kurt'un öldürülmesiyle) patlak verir.

Yaşamın negatif yönlerinin kozmik bütünselliğin kurucu ve vazgeçilmez uğrakları olarak kabul edilmeden önce, tam olarak hangi kültürlerde ve hangi dönemlerde başlangıçtaki işlevini yitirdiğini ve kötülüğün tezahürü olarak yorumlanmaya başladığını belirlemek ilginç olacaktır. Karşıtlıklara dayalı bir sistemin yönetimindeki dinlerde kötülük fikri yavaş yavaş ve güçlülükle ortaya çıkmış gibi görünüyor; bazı durumlarda, kötülük kavramı bile yaşamın birçok olumsuz yönünü kendi alanının dışında tutuyor (örneğin acı, hastalık, zulüm, kötü şans, uğursuzluk, ölüm vb). Sözelimi, *Kogilerde* kötülük ilkesinin kozmik bütünselliğin kaçınılmaz ve gerekli bir uğrağı olarak kabul edildiğini gördük.

Son olarak, karşıtlar arasındaki arabuluculuk için çok çeşitli çözümler önerilmiş olduğunu bir kez daha vurgulayayım. Karşıtlık, savaş ve çatışma vardır ama bazı durumlarda bu çatışma bir "üçüncü koşul" üreten uzlaşma ve birleşme ile sonuçlanır, diğer durumlarda ise karşıtlıklar paradoksal olarak bir *coincidentia oppositorum* (zıtların birliği veya kesişmesi) halinde birlikte var olur ya da aşırlılar, yani kökten bir biçimde yok edilir, geçersiz kılınır veya gerçekdışı, anlaşılmaz veya anlamsız kılınırlar. (Bu bağlamda, özellikle Hint metafiziğine ve bazı "mistik" tekniklerine gönderme yapıyorum.) Zıtlar arasında bir dolayım-ma meselesine ilişkin bu çözüm çeşitliliği –ve tabii, herhangi bir dolayımı reddeden radikal "ikici" konumlar da– özel bir incelemeyi hak ediyor. Karşıtlıkların farkındalığının yol açtığı krize ilişkin her türlü çözüm bir şekilde bilgeliğin başlangıcını işaret ediyorsa, sunulan çözümlerin çokluğu ve çeşitliliği de eleştirel düşüncenin yolunu açmış ve geleceğin felsefesine önayak olmuştur.

DİZİN

A

Acomalar 187
Aesirler 165
Ahit Sandığı 119
Albright W. F. 49
VI. Alexander 59
Algonkianlar 193
Alsop, George 121
Altheim, Franz 49
Altın Çağ 112, 124, 133, 141
Ambryna 198
anamnesis (hatırlama) 112
Anderson, Sherwood 157
animizm 31, 32, 45, 56, 62, 67, 68
Antik Çin 33
Antik Roma 205
Antik Yakın Doğu 11, 49, 51, 52, 54, 81, 98, 107
Antropogoni 111
Aranda 108, 109, 112
Arioi 46, 148
arketip 41
Artemidorus 100

Aruntalar 33
Asanga 203
Asuralar 9, 204
Asya mitolojileri 107
Avustralya 27, 28, 33, 43, 86, 100, 101, 108, 111, 112, 144, 145, 148, 167
Awenhai 181, 182
axis mundi (dünyanın ekseni) 180
Aziz Francis (Fioretti) 23, 24

B

Baining 148
Balandier, G. 36
Bali 198, 199
Balzac, Honoré 21, 100
Baumann, H. 46, 99, 168, 197, 201
Beit, Hedwig von 155
Benedict, Ruth 47
Benveniste Avesta 202
Bergaigne, Abel 66, 79
Bergson, Henri 68

