DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

KARŞILAŞMA KARŞILAŞTIRMA

PHILIPPE BORGEAUD

KARŞILAŞMA KARŞILAŞTIRMA

Dinler Tarihi Araştırmaları

DOST

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu dizi Levent Yılmaz'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Karşılaşma Karşılaştırma

Philippe Borgeaud
(1946)

Halen Cenevre Üniversitesi'nde dinler tarihi dersleri veren Philippe Borgeaud, öncelikle bir Antikçağ dinleri tarihi uzmanıdır. Tanrı Pan üzerine yaptığı çalışma, alanının en yetkin araştırması olarak bilinmektedir: Birçok dile çevrilen bu kitap ilk kez 1979 yılında yayımlanmıştır (*Recherches sur le dieu Pan*, Institut Suisse de Rome, Biblioteca Helvetica Romana XVII). Doktora tezini Cenevre ve Chicago üniversitelerinde tamamlayan Borgeaud, buralarda Mircea Eliade, Arnaldo Momigliano gibi uzmanlarla çalışmıştır. Çeşitli ortak kitaplara (*Encyclopedia of Religions*, *Dictionnaire des Mythologies*, *I Greci* vb.) katkıda bulunan Borgeaud, dinler tarihinin tarihi üzerine birçok makale kaleme almış, bu alana dallararası bir mercekten bakmaya çalışmıştır. Bir yandan kavram çiftleri (kutsal/dindışı; temiz/kirli; insan/hayvan) üzerine çalışırken, diğer yandan da Robertson Smith'le başlayıp Durkheim'dan geçip Lévi-Strauss'a varan çizgiyi incelemeye çalışan Borgeaud'nun son kitabı, Antikçağ'da Tanrıların Anası olarak adlandırılan tanrıça (Kibele) ve kültünün etkileri üzerinedir (*La Mère des dieux*, Seuil, 1997).
Philippe Borgeaud çeşitli kurumlarda dersler vermiştir: Chicago, Princeton üniversiteleri, EHESS, Fondazione San Carlo vb.

D

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1) HERODOTOS'UN AYNASI, François Hartog, Mayıs 1997
2) MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU, Cemal Bali Akal, Ekim 1997
3) TARİHYAZIMI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK, İlhan Tekeli, Şubat 1998
4) KALPAZANLAR VE ELEŞTİRMENLER, Anthony Grafton, Mart 1998
5) TARİH ADALARI, Marshall Sahlins, Temmuz 1998
6) CENNETİN DİLLERİ, Maurice Olender, Eylül 1998
7) YENİDEN GEÇMİŞ, Roger Chartier, Kasım 1998

Borgeaud, Philippe
Karşılaşma Karşılaştırma
ISBN 975-7501-59-X / Türkçesi, Mehmet Emin Özcan / Dost Kitabevi Yayınları
Mart 1999, Ankara, 192 sayfa.
Dinler Tarihi-Kültür-Mil-Dizin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KARŞILAŞMA KARŞILAŞTIRMA

Dinler Tarihi Araştırmaları

Philippe Borgeaud

DOST
kitabevi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ISBN 975-7501-59-X

Karşılaşma Karşılaştırma
Dinler Tarihi Araştırmaları
PHILIPPE BORGEAUD

© Philippe Borgeaud, 1998

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mart 1999, Ankara

Fransızcadan çeviren, Mehmet Emin Özcan

Yayına Hazırlayan, Levent Yılmaz - Dost İTB
Teknik Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

Bu kitap, Philippe Borgeaud tarafından "anlam+tarih" dizisi için özel olarak hazırlanmıştır. Kitap, daha önce yayımlanmış sekiz, yayımlanmamış iki makale ile Türkçe baskı için yazılmış özel bir Önsöz'den oluşmaktadır. Kitap yayına hazırlanırken yazarın onayıyla bazı yerlerde değişiklikler yapılmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

Önsöz 9

I
Dinler Tarihi Kuramı ve Uygulamalar 13

Dinler Tarihinde Karşılaştırma Sorunu 15
Kutsal/Dindışı Çifti 35
Dinsel Belleğe Antropolojik Bir Yaklaşım 62
Simgesel İşletici Olarak Hayvan 77

II
Mit ve Tarih 87

Mitin Belleği ile Tarihin Unutkanlığı 89
Tarihte Mit: Roma Taslağı 98
Mircea Eliade'de Mit ve Tarih 110

III
Bir Bilimsel Mitin Eleştirisi 131

Dişil Yunan Sitesi 133
Lafitau'dan Bachofen'e Anaerki Düşüncesinin Doğuşu 141
J. J. Bachofen'de Dionysos Babalığı ile Apollon Babalığı 163

Yazıların Kaynakları 183

İsim Dizini 189

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

"Sorabileceğimiz zekice sorular ile verebileceğimiz makul yanıtlar arasındaki orantısızlıkla birlikte yaşamayı öğrenmeliyiz."

Arnaldo Momigliano

Levent Yılmaz'ın değerli önerisi olmasa, burada bir arada gördüğünüz metinlerin bir gün kitap haline gelebileceği aklıma gelmezdi. Gerçi yazılar, 70'li yılların sonundan beri temel konusu hiç değişmemiş bir araştırma çerçevesinde yazıldılar. Bu yazılar, genel bir çerçeve içinde dinler tarihi adı verilen bilim dalına ait olduğunu iddia eden bir araştırmanın en az uzmanlaşmış veçhesini temsil etmektedir. Aslında benim araştırma ve çalışma alanım Klasik Antikçağ'da dinler tarihi; ancak buna karşın, on yılı aşkın bir süredir Cenevre Üniversitesi'nde kapsamlı bir "Dinler Tarihine Giriş" dersi vermekteyim. Halihazırda araştırma aşaması süren ve şimdilik yazıya geçirmeyi düşünmediğim bu ders, sözlü ve herkese açıktır. Bu kitapta sunulan yazılar ise, hazırlık gereçleri ya da temel araştırmalar olarak adlandırılabilir; daha sona ermemiş bir çözümleme için taslaklar diyelim. Atölyemin başka öğretim görevlilerine ve araştırmacılara yararlı olmasını dilerim.

Dinler tarihi nedir? Hiç kuşku yok (ve üstelik kökeninden beri) söz konusu olan, karşılaştırmalı bir bilim alanıdır. İster Yunanlılar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tarafına (öncelikle Mısır'da seyahat etmiş Herodotos, sonra Plutarkhos), ister Hıristiyan Kilise Babaları'na (Justinianus, Tertullianus, Hippolytes, Arnobios ya da Augustinus), ister Zerdüşt düşünürlerine[1] ya da Müslüman düşünürlerine[2], isterse de Avrupa'ya, Montaigne ve Las Casas'tan geçip Aydınlanma çağına, sonra da 19. yüzyılın son çeyreğinde Din bilimleri kürsülerininin açılmasına varan çizgiye bakalım: Hem ilk baştaki hem de en sondaki dinler tarihi uygulamaları, karşılaştırma denen aygıt kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Methiye düzme amacındaki tasarıların, ayrıca ansiklopedik iddiaların, en azından günümüzde geçerliliği kalmamıştır. Göreliliğin de sonu gelmiş gibi görünüyor. İnsan bilimlerinde, bu arada dinler tarihinde uygulandığı biçimiyle karşılaştırma, J.-P. Vernant'ın deyimiyle bir uzman işi haline gelmiştir. Amacı, dilini, tarihini ve kültürünü sadece uzmanın bildiği bir alan içinde, komşu alanlardaki uzmanlara yöneltilecek sorular dile getirmektir; elbette bu deneyim onların ilgisini çektiği ve kendilerinde, kendi bağlamlarında soruların geçerliliğini ölçme zahmetine katlandıkları ya da bunun keyfini yaşamak istedikleri ölçüde. Yani bu çalışma, gittikçe bilim alanlarının ötesinde, kolektif bir uğraş haline gelmektedir. Afrikanistlerin Sinologlarla karşılaşmaya çalıştığı ya da İncil uzmanlarının Amerikanistlere ya da Antikçağcılara vb... başvurdukları bir uğraş.

Bununla birlikte şunu da kabul etmek gerekir: Dinler tarihi (zikrettiğimiz daha "uç noktadaki" bilim alanlarının hepsi gibi), yalnızca Yunan-Roma geleneğinden değil, ayrıca ve daha temelde, ilk biçimlendiği zamanlardaki Hıristiyanlığın kurduğu gelenekten çıkma bir Batı icatıdır. Hıristiyan merkezli veçhe, bu alandaki ilk deneyimlere hâkim olan "methiye düzme" amacına bağlıdır. Demek ki tarihsel ve eleştirel türde bir bilim alanının oluşması için, dinler tarihine ilişkin ve açıkça dinsel nitelikli ilk ifadelerin oluştuğu o sofu ve mitolojik bağlamdan çıkmak şarttır (örnekse: Las Casas'ın 16. yüzyıl tarihli *Historia Apologetica*'sında, Peder Lafitau'nun 18. yüzyılda yazdığı eserinde ve yine 1996 yılında Paris'te Kardinal Popard yönetiminde yayımlanan *Encyclopédie des religions*'da bu türden ifadeler

1) Bkz. Peirre Jean de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. La solution décisive des doutes* Fribourg, 1945.

2) Sharastani, *Livre des religions et des sectes*, Fr. Çeviri ve yorum: Daniel Guimaret ve Guy Monnot, Louvain, Peeters, 1986-1993.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

vardır). Bilim alanımızın gerçek bir dinler tarihi olabilmesi için –bu da bir çelişkidir– dini aşması gerekmektedir; bütün ikiyüzlülüğüyle birlikte yöntemsel bir agnostik tavır takınmaması gerekmektedir. 19. yüzyılda dinler tarihi konusunda, dindar olmayan Üniversite eğitiminin oluşturulması laik düşüncelerin gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak bu, kendiliğinden gerçekleşmiş değildir; bilim alanımızın akademik dünyada doğuşu esnasında, etrafta dolaşan hayaletlerin ortadan tamamen kaybolması gerekmiştir.

Kısa süre önce Marcel Gauchet sivil toplumun bu "büyü bozumu"ndan bilinçsiz olarak (ama temelden) etkilendiğini göstermiştir. Gerçekten de sadece bir tasarı olmakla kalmayıp, cari hale gelen, en nihayet gerçekleştirilen "dinin dışına çıkış" yeni sorunlar ortaya koymaktadır[3]. Dinler tarihinin unutmuş gibi göründüğü bir kökenin parlaklığıyla gözleri kamaşabilir. Günümüzde alçak sesle, hatta boğuk da olsa ilahiyat ile "dinler biliminin" karşılaştığı çevreleri harekete geçiren yoğun tartışmalara bakmak yeterlidir: Avrupa'da yeni yeni kimi ilahiyat fakültelerini "din bilimleri" fakültesine dönüştürme isteği belirdi. 19. yüzyıl sonunda gerçekleşen böyle bir dönüşümü laikler ya da Kilise karşıtları istemişken şimdi bunu Kilise adamları istemekte.

Böylelikle dinler tarihi araştırmalarına açık fikirlerle girişebilmek için, bu dalın köklerini ve gelişimlerini bilmek elzem hale gelmiştir. Bu nedenle, bu küçük kitapta, bilim alanına ve kimi temel kavramların doğuşuna ilişkin yeni tarihli çalışmalar, aynı anda hem Antikçağ (uzmanlık alanım) hem de tarihyazımı açısından ele alınan bir kavram olan mit kavramına ilişkin araştırmaların yanında öncelikli bir yere sahip olmuştur. Araştırmacılara rağmen etkisini hâlâ sürdüren bilimsel mitler, onların esas araştırdıkları Antikçağ mitleri kadar önemli olduğuna göre, bu kitaba oldukça ikna edici bir mitin kökenlerini aydınlatmaya yönelik birkaç incelemeyi de ekliyorum; bu mit, bir "Büyük Tanrıça" kültünün yanı başında yer alan, insanlığın kökenlerinde bir anaerkil dönem olduğunu söyleyen mittir. Ve bu mit hâlâ dinler tarihi araştırmalarının yazgısı üzerindeki etkisini sürdürmektedir.

Cenevre, Ekim 1998

3) Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard 1998.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I

Dinler Tarihi Kuramı ve Uygulamalar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dinler Tarihinde Karşılaştırma Sorunu

Keşfettirmeye dayalı (*heuristique*) ya da analitik bir işlem olarak karşılaştırmanın önemi konusuyla ilgilenen dinler tarihçisinin dikkatini çeken ilk yapıtlardan biri, Fransız cizviti Joseph François Lafitau'nunkidir: Lafitau, 1724 yılında *Moeurs des sauvages americains comparées aux moeurs des premiers temps*[1] (*İlk zamanların âdetleri ile karşılaştırılan Amerikan vahşilerinin âdetleri*) adlı iki ciltlik kitabını yayımlamıştır. Bu yapıt birçok açıdan ilgi uyandırıcıdır. Her ne kadar tasarısı belirli bir hedefe yönelik olsa da (iyi vahşiyi dindışı yaşamın canlı bir kanıtı olarak gördükleri için, onu en değerli müttefik olarak yanlarına alan o zamanın tanrıtanımazlarına yöneliktir bu eser), Arnold van

1) Aynı yıl 4 cilt halinde aynı yayıncı tarafından yayımlandı. Ben burada 2 ciltlik baskıyı temel alıyorum. 1983 yılında Ednie Hindie Lemay, François Maspero'da (La Découverte dizisi), giriş bölümü, seçilmiş metinlerin ve notlardan oluşan iki cildi yayına hazırladı; yapıtın kuramsal çekirdeğini oluşturan "De la Religion" adlı bölüm (özgün baskıda 1. cilt, s. 108-455) ne yazık ki çıkarılmış. Kanada'da, eleştirisiyle birlikte özgün metnin basılmasını beklerken, Fenton ve Moore'un (1974) çalışması hâlâ en temel çalışmadır ve çok önemli bir giriş bölümüne sahiptir (s. XXIX-CXIX).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gennep (1914), Alfred Métraux (1963) ve onlardan sonra gelen daha birçokları için bu yapıtı kaleme alan kişi, her şeyden önce, modern ve bilimsel etnolojinin öncüsüdür[2]. Ayrıca bir diğer yönden de ilgi çekicidir: Lafitau'nun uyguladığı karşılaştırma, Yeni Dünya'daki çağdaş "vahşilerin" âdetlerini, klasik dünyanın en uç noktalarına çekilmiş olan Antikçağ'ın en eski halklarının geleneklerine yaklaştırır. Bu halklar, Seçilmiş Halk'ın Vaadedilmiş Topraklar'a yerleşmesine tekabül eden nüfus hareketleri sonucunda püskürtülen ve Kutsal Kitab'ı ve Musevî geleneği tanımamış olan halklardır[3]. Böylece karşılaştırma, bir zamanlar Eski Dünya'nın uygarlıklarının kıyılarında yerleşmiş, şimdiyse Yeni Dünya'nın göbeğinde bulunan insanların Kelâm'dan yoksun temsilcilerinin ortak noktalarını gün ışığına çıkarır. Lafitau'ya göre paylaştıkları bu şey, bir kökene işaret eder: "Amerikan vahşileri" şu eski Trakya, İskit ya da Likya halklarının soyundan gelen göçmenlerdir. Karşılaştırma Amerika'nın iskânı üzerine yürütülen bir fikirden yola çıkarak, zamanda geri gitmeyi ve Yahudi-Hıristiyan macerasının da öncesinde bulunan "bizim ilk ailemize, Adem ile Havva'ya" inmiş vahye daha yakın bir insanlık düşüncesine ulaşmayı amaç edinir[4].

Sorun, Peder Lafitau'nun ne tür bir disiplini (din tarihi, etnolojinin ilk biçimi) uyguladığıdır. Arnold van Gennep ve Alfred Métraux için o, etnografyanın bir öncüsüdür. Onlara göre sadece *İçindekiler* kısmına bakmak yeterlidir. Oysa esas sorun da buradan kaynaklanır. Eski Dünya ile sürekli karşılaştırma yapılması bir yana, kitabın en uzun bölümü din üzerinedir ve bu 400 sayfalık bölüme özellikle dikkat edilmelidir. Bölüm aslında aynı konudaki bir başka kitabın

2) Bkz. Cocchiarra (1948); Tissot (1974-1975); Vidal-Naquet (1974); de Certeau (1980); Duchet (1984).

3) "Amerika Halkları'nın büyük çoğunluğunun, Yunan Kıtasını ve Adalarını işgal etmiş olan Barbarlardan geldiğini sanıyorum; bunlar yüzyıllar boyunca her yerde birçok Koloni kurdukları için, sonunda buradan hepsi ya da neredeyse hepsi çıkmış, sonra da birçok ülkeye yayılmışlardır; son olarak Kelâm'da adı geçen Og Roy de Bazan Halkları oldukları sanılan Kadmonlular ya da Agenoridler tarafından kovulunca, tıpkı aşağı yukarı aynı çağlarda Kenanlıların İbranilerden kaçması gibi, yerlerini onlara bırakmak zorunda kalmışlar, bir sel gibi başka ülkelere, onlar kadar korkunç olmayan düşmanların bulunduğu Ülkeler'e akmışlardır." (1. cilt, s. 89-90).

4) "Pagan Mitolojisi konusunda yaptığım inceleme başka bir sistemin yolunu açtı, Musa'nın zamanından çok daha ötelere gitmemi sağladı, böylece sözünü ettiğim Yazar'ın Musa ve Sephora'ya uyguladığı şeyleri bizim ilk Adem Baba'mıza ve Havva Ana'mıza uygulayabildim" (1. cilt, s. 12-13). Lafitau, Hüet'yi ima ediyor (1964).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://jantey.org

taslağını oluşturan düşünceleri içerir, bu kitap zamanın resmi mercilerince reddedilmiş ve hiç yayımlanmamıştır, elyazmaları ise kaybolmuştur (Fenton ve Moore, 1947, 1. cilt s. XLI-XLII). Lafitau'dan bize kalan yapıt, âdetleri konu alan bir inceleme olsa da, din, sadece esas bölümü oluşturmakla kalmaz ve cizvitin ikincil değil birincil gördüğü bu konuya yaklaşımı dinsel etnografyayı bir ölçüde, karşılaştırmalı dinler tarihiniyse kesinlikle önceler.

Kitabın başlığının da belirttiği gibi, yöntem karşılaştırmalı yöntemdir. Peki ne anlar bu karşılaştırmadan, böyle bir tasarı din kavramına nasıl eklemlenir? İşte bu noktada, "De l'origine des Peuples d'Amérique" (*Amerika halklarının kökeni üzerine*) adındaki ikinci bölümden küçük bir örnekle bu soruya cevap aramaya çalışacağım. Lafitau'nun zamanındaki sömürgeciler ile misyonerlerin "Louisiana, Florida ve Yukatan'daki İllinoislarda, Siularda" karşılaştıkları "kadın gibi giyinmiş erkekler"i tasvir ettiği bir pasajdır söz konusu olan (1. cilt, s. 52-54).

Lafitau'nun bu metni bize öncelikle bir olgunun hakikatini ortaya koymanın, bu konuda bilgisi olmayan gözlemcilerin onunla ilk karşılaştıklarında yakıştıracakları rezalet nitelemesini affettirmeye yarayacağını söylüyor: Eğer Avrupalılar, bugünün Eski Dünyası'nın insanları olan Amerika'daki yerlilerin kadın-adamlarını anlayamıyorlarsa bu bizim "bağlamına yerleştirmek" dediğimiz şey konusunda hiç çaba harcamamaları yüzündendir; bu açıdan onların tutumları kınanabilir; İspanyollarsa, merak fakiri oldukları için av köpeklerini salarlar. Dikkatli bir gözlem konusunda cimrilik göstermişlerdir. Bu zihinsel tembellik, kendisiyle yetinmeyen ama sonuçta öfkeyi anlaşılır kılan bir yanlış yoruma davetiye çıkaran cehaleti açıklıyor. Öfke: İspanyollar "en fenası"nı düşündükleri için (Bu, fizyolojik bir hermafroditlik midir yoksa eşcinsel tavırlar mı? Büyük olasılıkla biri diğerini de akla getiriyordu.), tıpkı bir pislik temizler gibi kadın-adamların yok edilmesini istiyorlardı. Eğer İspanyolların düş güçleri alevlenmeye başlamışsa, yaşayanların bu durumlarının gerçek nedenini bilmiyor olduklarındandır. Gözlemlenen olgu kendi içinde tiksindiricidir (kuşkusuz bu Peder Lafitau'nun fikridir, ama tabii ki İspanyolların da fikri budur). Ancak bir amaca giden her yol, bu amaç sayesinde nasıl haklı gösterilirse, bu durum da öylece haklı gösterilebilir, ancak bir koşulla: Bunun nedeni (sonuçları) bilinmelidir. Nedenlerin bilin

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kahdev.org

mesi bu kirli, kabul edilemez olguyu temiz ve hatta övülebilir şeylerin alanına götürür. Lafitau bizi Las Casas'ın (*Apologetica historia*, böl. 189) Azteklerin insan kurban etme âdetlerinin soylu ve övgüye layık bir nedene, yani insan için en değerli şeyi (kendisini ya da benzerini) tanrıya sunma isteğine bağlayarak gerçekleştirdiği tersyüz etme işlemine benzer bir tersyüz etme işlemine davet etmektedir. Bu açıdan bakıldığında kadın-adamlar artık hermafrodit ya da eşcinsel değillerdir: "Asla evlenmezler, dinin bir yeri olduğu bütün uygulamalara karışırlar ve bu olağanüstü yaşam tarzı onların üstün insan olarak bilinmelerine yol açar..."; Lafitau kitabında, biraz ilerde, din konusundaki bölümün bir pasajında onları açık biçimde keşiş sınıfına yerleştirir: "İrokualarda da bakir erkekler vardı. Bunlar içinde kimileri eski zamanlarda Topluluk içinde yaşamış olabilir, tıpkı Yahudiler arasındaki Essenienler, belki de en çok Peygambere sahip Plysteler arasındaki Daçeler, Trak halkları içindeki Ktistesler, Hindistan'daki Bonzesler, Talapoinler ve Penitentler gibi. Bununla birlikte, yanlarına sadece onlara gerekli şeyleri getiren bir hizmetçi alıp biraz uzağa, köylerinin dışına inzivaya çekilerek, keşişler gibi bir başlarına yaşadıkları bana daha doğru görünüyor" (1. cilt, s. 175).