Berkeley, George 53, 119, 134, 148, 171
 Berndt, R. M. 148, 150, 167
 Bettelheim, Bruno 155
 binyıl, binyılcılık 23, 116, 122, 123, 125, 126, 127
 Blavatsky, Helena Petrovna 65
 Bleeker, C. J. 56, 142, 147, 150, 151
 Boas, Franz 39, 47
 Bodkins, Maud 155
 Brahman 207
 Brass, Gabriel Le 36
 Brelich, A. 50, 151
 Breton, André 90
 Briem, O. E. 147
 Bruno, Giordano 59, 60, 61, 155
 Buchner, Ludwig 61
 Bullinger, Heinrich 121
 Burckhardt, Jakob 85
 Burnet, Thomas 119
 Burnouf, Eugène 79
 Büyük Tanrı 184, 185

C

California Kozmogoni Mitleri 9, 189
 Casaubon, Isaac 60
 Cellier, Leon 156
Chisungu 149
 Chuang Tzu 210
 Clemen, Carl 49, 51, 81
Coast Pomolar 192
 Cohn, Norman 116, 148
 Coleridge, S. T. 155
 Comte, Auguste 61
 Coomaraswamy, Ananda 51, 57, 206
 Cooper, J. E. 157
 Corbin, Henry 41, 48, 57, 80, 154
 Cotton, John 122, 124

Coyote 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 213
 Crashaw, William 119
 Croce, Benedetto 49, 73

D

Dano, Lature 198
 Dante 21, 23
Dayak 103, 104, 106, 197, 200
 Deccal 118, 123, 124
 De Goeje 149
 Delaware 180
deus otiosus 70, 107, 113, 187
 Deussen, Paul 79
Devalar 9, 204
 De Wette 42
 Dilthey, Wilhelm 56, 73, 74
Dinbilimi (Religionswissenschaft) 37
Dindar insan (homo religiosus) 25, 26, 93
 dinsel nostalji 114
Dogonlar 35
 Dumézil, Georges 7, 35, 49, 52, 53, 54, 150, 151, 164, 165, 205, 207
 Dumoulin, Charles 121
 Dupront, Alphonse 116
 Durkheim, Émile 29, 30, 32, 33, 36, 38, 43, 108, 160, 161, 162, 164, 211
 II. Dünya Savaşı 36, 42
 Dyaus 113

E

Edwards, Jonathan 122
 Ehrenreich, P. 30
Eleusis 147, 150
 Eliot, John 124
 Eliot, T. S. 153, 155
 Elkin, A. P. 148, 150
 Empedokles 64

Endonezya 9, 163, 196, 198, 200,
201, 209
Engnell, I. 51
Erasmus, Desiderius 85
eskatoloji 128
Evans-Pritchard, E. E. 34, 47
Evren Ana 174, 175

F

Faulkner, William 157
fenomenoloji 26, 50
fetişizm 75
Ficino, Marsilio 58, 59, 61, 120
Fierz-Monnier, Antoinette 153
filoloji 53, 79, 83
Fiore, Gioacchino da 24, 116
Fitzgerald, Scott 157
Fox, John D. 64
Frankfort, H. 51
Frazer, J. G. 31, 32, 39, 43, 47,
50, 51, 73, 77, 78, 81, 82, 98
Freud, Sigmund 20, 30, 32, 38,
39, 40, 50, 63, 68, 71, 72, 73,
82, 155, 159
Freyr 165
Friedrich, A. 46, 56, 80
Frobenius, L. 46
Fuegianlar 43, 102, 149
Fürer-Haimendorf, Chr. v. 45

G

Gagé, J. 151
Galileo, Galilei 120
Gandharva 206
Gaster, Theodor 32, 49, 51
Gernet, L. 33, 34
Gestalt 56
Gılgamış Destanı 99
Gioacchinocular 116
Girardot, Norman 15
gizli cemiyetler 145, 150
Glasenapp, H. von 48

Gli Eroi Greci 151
Goethe, J. W. von 157, 173
Goldenweiser 33, 34
Goodenough, Ervin 48
Gök-Tanrı 7, 9, 43, 44, 45, 49,
67, 69, 70, 107, 179, 189, 203
Gökyüzü Tanrıları 49
Graebner, F. 43, 68, 162
Granet, Marcel 33, 162, 210, 211
Griaulle, M. 35
Guarani 8, 130, 131, 133, 134,
138, 139, 140
Guariglia 116
Güney Amerikalı Kutsal İkizler 9,
169

H

Haeckel, Ernst 62, 149
Haekel, Joseph 44, 45, 46, 171,
172, 180
Havva 130
Haweniyo 184
Hawthorne, Nathaniel 128
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
79, 84
Helenistik Gizem 147
Hentze, Carl 209, 210
Herbert, George 61, 62, 120
Herder, J. G. 84
Hermetik 59, 60, 61, 68, 120
Hermetizm 59, 60
Herodotos 85
Hıristiyanlık 12, 14, 27, 59, 61,
89
hieros gamos 168, 196
Hiltebeitel, Alfred 15
Hinduizm 11
Hint ve Tibet 9, 201
Hiyerofani 12, 167
Holanda, Sérgio Buarque de 117
Homeros 85, 98, 100, 130
Hooke, S. H. 51

Höfler, Otto 150, 151
 Hugwald, Ulrich 120
 Husserl, Edmund 56, 57, 158

I-İ

Imago mundi (dünyanın imgesi) 104, 169, 180
Iroquoislar 183
 İbn Sînâ 80, 154
 İbnül Arabî 80
 İbrahim, Hz. 119
 ikicilik (düalizm) 162, 167, 176, 181, 193, 194, 195, 196, 198, 207, 213
 İlkel din 143
 ilkel mitoloji 107
 ilkel sanat 20, 80
 İndra 202
 İran dini 49
 İranlı Magi 59
 İsa, Hz. 27, 38, 41, 59, 121, 123, 152
 İskenderiyeli Klement 42
 İslâm 11, 12, 27, 48, 80, 81

J

James, E. O. 49
 James, Henry 130, 156
 Jaspers, Karl 56
 Jatiki 187
 Java 198
 Jeanmaire, H. 151
 Jensen, Adolf E. 45, 46, 99, 108, 147
 Jeremias, A. 30
 Jettmar, Karl 45
 Johnson, Edward 122
 Josselin de Jong, P. E. 199, 200
 Joyce, James 89
 Jung, C. G. 30, 32, 34, 40, 41, 71, 155

K

Kaioválar 139
 Kelt 49, 53, 150, 152
 Kelt mitolojisi 153
 Kerényi, Karl 41, 150
 Kern, O. 48
 Kluckhohn, C. 47, 148
 Knight, W. F. Jackson 150
 Kogiler 173, 175, 213
 Konstantinapol 75
 Kopernik 60, 120
 kozmik 13, 14, 63, 74, 89, 103, 104, 105, 118, 128, 133, 134, 135, 141, 171, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 186, 187, 188, 189, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 206, 207, 209, 211, 213, 214
 Kral Arthur 153
 Kroeber 38, 39, 47, 191
 Kudüs 75, 92, 122
 Kutsal 26, 42, 43, 55, 68, 76, 86, 122, 144, 153, 169

L

Lactantius 59
 Lake, Handsome 184
 Lang, Andrew 43, 50, 67, 69, 71, 77, 78, 82, 98
 Lanternari 116
 Laufer, Carl 53, 148, 150
 Layard, J. 148
 Leenhardt, Maurice 34, 35, 98
 Leeuw, Gerardus van der 7, 49, 55, 56
 Lévi, Sylvain 35, 36, 79, 98, 102, 165, 166, 198, 200
 Lévi-Strauss, Claude 35, 36, 98, 102, 165, 166, 198, 200
 Lévy-Bruhl, Lucien 34, 36, 68, 78, 82, 98
 Lewis, R. W. B. 128, 129, 157

Likurgus 151
 Lindsay, J. 153, 154
 Loeb, E. M. 47, 148, 192
 Lowalangi 198
 Lowie, Robert Hertz 32, 33, 34,
 44, 46
 Lukianos 85