Lafitau'nun tasvir ettiği kadın-adam iki direnişe yol açar: Kültür içindeki bir direniş, yani bir sapkın, hem kutsal bilinen hem de küçümsenen, ayrıksı biri olarak ortaya çıktığı Amerika yerlileri gelenekleri çerçevesinde, toplumsal çevresi içinde ele alınan hermafroditin direnişi ("Her ne kadar onları bu duruma düşüren din anlayışı yüzünden olağanüstü erkekler olarak sunulsalar da, bu kişiler gerçekten de Vahşiler'de bile küçümsenmiştir, tıpkı eskiden Venüs Urania ve Kybele rahiplerinin küçümsendiği gibi..."); kültürler arası ikinci bir direniş ortaya çıkar: Bu aynı hermafroditin Avrupalıların görmek istedikleri ve sömürgecilerin, işgalcilerin, misyonerlerin dayatmak istedikleri hayali model karşısındaki direnişidir. Sömürgeciler, işgalciler, misyonerler, Lafitau'ya göre apaçık görünen bir şeyi, yani yerlilerdeki derin dinselliği kabul etmeyi şiddetle reddederler. Zaten bu dinselliğin bir özelliği de onların nefret ettiği bu âdet içinde, kadın-adam âdeti içinde ortaya çıkar. İşte sorun da budur. Peki Lafitau bu sorunu nasıl çözer, yani bu olguda nasıl bir dinsel nitelik bulur? Etnografya alanındaki gözlemleri kanıt olarak kullanmaz. Lafitau bu aşamada kadın-adamın durumundaki dinsel niteliği kabul et-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://dinteybr

mekle yetinir. Bunu kanıtlamaz. Biraz düşünüldüğünde, Lafitau'nun kadın-adamlardaki dinsel nitelikten kuşkulanması için "Vahşiler"in onlar karşısında takındıkları anlaşılmaz tutumun yeterli olacağı ortaya çıkar; ayrıca bu olgunun dinsel bir renge bürünmesi de onun için doğaldır, çünkü "Lafitau da" bir din adamıdır. Bu varsayımda apaçık olan şey, Bordeauxlu cizvitin gördüğüdür, yoksa İspanyol sömürgecileri ve işgalcilerinin gördüğü değil. Böyle bir tepki farklılığı nasıl açıklanabilir? Cizvitin kadın-adamlardaki dinsel niteliği kabul etmesiyle (fizyolojik hermafroditlerin gözlenmesinden daha iyi olmayan bir kabuldür bu), aynı konu cinsel ihlâl açısından ele alındığında İspanyolların hissettikleri korkunun birbirine eş olduğunu kabul etmek gerekmiyor mu? Tek ve aynı nesnenin yarattığı (anlaşılmaz) bir heyecan duygusu, kimi kez korkuya kimi kez de saygıya yol açmaktadır. İspanyolların yaptıkları yorum bugün bile aklımızda: Bu yorum av köpeklerinin salıverilmesine yol açmıştır. Lafitau'nun yorumu ise karşılaştırma adını alacaktır. Bu yorum kimi kusurlarıyla birlikte, bizi dinler tarihi dediğimiz şeye götürecektir.

Lafitau, kadın-adamların davranışlarını haklı göstermek, açıklamak, bunları "kabul edilebilir çünkü anlaşılır" hale getirmek için karşılaştırmaya başvurur. Amerika yerlileriyle ilgili olgular, Klasik Antikçağ'ın kıyılarında belirlenen bir dizi olguyla birleşir (Frigyalı Kybele müritleri, Suriyeli Tanrıça'ya adanmış kişiler)[5]: Lafitau'nun genel sisteminde, varoluşlarını inatla sürdürerek klasisizmin (merkezdeki, Atina'daki klasisizmin) değişimlerine direnen çizgi dışılıkların söz konusu olduğunu belirtelim. Antikçağ modelinde bir sapkınlık gibi görülebilecek bir şey, aslında Köken'den beri var olagelen şeydir: Köken'e en yakın olan şeydir. Amerikalı yerlilere ilişkin tuhaf olgular, merkezin dışındaki bu antik modele ait bir dizi olguyla aydınlığa kavuştuğu anda dinsel bir anlam kazanır. Lafitau'nun anlatışına göre ne içerden (sadece kültürlerarası sapkınlık dikkate alındığında) ne de dışardan (çünkü önce şaşıran daha sonra korkuya kapılan Avrupalı bunları göremez) çözülecek gibi görünmeyen bir anlamdır bu. Bu çift engeli kuramsal olarak aşabilmek için tek

5) Yabancı rahipler (Doğu'dan gelenler) söz konusudur; bunlar çoğunlukla gezginciler, hadım edilmişlerdir ve davranışları (kadınsı olarak görüldüklerinden) onların eşcinsellikle suçlanmalarına yol açacak dedikodulara neden olur: Graillot (1912), s. 287-319, Turcan (1967); Herter (1959).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir yol vardır, o da karşılaştırmadır. İtiraflardan tasarruf edilmesini sağlayacak bir karşılaştırmadır. Zira kadın-adam rezaleti Hıristiyanlık açısından kişinin dinsel statüsü itiraf edildiği zaman ortaya çıkar ki, benim de belirtmek istediğim nokta budur. Bir alışkanlığın, bir ritin ortaya koyduğu cinsel veçhe (Pierrette Desy, 1978) dinsel veçheden ayrılamaz, aksine dinden kaynaklanır. Rezalet olarak görme, olgunun doğrudan doğruya dinsel bir olgu olarak ele alınmasını engeller. Onu yasaklar. Bunun işlevi de bağlam incelemesine girişmeyi önlemektir. Kişinin dinsel statüsü (Hıristiyanın bakışına göre) ancak içsel incelemeyi ilgilendiren ve bizzat kültürlerötesi direnişe ait bir yan yola sapma sayesinde ortaya çıkabilecektir: Sapılan yol karşılaştırmalı incelemedir ve merkeze kavmi koymayı sürdüren bakış, egzotik olgunun gerçekliğini dolaylı olarak bu yolda bulduğunu ileri sürer. Bu incelemedeki öncelemeler, etki alanlarını değiştirirler; artık çeşitli kültürel bağlamların ele alınmasını engellemezler, ama temeldeki niyeti, hatta inceleme isteğini renklendirirler (ya da belirlerler). Lafitau'da kavim-merkezli öncül, kitabının kapağındaki resmi yorumlarken sözünü ettiği şu "gizemli görüş"ün bulutları arasına gizlenir; bu görüş Köken'i başkalık'la, birini diğerine ekleyerek karıştırır ve Lafitau'da bir uyarıcı etkisi yapar[6].

Demek ki Lafitau'da karşılaştırmayı sadece daha iyi kavrayışa ve daha iyi bir tutuma izin veren (av köpeklerini salan İspanyolların bu davranışını kınar) farklılığı doğru değerlendirebilecek bir araç olarak görmek saflıktır; karşılaştırma aynı ölçüde ve belki de öncelikle bir heyecanın (olmazsa cinsel renkleri bulunan dinsel bir heyecanın) çoğaltılmasına yarayan bir uyarıcıdır: Böylece mistik bir deneyime yaklaşmış oluruz.

Karşılaştırma yoluyla çoğaltma çalışmasının işlevi nihai olmasa da bütün insanlarca paylaşılan bir hatıraya gömülmüş, gizli ve açıklanması zor sonuçları açığa çıkarmaktır. Bu nedenlerin keşfedilmesi artsüremli bir incelemeyi gerektirir, bu ise Lafitau'yu, o unutulmaz Düşüş dramının yaşandığı ve ilk Babalarımıza Vahyin geldiği yer olan Dünya Cenneti'ne doğru yöneltir[7]. Tıpkı tarihçinin zincirin

6) Kitabın kapağını ve Lafitau'nun yaptığı yorumu Tissot (1974-1975); Vidal-Naquet (1974); de Certeau (1980) incelemiştir.

7) Lafitau'ya göre bu Vahiy'in değişime uğramış kalıntısı olan çoktarılı Misterlerin bu Ana (Havva'yı reklamı eden Demeter) ve kurtarıcı bir Bakire'den (Meryem'e

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

halkalarını gözden kaçırması gibi Lafitau da işin içine "gizemli görüş" kavramını sokar ve bulanıklığı haklı görür: "Varsayımlarımdan bazıları kendi içlerinde hafif görünecektir, ancak biraraya getirildiklerinde belki bir bütün oluşturabilecek, parçalar da aralarındaki bağlar sayesinde birbirini destekleyecektir" (1. cilt, s. 16); "Varsayımlarımı kanıt gibi sunmaktan özenle kaçındığım doğrudur. Ancak her ne kadar bunlar basit varsayımlar olsalar da, hepsini bir tek bakış açısı altına koyduğumuzda çok güçlü bir kanıt oluşturmaya ve ikna etmeye yaramıyor" (1. cilt, s. 16); "Sanırım yanılma tehlikesini en aza indirgemek için konuyu biraz bulanık biçimde ele almak gerekiyor" (1. cilt, s. 89).

Lafitau Amerika yerlileri olgusuyla Antikçağ'a ait (çoktanrılı) bir olguyu karşılaştırınca, ona esin kaynağı olmuş bir mekânı, yani Yahudi-Hıristiyan geleneğini hasıraltı eder. Anlayışını yaydığı son derece özel bir uygarlığın etkisi altında bir özne olarak kendini kaybeder. Nereden konuştuğunu belirtmeyi ihmal eder. Ancak amacı bu yere daha iyi dönebilmektr. Bütün programı da bu ihmalin izini taşır. Onun sisteminde Amerika ile Eski Dünya'nın ortak noktası her ikisinin de önce Musevî, sonra Hıristiyan geleneğin, yani Kitap geleneğinin berisinde ortaya çıkmalarıdır. Lafitau'nun karşılaştırdığı şey, karşılaştırmasındaki terimler, İbranilerin Vaadedilmiş Topraklar'a yerleşmelerinden önceki bir durumdan kaynaklanır. Onun ilgisini çeken çoktanrılık, yani Misterlerdeki çoktanrılık, çağındaki yaygın versiyonun gerektirdiğinin aksine Musevî eğitimin bozulmuş biçimi olmak şöyle dursun Yahudi geleneğinin tamamen dışında kalır ve doğrudan doğruya bizim ilk atalarımız olan Adem ile Havva'ya inen Vahiy'den kaynaklanır: "Böylece Çoktanrılı din, bize Din'in aynı kökenden geldiğini kanıtlamada Kutsal Kitaplar'la yarışır" (1. cilt, s. 13)