M

Maidu 190
 Malekula 148, 168
 Malezya 23
 Malinowski, B. 32, 39, 47, 82, 98
 Mana 31, 68
 Mänäbush 9, 176, 177, 179, 181,
 195, 213
 Mannhardt, W. 31
 mantık öncesi zihinsellik 78
 Manu 206
 Marduk 99, 113
 Marett, R. R. 31, 47, 68, 69, 82
 Marie Delcourt da Hephaistos
 152
 Massignon, Louis 48, 80
 Mather, Cotton 121, 122, 124
 Mauss, Marcel 34, 51, 160, 161
 Māyā 207
Mbüdär 132, 134, 139
 Medici, Cosimo de' 58
Menomini 180
 Merkelback, R. 152
 Métraux, Alfred 35, 36, 131, 133,
 149, 169
 Mezopotamya 52; 98, 113, 114
 Mısır hermetizmi 119
 Michaux, Henry 89
 Milller, W. 149
Minangkabaular 199
 mistik katılım 34, 78
 Mitra 9, 54, 205, 206, 207
 Mit ve Ritüel Okulu 7, 51, 52
moksha 208

Moore, G. F. 49
 Mowinkel, S. 51
 Muhlmann 46
 Mus 48
 Musa, Hz. 59, 60, 120
 Mühlmann, W. E. 45, 46, 116,
 132, 148
mukti 208
 Müller, Max 53, 61, 62, 66, 67,
 73, 74, 77, 78, 79, 80, 82
 Müller, Werner 46, 149, 150,
 177, 178, 183, 184, 185
 Mylonas, G. F. 150

N

Nanabozho 176
 Nanderykey 138
Nandevalar 134
 Nautsiti 187
 Needham, R. 103, 161, 162
 Nerval, Gérard de 155, 156, 157
Ngadju Dayak 103, 197
Nialar 198
 Nietzsche, Friedrich 69, 70, 71,
 72, 73, 80, 83, 88
 Nilsson, M. P. 49
 Nimuendaju, Curt 130, 131, 134,
 135, 170, 171, 172
 Nirvāna 208
 Njördhr 165
 Nock, A. D. 150

O-Ö

Ojibway 176, 179
 Oldenberg, Hermann 48, 79
 Origenes 42
 Orpheus 120, 156
 Ortaçağ 21, 60, 98, 116, 120, 152
 Oterongtongnia 182, 183
 Otto, Walter 20, 41, 42, 48, 55,
 68, 82, 150, 151, 155, 170

örüntü, örüntücülük (patternism)
28, 41, 47, 66, 71, 90, 91,
147, 152, 155, 157, 197

P

Parsons, Talcott 36
Partin, Harry 15
Percival 152
Perry, W. J. 163
Pettazzoni, Raffaele 7, 26, 30, 45,
48, 49, 50, 81, 95, 99, 169
Picasso, Pablo 80, 89
Pico della Mirandola 59
Piddington, R. 148, 150
Pigmeler 43
Planète 7
Platon 58, 59, 60, 64, 97, 100,
120
Platon Akademisi 58
Plotinos 58, 85
Plutarkhos 85
Poincaré, Henri 24
Prens John 118
Preuss, K. Th. 45
Propp, V. Y. 154
Protestan Reformasyonu 121
Pueblolar 9, 186
Pururavas 206
Pythagoras 59, 64, 120

R

Radcliffe-Brown, A. R. 47
Radin, Paul 31, 44, 46, 169
Redfield, R. 47
Reichel-Dolmatoff, Gerardo 173,
174
Renan, Ernest 64, 71
Richards, Audrey 149, 150
Ricketts, M. L. 176, 177, 183,
188, 190, 193, 194
Ricolfi, R. 154
Rig Veda 31, 66, 202, 207

Rio de Janiero 117
Rivers, W. H. 39, 162, 163
Rohde, Erwin 84, 95
Róheim, Geza 39
Rudolf, Otto 20, 41, 42, 45, 55,
82