Kaybolup gitmiş ama kültürlerin çeşitliliğine bir anlam verebilecek bir kökün bilgelik zoruyla yeniden oluşturulmasını amaçlayan karşılaştırmanın bu büyüleyici düzeni, günümüzde bile birçok din tarihçisine geçerli gelmekte. Aslında işin en tuhaf yanı temelde kavmi merkeze koyan böyle bir tutumun, incelenen (çoğul)

tekabül eden Persephone) oluşan iki figür çevresinde oluşturulmuştur; tıpkı aynı biçimde bir Baba (Adem'e tekabül eden yaşlı Kadmos) ve bir Oğul'dan (İsa'ya tekabül eden genç Dionysos-Sabazios) oluşan iki figür gibi. Bkz. 1. cilt, s. 240.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

olguların gerçeğini hasıraltı etmek şöyle dursun, tam aksine sürekli yeniden keşfedilen, değiştirilen ve hassaslaştırılan modellerin oluşturulmasına yol açmasıdır. Böylelikle Van Gennep Lafitau'nun toplumsal varlığın birçok seviyesine uygulanabilecek ve evrensel olarak kanıtlanmış bir rit kesitini, yani geçiş ritlerini sezinleyebilme onuruna eriştiğini belirtir. Lafitau'nun İrokualardaki anaerkillik konusunda çıkardığı yaygara da böyledir; bu yüzden Lafitau Eskilerin Likyalılardaki toplumsal sistem (daha o zamanlar Herodotos'u şaşırtan sistem) konusundaki metinlerini ciddi biçimde incelemeye yönelmiştir; erkeklerin kadın hâkimiyeti konusundaki düşleriyle ilgili araştırmaların bir ucundan diğerine, Morgan ve Bachofen'le başlayıp Engels'ten geçerek Simon Pembroke'un araştırmalarına kadar aynı yaygara süregelmiştir[8]. Bu olguya yüklenen anlam ne olursa olsun (olgu uzun süredir bildiğimiz tarihten değil düşgücü tarihinden kaynaklanır) Lafitau'nun bir kavram haline getirdiği bu "kadın hâkimiyetinin" Pierre Vidal-Naquet'nin yakın tarihli "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie" (1981) adlı araştırmasının da gösterdiği gibi insan bilimleri alanında verimli bir kavram olarak kalması az şey değildir. Kadın-adamlar konusunda geriye kalan sadece bunların etnografya edebiyatında ve tarihsel-dinsel edebiyatta nasıl bir yazgıya sahip olduklarını izlemektir. Öncelikle iki savaş arasından beri etnologların, (XVI. yüzyılda Amerika'ya giden Fransız gezginlerinden aldıkları) "berdaches" adını verdikleri bu kişileri yeniden keşfetmeleri bizi şaşırtıyor; etnologlar bu kişiler konusunda Amerika yerlileri çerçevesi içinde karşılaştırmalı türden yakın tarihte birçok monografi yayımlamışlar, bu arada yaptıkları karşılaştırmanın başka alanlara da uygulanabileceğini sezdirmişlerdir[9]. Ayrıca Klasikçağ tarihçileri de, üstelik Peder Lafitau'ya gönderme yapmadan bazı İskit âdetleri ile (Lafitau, Venüs Urania'dan söz ederken bunları düşünüyordu) bazı Sibirya âdetleri arasında karşılaştırma yaparlar; böylece Herodotos'taki "enare"ler ya da "androjinler" (erdişi), kadın olduklarını sanan ve öyle davranan erkek şamanlar olan Çukçelerle karşılaştırılarak açıklanmıştır[10]. Kybele'nin *Gal*'leri de

8) Bkz. Pembroke (1967), kaynakça var.

9) Desy (1978); Calender ve Kochems (1983) çok zengin bir kaynakçayı yorumlar, ama olgunun dinsel niteliğini gösteren Pierrette Desy'nin önemli metnini yok sayar.

10) Halliday (1910-1911); Bkz. Dumézil (1946).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

Sümer-Babil'e özgü ritüel eşcinselliği konusundaki zengin konuya doğru yönlendirilmiştir[11].

Bu geniş dosyanın kapağı kapatılmadan ve hatta böyle karşılaştırmalı bir incelemenin meşruluk koşulları belirlenmeden önce şunu söylemek gerekiyor: Lafitau'nun içgüdüsü her ne kadar kavmi merkez alsa da kısır değildir. Geriye bu içgüdüyü onu sadece aynı'nın içgüdüsü olmaya mahkum eden o geniş tanrısal (ve ideolojik) yapıdan kurtarıp kurtaramayacağımızı bilmek kalıyor.

Bilim alanı olarak dinler tarihi eski bir saptamadan doğmuştur, bu saptama zaman zaman kuşku uyandırmış, ama hep şaşkınlık yaratmıştır: Diğerlerinin de (açıkçası: Hıristiyan olmayanların da) dinleri vardır. Bizim "dinsel" dediğimiz uygulama ve inançları onlar da bilir. Ayrıca dinsel diye adlandırılan olguların Hıristiyan öğretisi dışında incelenebilmesinin, yani diğer insanların dinini (eğer bir dinleri varsa) doğrudan doğruya bizim kendi dinsel tasavvur sistemimize göre açıklamayacak bir yaklaşımın olup olamayacağı konusundaki tasarı (XVIII. yüzyılın sonunda ortaya atılmış bir tasarı), bu saptamaya ya da kuşkuya eklenmiştir. Demek ki ikili bir tasarıdır bu, ya da ikili bir bakış açısı: Aynı anda her ikisini de bu bakış altında gerek diğerlerinin dinlerini gerekse (doğal olarak) "bizim" dinlerimizi, bütün dinleri göz önüne alabileceğimiz bir alan oluşturma tasarısı. XIX. yüzyılın sonunda dünyanın bütün dinlerini (buna Hıristiyanlık da dahildir) aynı kefeye koyma fikri dini dogmalardan kurtarıp tarihin eline teslim etme tasarısını destekler. Demek ki konumuz akademik yaşamına başlarken kimi kez "din bilimi" kimi kez de "karşılaştırmalı dinler tarihi" diye adlandırılan bir bilim alanı yaratılmak istendiğinden, üstüne hafif bir laiklik, kimi kez de kilise karşıtlığı kokusu sinmiştir. Karşılaştırmaya eğilimli, inançla ilgili olmayan bir bilim alanı olan dinler tarihinin peşinde bugün hâlâ doğumunda ortaya çıkmış o hayaletler vardır.

Max Müller 1870 yılında din bilimine ilişkin ünlü derslerinde bir program açıklar: "İnsanlığın bütün dinlerinin ya da en azından en önemlilerinin karşılaştırılmasıyla oluşacak bir din bilimi kurmak için artık sadece zaman ayırmak gerek". Öncelikle büyük gelenek-

11) Burkert (1979). s. 110-111 ve not 20, s. 198; bkz. Bottéro ile Petschow'un derlediği konu bütünü (1972-1975).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lerdeki örnek metinleri (kanonik metinleri) ele alacak olan bu bilime (Max Müller o hacimli *Sacred Books of the East* dizisinin editörü olacaktır) karşılaştırmalı ilahiyat adını verir ve uzun bir evrimin son biçimlerinden biri olarak görülen Hıristiyanlık ile uyuşacağını hemen belirtir: "Hiçbir din deyim yerindeyse karşılaştırmalı ilahiyat kültürü için bizimkinden daha iyi hazırlanmış bir alan sunmuyor. Başlangıçtan beri Hıristiyanlığın Yahudilik karşısındaki durumu, karşılaştırmalı ilahiyat konusunda bir ilk ders olmuştur ve hatta bu tür araştırmalardan pek anlamayan beyinlerin dikkatini bile bu iki dinin karşılaştırmasına doğru yönlendirmiştir... Yahudilerin özel dinlerinde kozmopolit, evrensel, tam anlamıyla insanca olacak dine bir hazırlık görmeye alışkın olsak da, diğer dinlerin labirentinde gizli bir düzen ve niyet keşfetmede çok daha az zorlanırız. Bu dinler çölde ilerler gibidirler, olabilir; ancak bu yavaş ve başıboş yürüyüşün vaadedilen topraklara doğru bir ilerleyiş olma olasılığı pek de az değildir."[12]

Fransız cephesinde karşılaştırmalı dinler tarihi kürsüsü 1879 yılında Collége de France'da protestan bir ilahiyatçı olan Albert Réville tarafından kurulmuş olsa da laiklik vurgulanır. 1916 yılında, Collège de France'ta verilen eğitimin bir uzantısı olan ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün Ecole Pratique des Hautes Etudes Religieuses adı altında 1886'da kurulmuş 5. kısmının tarihçesini yazan Maurice Vernes, bu iki kurumun "XVIII. ve XIX. yüzyılları niteleyen ve insan bilimlerini ya da sosyal bilimleri dogma alanından çıkarıp tarih alanına sokmaktan ibaret olan fikir hareketlerinin din alanındaki yansımaları" olduğunu belirtir. Araştırmanın amacı şöyle tanımlanır: "Artık ünvanlarını haklı gösterip göksel vahiylerin aktarıcıları olmakla yetinen özel bir örgütün dikte ettirdiği dogmalar yoktur; bunların yerine belgelerin, kurumların ve doktrinlerin eleştiriye

12) Müller (1873) s. 30-31. Karşılaştırmalı yöntemin, "karşılaştırmalı ilahiyat" adı altında tanımlanan büyük dinsel bütünlüklere uygulanmadan önce, Hint-Avrupa mitolojilerini ele almak için bir araç olarak kullanıldığını biliyoruz (Bkz. Müller, 1856). Bununla birlikte Max Müller için mitolojinin dinsel alana indirgenmesinin söz konusu olmadığını ama çok sayıda heterojen söylemi içerdiğini, bunların hepsinin de şu ünlü "dil hastalığı" sürecinin etkisini taşıdığını belirtmemiz gerekiyor; bu süreçte ilk ve şiirsel bir dil, yani dünyaya aşkın dil (güneş kaynaklı eğretilemelere dağılması yüzünden) yoldan çıkmış ve sapmıştır. Büyük örneksel (kanonik) metin bütünceleri üzerinde çalışan "karşılaştırmalı ilahiyat" ele aldığı konuyu, yani dini, mitolojiye yöneltilebilecek eleştirilerden koruyacaktır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://antev.org

dayalı tahkikat sayesinde tarihsel sınıflandırmayı ortaya çıkaracak biçimde sabırlı ve yöntemli olarak dökümleri yapılmalıdır". Böylece Ecole Pratique des Hautes Etudes Religieuses, Maurice Vernes'in deyimiyle laikleşmiş bir ilahiyat fakültesine dönüşür.

Sınıflandırmanın düzeni konusundaki ilke, Max Müller'in çağından beri epey değişikliğe uğradı elbette. Müller karşılaştırmalı ilahiyatı üstadları olan Franz Bopp ile Eugène Burnouf'tan kalma dilbilim modeli altında düşünüyordu: Bu model dillerin aileler halinde sınıflandırıldığı karşılaştırmalı dilbilgisi modelidir. Dinler de aynı biçimde bir ucunda ilkel insanın doğal dininin diğer ucunda Hıristiyanlığın ve büyük dinlere ilişkin çeşitli temsillerin bulunduğu soyağacı tarzında, aileler ve alt gruplar halinde sınıflandırılabilecekti. Emile Burnouf (Eugène'in oğlu) 1872 yılında yayımlanan yapıtı *La science des religions*'da dinsel olguların doğa tarihi modeline ve yine evrimci olabilecek gözleme dayalı bilimler modeline göre sınıflandırılması yolunda yaptığı çağrıyı Max Müller'deki coşkudan alır: "Eski ya da modern dinleri gruplara ayırabiliriz... Sonra bu grupları daha geniş ama daha az sayıda kategorilere ayırabiliriz... Bu ilk iş bittikten sonra, deyim yerindeyse dinlerin fizyolojik incelemesine girişebiliriz, işte o zaman tıpkı botanikte olduğu gibi aynı grupta bir araya getirilen dinlerin düzenleri, kuruluş ilkeleri, genel etkileri ve çoğunlukla geliştikleri bölgeler açısından birbirlerine benzediklerini göreceğiz. Bu basit gözlemler bile daha şimdiden tarihe canlı bir ışık tutmaktadır. Genişleyen karşılaştırma nihayet bilinen bütün dinleri kapsayacaktır; o andan sonra bunların temel ögelerini belirlemek, geçmişte nasıl geliştiklerini görmek, bunları daha eski biçimlere yeniden götürmek ve derece derece kökenlerine yaklaştırmak mümkün olacaktır" (s. 13-14). Yazar, böyle bir sistem içinde sınıflandırmaya alınmayanların ne olacağını soranlar için şunları ekler: "Bugün kuvvetle muhtemeldir ki beyaz ırkın dışındaki ırklar, bir değere sahip bir din sistemi kuramamış ırklar olarak görülecek, bu ırkların en gelişmemişlerinde sadece tam oluşmamış bir Tanrı kavramı ve kuramı olmayan kültler bulunabilecektir" (s. 57).

Vernes 1916 yılında 5. kısımdaki eğitime ilişkin raporunu yazarken, daha o zaman, sınıflandırmadan çok yapılacak dökümü vurgulamıştır. Gerçekten de yapılan döküm, çeşitli ve özgül dosyaları daha yakından görmemizi sağlar. Hep belirtilen ama hep uzakta

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi | http://kantay.org

kalan bir amacın, yani sınıflandırma amacının büyüsü kaybolur. Bununla birlikte Max Müller'in karşılaştırmalı tasarısı kütüphanelerimizin raflarını dolduran çok sayıdaki "comparative religion" cildinin de gösterdiği gibi, zaman zaman küllerinden yeniden doğar. Bugün bile çok sayıda din tarihçisi, sadece monografilerin yanyana getirilmesinden oluşmayan, ama her dinin kendiliğinden bazı sınıflara ait olacağı, anlamlı bir sistem gereğince diğer sınıflarla zıtlık göstereceği, yapılanmış, açıklanmış bir bütün oluşturan genel bir sınıflandırmaya ulaşmayı umuyor. Çok kısa bir süre önce bize "comparative religion" denilen bilimin görevinin tam da, sınıflandırmak amacıyla çeşitli dinsel gelenekleri karşılaştırmak olduğunu anımsatan Frank Whaling, halihazırdaki kaynakçada bu yöndeki denemelerin ısrarlı istekler olmaktan öteye geçemediğini kabul etmek zorunda kalıyordu (1983, s. 170). Gerçekten de dinler tarihçisi, çoğunlukla bir tek alanla uğraşan kişidir. Karşılaştırma konusunda aklına takılan sorular, alanının koşullarından kaynaklanan sorulardır. Bu durum dinlerin genel olarak sınıflandırılmasını amaç edinebilecek bir soruşturmanın meşruluğunu dışlamaz, ancak böyle bir işin ölçütlerinin her zaman göreceli ve kısmi olmasına yol açar, en ilginç nokta da budur. Böyle bir sınıflandırma yalnızca belirli bir açıdan ve bazı sorulara yanıt olarak yapılabilir: Örneğin dinsel örgütlenme ile toplumsal örgütlenme (bunları birbirinden ayırabilir miyiz?) ya da dinsel kehanet tarzları ve iktidarın icrası arasındaki ilişkiler konusundaki sorular; şu ya da bu din açısından yazının kullanılması ya da kullanılmamasının yarattığı sonuçlara, ruhban sınıfının olup olmamasına ilişkin sorulara yanıt verebilir. Bunun sonucunda her tür genel sınıflandırma bir deneme konumunda olacaktır, yani çekiciliği olan ama aynı zamanda tamamlanmamış bir niteliğe sahip olacaktır.

Ancak amaç (ulaşılamayan anlamda en yüce amaç değilse de) artık genel bir sınıflandırma olmamakla birlikte, karşılaştırma en az bu oranda dinler tarihinde temel bir araştırma gereci olarak görünmektedir. Jean-Pierre Vernant'ın da dediği gibi (1976, s. 21), "uzmanların işi" olan karşılaştırmalı çalışma "din tarihçilerini kendilerini birçok alanla ilgili görmeye, bildikleri dinsel olguları bunları başka kültürlerdeki olgular üstüne koyarak bir araştırma yönüyle birlikte ortak bir sorunsal belirlemelerine fırsat verecek bir açıdan ele almaya zorlar."

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Karşılaştırma çeşitli amaçlarla yapılabilir. Şu ya da bu bütüncenin (*corpus*) iç incelemesi açısından o an için aşılamaz görünen bir zorluğun üstesinden gelmek anlamında keşfettirici (*heuristique*) olabilir. Genellikle kötü alışkanlıklar yüzünden görülmeyen içerdeki doğru çözümü aramaya çıkan bir yığın uzmanı, dışardan alınma bir çözüm önerip açıklayıcı bir modeli başka yerlerde arayarak kışkırtır[13]. Karşılaştırma tam olarak doğru çözümü bulamazsa, bu durumda haklı olarak bir koşutluktan söz edebiliriz. Ancak çıkış yolu hangisi olursa olsun, başlangıçtaki bütünceye ulaşıp bu bütünce içinde (ve yalnızca bunun adına) ikna edici bir kanıtlama tasarlanabilir. Keşfettirici koşutluk kendi içinde hiçbir şeyi açıklamaz, ancak bir açıklama yolu gösterebilir.

Aynı fikir düzeninde olmak üzere karşılaştırma yan yollara sapılarak yapılabilir, böylece merkeze kavmi koyan kesinliklerin boyunduruğundan tamamen kurtulmuş oluruz: Örneğin uzaklaştırıcı aygıt olarak etnografik karşılaştırma, eski Yunan dünyası konusunda (XIX. yüzyılın sonundan itibaren) çok yararlı olmuştur. Bununla birlikte bu dünya, "mirasçıların" hümanist bakışlarından gizlenip sadece "vahşilere" doğru çevrildiğinde, karşılaştırma Marcel Detienne'in yakın tarihte ele aldığı (1977, s. 17-47) rezaleti ortaya çıkarmayı sağlamıştır. Yunanlılar (elbette yine onlar) diğerleri gibi değildirler! Bu uzaklaştırma uygulamasının yararı merkeze kavmi koyan bir görüşün keskinleşmesi olmuş, böylece bütünce içinde bile kavim merkezli görüşü engelleyen kimi ayrıntılar (farkında olmadan) daha iyi fark edilmiştir.

Daha iyi bir terim olmadığından yorumbilgisel (*hermeneutique*) diyeceğim karşılaştırma biçimi daha temel görünüyor. Bu karşılaştırma küresel yorum seviyesinde bulunduğundan amacı ilk elde belirli bir bütüncede anlaşılmamış herhangi bir ayrıntıyı açıklamak değildir. Daha önceden düzenlenip anlaşılmış bütünce yine önceden oluşturulmuş, kendi kendilerine yetebilen ama karşılaştırıldıklarında ayrıntı kazanacak birlikler olarak karşılıklı ilişki içinde yapılandırılmış diğer bütüncelerle yan yana konulduğu zaman karşılaştırma kullanılabilir. Böylelikle "özgül çizgileri açısından olabildiğince hassasiyetle

13) Dionysosları yiyen Titanların alçıyla kaplı yüzleri bir örnek olabilir; eskiden Avustralya irşad ritüelleriyle karşılaştırılarak aydınlatılan bu alçı, bugün *titanos* sözcüğünün anlam alanının dikkate alınmasıyla açıklanıyor: Detienne (1977), s. 183-187.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

incelenen özel bir tasarımdan" yola çıkan Jean-Pierre Vernant (1976, s. 39), kolektif bir maceraya atılıp Yunan örneği sayesinde diğer dinsel sistemlerdeki kurban törenlerini açıklamayı öneriyordu[14].

Birbirlerine yabancı kültür sistemlerinden gelme dinsel olgular arasındaki karşılaştırma (mitler, ritler, kurumlar vb...) iki şekilde yapılabilir: Karşılıklı bağlamların ışığı altında, benzer görülen herhangi bir ögenin bir kültür sisteminden diğerine geçerken kazandığı biçim ve rengi açıklamaya çalışabilirim; bunun aksine, bu değişimin ışığı altında, bu iki kültür sistemini zıtlaştıran farklılıkları açıklamayı deneyebilirim. Karşılaştırılan şey, karşılaştırmanın (değişen şey) ilk terimleri ile bu değişimin ortaya çıktığı zıt bağlamlar arasında sürekli gider gelir ve hiçbir zaman tam olarak açıklanmış olmaz. Birinden diğerine gidip gelirken bilgi artar: Değişimlerin incelenmesi hassaslaştıkça değişik kültür bağlamlarının doğru değerlendirilmesi kesinleşir ve bu durum karşılıklıdır. Diyalektik bir ilişkiden söz edebiliriz.