S-Ş

Saintyves, P. 154
Samsāra 207, 208
Sandeau, Jules 100
Sanford, Charles L. 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123,
125, 126
Sanskritçe 54, 66, 78, 79
Schaden, Egon 131, 132, 133,
134, 135, 137, 138, 139, 140,
170
Schärer, Hands 103, 104, 105,
197, 199, 200
Schebesta, Paul 44, 45
Schleiermacher, Friedrich 42
Schlesier, E. 148
Schmidt, Wilhelm 29, 30, 31, 32,
33, 34, 38, 39, 43, 44, 45, 68, .
69, 70, 71, 162, 190, 191
Schmitz, C. A. 148
Schopenhauer, Arthur 78, 80
Slawik, Alex 45
Smith, G. Elliot 163, 164, 187
Smith, John 121
Soederblom, Nathan 49, 51
Sokrates 12, 85, 158
Speck, F. G. 47, 180
Speiser, F. 148
Spranger, Eduard 56
Stein, R. A. 154, 203, 204
Strehlow, Carl 108, 109, 110, 111
Strehlow, T. G. H.
Sue, Eugène 100
summa bonum 208
şamanizm 86, 88

Şeytan 167, 184
Şiva 113, 207

T

Taikomol 191
Tanrının ölümü 70, 72
Tao Te Ching 210
tapédja 140
Tawiskaron 182, 184, 185
Theseus 151
Theseus destanı 151
Thomas 119, 128, 148
Thoreau 129, 157
Thurnwald, R. 34, 45, 147, 148
Tiamat 99, 113
Titus Livius 54
Titus Tatius 165
Toba-Batak 197, 198
Totemcilik 27, 32, 39
Trismegistos, Hermes 59
Trobriand Adaları 47
Troeltsch, Ernst 36
Tupi-Guarani 118, 131, 132, 133,
136, 137, 141, 171
Turcan, Robert 152
Twain, Mark 157
Tylor, E. B. 31, 32, 43, 47, 50,
62, 67, 68, 69, 73, 74

U

Uchtsiti 187
Ulu Manitu 177, 179
Upanişadlar 78, 79
Urgrund 205, 207
Urmonotheismus 44, 45, 70
Uzun Ev 184

V

Valéry, Paul 74
Valli, L. 154

van der Leeuw, G. 49, 51, 55, 56,
81, 82, 95, 99
Vanirler 165
Vanoverbergh, M. 45
Varuna 9, 54, 113, 205, 206, 207
Vatikan 59
Veda 53, 54, 66, 202, 204, 205
Vedanta 207
Verne, Jules 156
Vişnu 113
Viyana Okulu 45
Voltaire 84
Vries, Jan de 49, 155
Vrtra 202

W

Wach, Joachim 36
Walden 157
Ward, Nathanael 125
Wata Oterongtongnia 182
Weber, Max 36, 79
Weiser, Lily 150
Welcky, Frederich 84
Weston, Jessie L. 153
Widengren, Geo 51, 147, 150
Wikander, Stig 150, 151
Wilamowitz-Moelendorff, Ulrich
von 84
Wisaka 176, 193
Wolfe, Thomas 157

Y

Yahudilik 27, 49, 89, 91
Yang ve yin 209
yapısalcılık 165
Yawané 171
Yeni Dünya 116, 118, 120, 122,
123, 127, 132
yeniden doğum 144, 147, 153,
155
Yerli kötümserliği 136

Yeryüzü Cenneti 118, 119, 121,
122, 126, 127, 128
Yinger, J. Milton 36
Yoga 90, 208
yorumbilgisi 12, 15, 18, 37, 57,
84, 85, 86, 87, 95, 100, 212
Young, Frank W. 147
Yuhanna 118
Yuki 191
Yunan dini 48, 49, 50

Z

Zaban 149
Zahan, D. 149, 150
Zen 80, 90
Zerdüşt 49, 69, 86, 120
Zeus 113
Zimmer, H. 41, 48
Zuni 186, 187