Soru karşılaştırmanın değişik terimlerinin aralarında yalnızca mantıksal ilişkiler mi kurdukları, bazılarının tarihsel açıdan başkalarından mı yoksa aynı mirastan mı geldikleri sorusudur. Aralarında hiçbir türetme ilişkisi bulunmayan ögeler arasında yapılan karşılaştırma ile birbirlerinden türetilmiş ya da aynı kökten gelen ögeler arasında yapılan karşılaştırmayı hangi ölçülerde birbirinden ayırmalıyız? "Aynı" olanın statüsü bir durumdan diğerine değişiyor mu? Georges Dumézil'in Hint-Avrupa bütüncesinden çıkmamak için gösterdiği coşkulu tavrı (elbette çok ender durumlar dışında, ancak o zaman bunlar genişletilen bir yakınlık kavramıyla açıklanır) simge gibi görebiliriz. Dumézil'in çalışma sürecinde devr-i daim olan ya da sürekli miras kalan şeyin (isterseniz buna "aynı" olan şey diyelim), belli bir anda (bu an 1938 yılının olayı olmuştu) artık maddî bir içerik olarak (bu içerikte göstergenin anlamla olan ilişkisi güçleşir) tanımlanmadığını biliyoruz. Nokta vuruşları halindeki (Frazer tarzındaki) karşılaştırma artık düzenli bütünlükleri, belirli düzenlemeler olarak tanımlanan ilişkileri konu alır. Aynı anda etimoloji ("karşılaştırılabilecek" şeyleri noktalar halindeki içerikler alanına yerleştiriyordu) önemini yitirirken, başka bir keşfettirici model olan "üçlü bölüşüm" önem kazanır. Böylece simgeselliğe belirli bir özerklik

14) Bu kolektif düşünüşün meyvesi olarak Detienne ile Vernant'ı zikredebiliriz (1979); Bardeau ile Malamoud (1976).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kazandırılır (Dumézil olsa buna ideoloji özerkliği derdi). Ancak hedef biçim değiştirmiş olsa da aynıdır. Dumézil iki sözcüğün etimolojik ilişkilerine ikna olmadığı zaman, Flamen-Brahman karşılaştırmasını bir yana bırakmayı reddeder. Bunu başka bir yerinden kavrar[15]. Demek ki Dumézil keşfini yaptığı anda her tür inceleme modelinden önce, var olan ilişkiyi kavrar. Yeni kavramsal araç sayesinde yeni konular keşfedilebilir, ancak yeni aracın keşfedilmesinin kökeninde daha önceden bilinen yeni konunun kesinliği vardır, değişmeyen ortak bir köken koyutu (*postulat*) üzerine kurulmuş bir gerçekliktir bu. Gerçekten de bir Roma ritüelini bir Veda mitiyle karşılaştırırsam bir anda türdeşlik (homojenlik) seviyesine yerleştiğim varsayılır. Benzerlik bir kez belirlendi mi (sorun yaratan şey de zaten bu belirleme işiydi) benzerlik statüsü sorun yaratmaz, kendiliğinden gelişir. Gerçekten de başlangıçta verili, ortak bir Hint-Avrupa mirasının olabilme ihtimali vardır (bu açıdan bütün önemini koruyan karşılaştırmalı dilbilgisi de bunu kabul eder). Böylece karşılaştırmacının görevi benzerlikleri ayırdetmek olacaktır: Kuralları gittikçe hassaslaşan zor bir oyundur bu. Ancak karşılaştırmacı bir benzerliğin nasıl mümkün olabileceğini göstermek zorunda değildir. Tam aksine onun dikkati farklılıklara yönelecek, bunları açıklaması gerekecektir. Yakındoğu geleneğindeki tufan mitine ilişkin değişik versiyonları inceleyen biri için de aynı durum söz konusu olacaktır: Sümer, Mezopotamya ve Yahudi kültürleri aynı alanda gelişecektir[16]. Buna karşın Güney Amerika, Okyanusya ve Sâmilerin rit ve mitlerinin incelenmesi de başka sorunlar yaratacaktır. Belirlenen benzerliklerin ortak bir kalıtın olmayışına, eski evrimci kuramların kabul edilemez oluşuna ve bir yayılmanın gözlenememesine karşın nasıl olabildiğini açıklamak için doğal vahiy, arketipler[17], her yerde aynı yasalara uyan insan zihni, benzer koşullarda ortaya çıkan benzer sorunlara[18] benzer yanıtlar bulma mantığı, rituel ve anlatısal[19] yapıları belirleyen

15) Flamen-Brahman'da (1935) yaklaşım hem etimolojik hem de Frazer tarzındadır. "La préhistoire des flamines majeurs" adlı konferansla birlikte her şey değişir (1938). G. Dumézil *Mythe et épopée*'de yönünü kendisi belirliyor (1968), s. 9-26.

16) Bkz. Heidel'in klasik yapıtı (1949).

17) Ayrıca bkz. Eliade (1962)

18) "Ecology of Religions" adlı okulun doktrini de böyledir: Hultkrantz (1975); Lincoln (1981).

19) Burkert (1972 ve 1979).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

paleolitik eylem modelindeki genetik miras vb... gibi çeşitli biçimler alabilecek bir üst merciyi kullanabiliriz.

Dinler tarihinin tarihi ve bu bilim alanının oluşmasında karşılaştırma kavramının sahip olduğu ayrıcalıklı işlev[20], ima ettiğimiz şu iki tavrın karşılaşmasıyla açığa çıkıyor: Bizzat din düşünürü olan öncülerin tavrı; kuramsal olarak inançdışı akademik bilim alanının tavrı. Dinler tarihinin ilahiyattan ayrılıp modelini doğa bilimlerinden ya da karşılaştırmalı dilbilimden alarak gözleme dayalı bir bilim haline geldiği çağa, bir tipoloji, bir sınıflandırma oluşturma isteği hâkimdir. Bu amaçla bir döküm çıkarmaya çalışarak işe başlanır. Ve çok kısa süre sonra şu çelişkiyle karşılaşırlar: Ya her ekolün uzmanlık alanıyla sınırlı tarihsel araştırmalar yanyana getirilecektir ya da bütün filolojik ve kültürel hazneler, özgül bağlamlar bir yana atılıp her yönüyle uygulanacak ve bir süre sonra da, fenomenolojinin belirli bir açıdan kullanılmasıyla güçlenecek karşılaştırmayı uygulama amacıyla yok edilecektir. Başka bir deyişle dogmalar ile laiklik arasında değil ama filolojik ya da tarihsel-kültürel yetenekler ile karşılaştırma istekleri arasında; her kültür alanının başka bir şeye indirgenemeyeceği yolundaki koyut ile kültür hudutlarını aşan "şeyler"in olabilirliği arasında yeni bir çatışma doğmaktadır.

İlk dönemde Hıristiyanlık dışındaki diğer dinler tanınmıştır. Ancak bu diğer dinler, şu ya da bu şekilde Hıristiyanlığın dinsel niteliğine katıldığında din sayılıyordu. Bu katılım ilkel vahiy açısından kimi kez şeytansı bir öykünme, kimi kez de (buna bir de şeytansı eylem eklenebilir) gittikçe artan bir unutuş[21] şeklinde kabul ediliyordu. Birinci durumda benzerlik aldatıcı olarak görülür, ikinci durumda aldatıcı olan şey farklılıktır. Karşılaştırma, birinci durumda tarihi bir yana koyabiliyordu (tıpkı kimi Kilise Babalarına göre şeytanın Sokrates zamanındaki Yunan dininin yaklaşık beş yüzyıl sonra Hıristiyan Misterine dönüşecek dine öykünmesini sağlamış olması gibi); ikinci durumda karşılaştırma, tarihle sıkı ilişki içindeydi ve tarihin telafisi olmayan kusurlarını açığa çıkarıyordu: Birçok kişi gibi Lafitau'nun tavrı da böyle olmuştu.

Lafitau hakkında açığa çıkan ve uzun süren ilk hayal, zamanı geriye çevirmeye yarayan bir makina olarak görülen karşılaştırma

20) Brelich (1970).

21) Çok sayıdaki örnekler arasında Bkz. Ollozzi (1977), Pepin (1976).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rentev.org

hayalidir. Benzerlikler ortak bir kökenin izleri olarak ele alınır. Aynı'nın nedenleri tarihte aranır. Lafitau bu konudaki başarısızlığını itiraf eder, hatta öncelikle kanıtlarını sunarken sadece niteliklerle ilgili özellikleri ilgilendiren benzerlikleri, özel ya da pek ortak olmayan âdetleri hesaba kattığında bile. Doğum, Amazonluk, kadın-adamlık, anaerkillik Eski Dünya'nın bazı barbar halklarının, bazı Yeni Dünya halklarına aktardığı çelişkili uygulamalar olarak görülür. Ortak bir kökenin kanıtı mıdır bunlar? "Ancak ne kadar tuhaf görünse de bu nitelikler aslında tuhaf değildir ve biraz sonra göstereceğim gibi, çoğu halka uyar; bütün bu bitişmenin temelleri yıkılmakta ve bizi belirsizlik önünde bırakmaktadır" (1. cilt, s. 76). Lafitau'ya göre karşılaştırmanın ortak bir kökene tanıklık edebilmesi için biri Eski diğeri Yeni dünyadan belirli iki halkın sundukları biçimiyle son derece belirgin noktaları ele alması gerekir. Ancak durum asla böyle değildir. Demek ki Lafitau en ulaşılmaz konuyu ele alır, biz de onun gizemli bir köken görüşüne başvurduğuna tanık oluruz. Evrensel nedene bağlanan Aynı'nın görüşü, başka tür bir falcılığı, yani "İspanyol Krallarının soyunu Adem'e kadar kuşak kuşak ilerleyerek götüren yazarın" (1. cilt, s. 41) falcılığını gerektiren bir araştırma işlemini boşa çıkarmaktadır. Ortak miras, karşılaştırmanın iki teriminin kesin olarak incelenmesiyle kanıtlanmamıştır. Peki kanıtlanması gerekir mi?

Aynı'yı hesaba katmak isteyen ve bunun nedenini keşfetmek isteyen kuramlar, kaderin bir cilvesi türünden bir görüşten değil, bir ideolojiden kaynaklanır. Karşılaştırmaya temel olan aynı'nın nedeni kanıtlanmak zorunda değildir. Aslında belirli bir kültürel ve tarihsel bağlam içinde dinsel olguları, onları yaratanlara göre taşıdıkları (ya da taşımış oldukları) anlamlara göre daha iyi anlayıp daha iyi tercüme etme isteğiyle nitelenen meşru bir karşılaştırma uygulaması vardır ve bu uygulama gerçekçi olduğu gibi heveslisi de az değildir[22]. Karşılaştırmanın bu şekilde kullanılması, farklılıkları anlamak için çaba harcarken, insanlığın birliğini vurgulasa da, her an onun ardına düşmek gibi bir amaç gütmez.

İlk hedefi, ben'in bakışları altında, başkalarının kendi aralarında yürüttükleri ilişkileri değerlendirmektir. Gerçekten de Amerika

22) Tercüme kavramı ile tarih bilimleri alanındaki yeri için bkz. Rudhardt (1981)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yerlilerinin dinleri ile Antikçağ dinleri arasında bağ kuran bir araştırmanın yapılabilmesi, ne kadar modern olursa olsun ben'in her iki tarafta da, bir şekilde kendini bulmasına bağlıdır. Sonuç olarak söz konusu olan hep ben'in bakışıdır. Ancak bu zorunlu ve kaçınılmaz bakış açısı sabit değildir: Bu bakış açısı, kavramını bir karşılaştırmanın (başka yerlerdeki bir karşılaştırmanın) belirleyebileceği terimlerden birini oluşturmak için kullanılabilir.

Kaynakça

Madeliane Biardeau ve Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, 1976.

Jean Bottéro ve H. Petschow, "Homosexualität" adlı madde (Fransızca olarak yayımlanmıştır) *Reallexikon des Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, cilt 4, Berlin-New York, 1972-1974, s. 459-468

Angelo Brelich, "Prolégomènes à une histoire des religions", *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des religions*, I, Paris, Gallimard, 1970.

Walter Burkert, *Home Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, W. De Gruyter, 1972.

— *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1979.

Charles Callendar ve Lee M. Kochems, "The North American Berdache", *Current Anthropology*, 24 (1983), s. 443-470

Bartolomé de las Casas, *Apologetica Historia*, (Edmundo O'Gorman (der.),-2 cilt, Mexico, Univ. Nac. Autonoma de Mexico, 1967.

Michel de Certeau, *Writing vs. Time: History and Anthropology in the works of Lafitau*, *Yale French Studies*, 59 (1980), s. 37-64.

Guiseppe Cocchiarra, "Lafitau, i selvaggi americani e il mondo classico", *Rivista di Etnografia*, 2 (1948), s. 5-14.

Pierrette Desy, "L'homme-femme (les berdaches en Amerique du Nord)", *Libre*, 3, 1978, s. 57-102.

Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.

Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

Michèle Duchet, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1984, s. 30-52 ("De l'histoire morale à la description des moeurs: Lafitau").

Georges Dumézil, *Flamen-Brahman*, Paris, Guethner, 1935 (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, 51. cilt).

"La préhistoire des flamines majeurs", 1938 yılında verilen konferans, *Idées romaines*'de yeniden basılmıştır, Paris, Gallimard, 1969, s. 155-166.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantoy.org

— "Les Enarées scythiques et la grossesse de Nazte Hamyc", *Latomus*, 5, 1946, s. 249-255.
— *Mythe et épopée*, 1. cilt, Paris, Gallimard, 1968.
Mircea Eliade, "Remarques sur le symbolisme religieux", *Mephistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard, 1962, s. 138-268.
William N. Fenton ve Elizabeth L. Moore, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times by Father Joseph François Lafitau*, 2. cilt, Toronto, The Champlain Society, 1974.
Arnold van Gennep, *Religions, moeurs et légendes*, Paris, 1914, s. 111-133.
Guiliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia comme ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Floransa, La Nuova Italia, 1977.
Henri Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux... Rome et dans l'Empire*, Paris, 1912, (Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fas. 107)
W. R. Halliday, "A Note on the QHAEA NOUSOS of the Skythians", *The Annual of the British School at Athens*, 17, 1910-1911, s. 95-102.
Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1949, s. 224-269 ("The Story of the Flood").
H. Herter, *Reallexikon für Antike und Christentum*'daki "Effeminatus" maddesi, cilt IV, Stuttgart, 1959.
P. D. Huet, *Demonstratio evangelica*, 4. baskı, Leipzig, 1694.
Ake Hultkrantz, "The Religio-Ecological Method in the Research on Prehistoric Religion", *Actes du Symposium International sur les religions de la préhistoire* içinde, Capo di Ponde, Ed. del Centro, 1975, s. 519-528.
François Joseph Lafitau, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, 2 cilt, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724.
Bruce Lincolne, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of religions*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1981.
Alfred Métraux, "Les précurseurs de l'éthnologie en France du XVI[e] au XVIII[e] siècle", *Cahiers d'histoire mondiale*, 7, 1963, s. 721-738.
Max Müller, *Comparative Mythology*, 1856, Fransızcaya *Essaie de mythologie comparée* adıyla çevrilmiştir, Paris, 1859.
— *Introduction to the Science of Religion* (1856), H. Dietz tarafından *La Science de la religion* adı altında Fransızcaya çevrilmiştir, Paris, 1873.
Simone G. Pembroke, "Women in Chage: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 1967, s. 1-35.
Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976.
Jean Rudhardt, "Réflexions philosophiques à l'occasion d'un exercice de traduction", *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* içinde, Cenevre, Droz, 1981, s. 33-57 (*Revue européenne des sciences sociales*, cilt XIX, no: 58).
Georges Tissot, "J.F. Lafitau: figures anthropologiques", *Sciences religieuses*, 4, 1974 1975, s. 93-107.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Robert Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Brüksel, 1967 (Collection Latomus, cilt 91).

Jean-Pierre Vernant, *Religion grecque, religions antiques* (Leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques), Paris, Maspero, 1976; *Religions, histoires, raisons* içinde yeniden basılmıştır, Petite Collection Maspero, Paris, 1979, s. 5-34.

Maurice Vernes, "Les caractéristiques de l'Ecole pratique des hautes Etudes –Sciences religieuses– et sa place dans l'enseignement supérieur français", *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Annuaire 1916-1917*, s. 19-45.

Pierre Vidal-Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, J. Le Goff ve P. Nora'nın *Faire de l'histoire* adlı derlemesi içinde, Paris, Gallimard, 1974, III. Cilt, s. 137-168 (*Le Chasseur noir*'da yeniden basılmıştır, Maspero, Paris, 1981, s. 177-207).

— "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie", *Le Chasseur noir* içinde, Paris, Maspero, 1981, s. 267-2188.

Frank Whaling, "Comparative Approaches", Frank Whaling (der.), *Contemporary Approaches to the Study of Religions* içinde 1. cilt, Berlin-New York-Amsterdam, 1983 (Religion and Reason 27), s. 165-295.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kutsal/Dindışı Çifti

Dinler tarihinde "işletici" bir kavramın doğuşu ve yazgısı

Daha çok Klasik Antikçağ konusunda uzmanlaşmış bir dinler tarihçisinin, açılımları genel olarak modernliği ilgilendirebilecek bir tartışmaya karışmak için gösterdiği gözüpekliğin, haklı görüleceğini umuyorum. Şöyle ki: Bizim bilim alanımız akademik açıdan epey gençtir, öyle ki onun üniversitedeki çocukluk çağını belirleyen çatışmaların anısı hâlâ aklımızdadır[1].

Akademik disiplin olarak dinler tarihi 1870 yılından itibaren öncelikle Protestan topraklarda Devrim'den kaynaklanan idealleri; örneğin Fransa'nın 1881 ile 1886 yılları arasında okulları laikleştirmesine, ardından da 1905 yılında Kilise ile devleti birbirinden ayırmasına yol açan bir dünyevileştirme (sécularisation) ortamında belirir.

1) Bu metnin ilk versiyonu 1994'te, Laurent Jenny ile Antoine Raybaud'nun, Cenevre Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, XX. yüzyıl Araştırmaları Grubu'nun toplantıları çerçevesindeki daveti üzerine yayımlanmıştır. Ele aldığım konudaki birçok noktayı kesinleştirmem ve daha ayrıntılı hale getirmem toplantıya katılanlar sayesinde olmuştur. Burada onlara teşekkür ediyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu hareketin en uç noktasını ilahiyat fakültelerini laikleştirme isteği oluşturur (bunun gerçekleşmiş olup olmamasının önemi yok): Tıpkı daha önce Cenevre'de (1873'ten itibaren) olduğu gibi. Hollanda'daysa (1877) karşılaştırmalı dinler tarihi konusundaki üniversite öğrenimi tarihsel ve eleştirel bir yaklaşımın teminatı olarak görülür, bu ise dinsel öğrenim seviyesinde dinsel alanı kesin ve kurumsal olarak siyasetten ayırmayı hedefleyen stratejik oyunda mucizevi bir müttefik gibidir[2]; 1879 yılında Collège de France'ta bir karşılaştırmalı dinler tarihi kürsüsü açılır, bu da 1886'da tarihsel ve karşılaştırmalı öğretime dayalı laik bir ilahiyat fakültesi olarak öngörülen bir kurum olan Ecole pratique des hautes études religieuses'ün (daha sonra EPHE'nin V. seksiyonu'na dönüştürülmüştür) açılışını haber vermiştir. Demek ki bu bir anlamda Aydınlanma çağından miras kaldığını bildiğimiz, ancak herkesin, içinde o zamanlar fazlaca yaygınlaşmış iki yeni bilim alanının bulgularıyla güçlendirilmiş bir bilimsel yenilik kokusu aldığı epistemolojik bir tasarı olarak ortaya çıkan, siyasal bir istektir: Bu iki yeni bilim alanından biri, hem şarkiyatçılığın gelişmesi hem de insanlığın büyük kutsal metinlerini içeren bütünceyi oluşturma tasarısıyla (özellikle, dinleri konu alan bilimle ilgili dersleri 1870 yılında yayımlanmış olan bir Max Müller'in çalışmaları sayesinde) birleşen karşılaştırmalı dilbilimdir; ikincisi birçokları arasında Taylor'ın, Robertson Smith'in ve Sir James Frazer'in ünleneceği etno-antropolojidir.

Demek ki dinler tarihi, kendi gelişim tarihi açısından ele alındığında XX. yüzyılda kutsallığın doğuşu ve geçirdiği değişimler konusundaki tartışmanın aydınlatılmasına katkıda bulunma iddiasını taşır. Gerçekten de kutsallık kavramının kullanılışı konusundaki bu tarih ve bu gelişim süreci, akademik laboratuvarlara yakın olgular değildir. Bunun kabul edilmesi bir anda bir yığın bilim alanına dokunmakta ve Rousseau'nun "sivil din" kavramı hakkında III. Cumhuriyet dönemine kadar yapılacak yeni yorumlarını destekleyen

2) Bununla birlikte dünyadaki ilk dinler tarihi kürsüsü Cenevre'de 1873 yılında Edebiyat Fakültesi'nde (yeni oluşturulan Sosyal Bilimler bölümünde) yer alacaktır, çünkü ilk elden ilgili olarak görülen ve radikal bir hükümetin görevlileri olan kişiler bu kürsüyü İlahiyat Fakültesi olarak kurma önerisini reddetmişlerdi. İlk kürsü başkanı (bu alanı pek temsil etmese de) edebiyat, tarih yazıları yazan, politika ve ekonomi konularında makaleler kaleme alan Théophile Dufour olmuştur.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

bir uygarlaşma tasarısını ilgilendirmektedir[3]. Başlangıç noktası olarak aldığım tartışma yani XIX. yüzyılın sonlarında dinin başlangıcı sorusu etrafındaki akademik tartışma, uzmanlık alanlarını fazlaca aşmaktadır. Konumuz (kutsal/dindışı karşıtlığı) her yöne ilerleyen patikalarla dolu bir alanda ortaya çıkıyor: XIX. yüzyılın sonunda köklere ilişkin sorunun yani vahşilerden (ilkellerden) uygarlara doğru ilerleyen evrimin ilk aşamalarına ilişkin sorunun sorulduğu bir alan söz konusudur aşağı yukarı. Kısa süreden beri Darwin'in ilkel sürüsünün at koşturduğu bu sahne üstünde, tıpkı dinin başlangıcı sorusu gibi kutsallık sorusu da ortaya çıkar: Tanrı'dan önce, tanrılardan önce, toplum sözleşmesinin bir bileşkesi olan ama cemaat bağlarından ayrılamayan dinsel duygunun yöneldiği nesne ne olmuş olabilir? O zamandan beri, Tylor'dan Durkheim ile Otto vasıtasıyla Eliade'ye kadar gelen yanıtlar, aynı izleği, yani tapınağın "iç avlusu"[4] olarak düşünülen kutsallık izleğini konu alan bir yığın çeşitleme gibi görünüyor. Bu ise bir anda bir sözcük sorununu ortaya çıkarıyor.

Latincede kutsal olan şey tanrıların alanına ait olan şeydir; bu anlamda *sacer* ile *profanus* birbirine zıttır; *profanus* tapınaktan çıkarılan, insanların kullanımına sunulan şey anlamına gelir[5]. Aslında bu zıtlık, Romalıların "kamu" ile "özel" arasında kurdukları zıtlığa benzer[6]. Latincede bir iç avlu ya da bir ara-yer bulunmaz. Bir şeyin ya içinde oluruz ya da dışında. Özel alan ile tanrıların ve rahiplerin alanı arasında "sivil din" gibi bir ara mekân yoktur. Gerçekten de tanrısallığın mutlak aşkınlığını bilmeyen bir sitede dindışılık ancak doğası itibariyle kutsal bir mekândan ayrışık, özerk bir mekân olarak var olabilir. Sadece kişiler, şeyler ve zamanlar vardır; bunlar da farklı yoğunlukta kaygılara neden olur ve bu yüzden de, özellikle tanrısal olarak kalan ilk ve tartışılmaz aidiyetlerine zaman zaman (ve ritüel olarak) boyun eğebilirler. Din tamamıyla tanrılar ile site

3) 1762 tarihli *Toplum Sözleşmesi*'nin sondan önceki bölümü, Emile Durkheim'ın, 1912 tarihli *Formes élémentaires de la vie religieuse*'üyle birlikte okunmalıdır: Bu iki kitap uzun ve çetrefilli bir güzergâhın iki temel aşaması olarak görülebilir.

4) Deyim, Rudolph Otto'ya aittir, bkz. sonraki bölümler.

5) Bkz. Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963

6) Horatius, *Mektuplar*, II, 3 (*De arte poetica*), 396-397: ...Fuit haec sapientia quondam, / Publica privatis secernere, sacra profanis; Bkz. Dario Sabbattucci, "Terminologia sacrale in Roma, The Notion of "Religion", *Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress* (1990) içinde, Roma, 1994, s. 141-148.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

temsilcileri arasında yapılan ve tanrıları uygun mesafede tutmak, onların korkutucu isteklerini makul seviyeye indirmek olan bir pazarlık olarak düşünülmüştür[7]. Yurttaş, yasaların ve kurumların çizdiği bir alan içinde soluk alabilmeli, değişik ölçülerde özgürce davranabilmelidir, ama bu durum elbette iğreti bir özgürlük ortamı yaratmaktan öteye gidemez. Klasik Antikçağ insanı için uygarlık, kırılgan bir kazanımdır, her an cayılabilecek bir uzlaşmadır.

Bizdeki "kutsal" sıfatı doğrudan Latincedeki *sacer*'den değil de aynı *sacer*'den türetilmiş *sacrare*'ye karşılık gelen "kutsamak" fiilinin geçmiş zaman kökünden gelir. Demek ki Latincedeki *sacratus* sıfatına (*sacer*'e değil) karşılık gelen "kutsal" sıfatı[8], bir kutsamaya, bir "kutsallaştırmaya" konu olan şeyi ifade eder. Bu ise Fransızcada, tıpkı İngilizcede olduğu gibi, Hıristiyanlığa göre anlaşılır, bunun da Hıristiyanlık öncesindeki Latincede gördüğümüz *sacer* ile *profanus* arasındaki zıtlıkla pek ilgisi yoktur.

"Dindışı" sıfatının kullanılışı, teknik ve dinsel anlamları unutulmuş olmasa da, Latince *profanus* sıfatının istiareli biçimde yeniden kullanılmaya başlanması sonucu artmıştır; sonunda (çoktanrılı Antikçağ'dan itibaren) bu sözcük, sanatsal yaratım alanında uzman kişiye göre cahili, reşit kişi karşısında henüz reşit olmayan kişiyi anlatır olmuştur. Dindışı kişi, yani bu bağlamda eskiden tapınaklara ya da gizemlerin ortak mekânına ayrılan yeri işgal eden bölmenin dışında bulunan kişiye dönüşmüştür. Bu konuda yapılabilecek en kesin başvuru Horatius'un ünlü dizeleridir: *Odi profanum volgus et arceo*[9], bu ise şöyle çevrilebilir: "Cahil kalabalığı tanımam ve uzağa kaçarım ondan". Buradaki zıtlık, kitleler ile seçkinler, reşit olanlar ile olmayanlar arasındadır. Her ne kadar her iki tarafta da rahiplerin kullandıkları biçimiyle, Latincedeki ilk ve dinsel anlamın, yani "dindışında bırakmak" fiilinin bir şeyi sunak civarının dışına koymayı,

7) Bkz. John Scheid, "Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome", *Archives de Science sociale des religions*, 59 (1985), s. 41-53.

8) İşte bu yüzden "Sacré coeur" şöleni *Sacratissimi cordis Jesu feria*'nın tercümesidir. Ayrıca Rit dağarcığında "kutsal vazo" (kutsal çanak, kutsal tabak, kutsal kupa), "kutsal kumaşlar" (mihrap örtüsü, kutsal örtü, kutsal kadeh örtüsü, şarap kabı silinen bez), "kutsal giysiler" (amiet, papaz giysisi, kurdela, boyun atkısı, iki parçalı cübbe) gibi sözcüklere de rastlıyoruz: Özel bir kutsamaya (sacralisation), kimi kez de çok belirgin yasaklamalara konu olan rit araçları söz konusudur, Bkz. *Cérémonial selon le rite romain d'après Baldeschi et Lavoïe*, R. P. Le Vavasseur, 5. baskı, I. cilt, 1876, s. 40 vd.

9) *Odes*, III, 1, 1

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tanrıların dünyasından alıp insanların dünyasına götürmeyi ifade ettiği anlamın süregeldiğini[10] görsek de, modern kullanımdaki baskın anlam işte bu anlam olmuştur, tâ Durkheim'ın ve ekolünün müdahalesine kadar. Racine, "dindışıyla kutsalı birbirine karıştırmaktan kaçınsam da" diye yazdığında[11], Horatius'un başka bir deyişini kullanır (*miscebis sacra profanis*)[12] ve bunu (Latin şairdeki anlamını değiştirerek) genel bir kutsallık alanı ile genel bir dindışı alan arasında var olabilecek bir zıtlığı açıklamak için değil, sadece çağında yaygın kullanma biçimine uygun olarak kutsal Tarih ile (Eski Ahit'i, kutsal Tarih'i aktaran tarih) dindışı Tarih (bu haliyle Herodotos'un tarihi, ki orada Assuerus'u, Hystaspe oğlu Dareios kılığında görür gibi olur) arasında var olabilecek bir zıtlığı[13] açıklamak için kullanır.

Demek ki "kutsal" sözcüğü, tek başına dinsel ("kutsal") antropolojiye ilişkin bir dizi olguyu ifade eden sözcük konumuna gelmeden önce, çoğunlukla basit bir sıfat olarak kalmaktaydı (hem Fransızcada hem de İngilizcede) ve genellikle "kutsallık" olarak (ve çoğunlukla küfür biçimi altında) anlaşılan bir kategoridense, neredeyse doğrudan bir niteliği ifade ediyordu[14]. Bu ise, Hıristiyan geleneğinde Eski Ahit'in (Levililer) kutsallığına ilişkin temel ilkelerine açıkça atıfta bulunuyordu: "Aziz olun, zira ben, tanrınız Yehova, ben azizim (*qadosh*)"[15], bu da Vulgate'de şuna karşılık geliyor: *Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester*. Burada azizlik, hem tanrısal modele eşlik sonucu mükemmelliği (özel, kıskanç bir tanrı kılığı altında düşünülen bir modeldir bu) hem de saf olmayanlardan (diğerlerinden, çoktanrılı kişilerden) ayrılmayı, yani Ahit'in ve On Emir'in onayladığı ayrılığı ifade etmektedir. Matta'nın İncil'inde bu ilke kimi kez şu biçimi alır ("Dağ üzerine söylev"de): "Böylece göklerdeki

10) Böylece *Dictionnaire de l'Academie française*'de (5. baskı, 2. cilt, Paris 1740) şunlar anımsatılır: "*Profaner* [dindışına atmak] kimi zaman sadece dindışı bir kullanıma sunmak demektir. İlk çekiç darbesi kutsal kabı dindışına çıkarıyor.

11) *Esther*'in Önsözü'nde.

12) *Mektuplar*, I, 16, 54.

13) Bilinçli olarak doğru yapan rüşdünü ispatlamış kişiler ile aynı hareketleri yanlışlık eseri doğru yapan, irşâda ermemiş kişiler arasındaki zıtlığı belirtir.

14) Ad-sıfat kesitini tersine çevirirsek (kutsal bir hayvan kutsanmış bir hayvan olmaya cağına göre), ancak çok az istisna vardır, bunlar da *Sacré Coeur* ya da *Sacré College* gibi rahiban sınıfının kullanımından arta kalmıştır; tersyüz etme aşağılayıcı, yergili ya da hayvanlık ifade eden şaşkınlık nüansını açıklıyor.

15) *Septuaginta*'nın (Yetmişler versiyonu) Yunancasında Hágios, Levililer, 19, 2'de Lev., 20, 7 ve Lev., 11, 44-45.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Babanız nasıl mükemmelse siz de öyle mükemmel olacaksınız"[16]; kimi kez de (Pavlus'un ilk mektubunda): "Aziz olacaksınız, çünkü ben azizim"[17]; ya da (Yuhanna'nın ilk mektubunda): " Kim ki O'na (Baba'ya) güvenir tıpkı onun gibi (İsa) arınmış olur"[18]. Vulgate'den miras kalan ve İbranicedeki *qadosh* (LXX. *hágios*'un Yunancası) anlamına gelen "aziz" (*sanctus*) terimine, Yunanca Yeni Ahit'te en az üç terim karşılık gelmektedir: *téleios*, *hágios* ve *hagnós*; bunlar da sırasıyla mükemmellik, azizlik ve saflık anlamlarına gelir. Fransızca-ya dönüşen Latincede sadece mükemmel anlamında *perfectus*, "aziz" anlamında *sanctus* kalmış, ama *sacer* kullanılmamıştır.

Bunun anlamı şudur: Araştırmalarımızda "kutsallık" kategorisi denilen bir kategorinin ortaya çıkabilmesi için, bizim "azizlik" diye anladığımız terimin içinde bir ayrışma sürecinin gerçekleşmesi, bir anlamda kutsallığın, Hıristiyanlık anlayışına göre tanrısal birliği ve aşkınlığı anlatan bir mükemmellik biçimi olarak düşünülen azizlikten ayrılması gerekmiştir[19]. "Kutsal" teriminin, azizlik karşısında "iç avlu" anlamını kazanması gerekmiştir. Yine, başka bir sözcük olmadığı için[20] hem kutsallığın hem de azizliğin ifade ettiği anlamları tek bir sözcükte birleştiren Almancadaki *heilig* ya da *das Heilige* sözcüklerini çevirmenin zor oluşu; Germen dünyasına gelmeden önce, özellikle İngiltere ile Fransa arasında, 1890 ile 1910 yılları arasında yer almış gibi görünen bir sürecin gerçek olduğunu çok iyi gösteriyor.

Robertson Smith'in yapıtı olan *The Religion of the Semites* (*Samilerin Dini*, 1. baskı 1889, 2. baskı 1894) bu sürecin başlangıcına tanıklık eder: Eser özel ve dikkatli okuyucular tarafından (Frazer, Durkheim, Freud) çabucak keşfedilmiş bir cevherdir ve aynı kişiler, yapıttaki

16) Mt 5, 48: *Estote ergo vos perfecti* (Yunancada *teleioi*), *sicut et pater vester caelestis perfectus est.*

17) IP 1, 16: *Sancti* (Yunancada *hágioi*) *eritis, quoniam ego Sanctus sum.*

18) IJn 3, 3: *Et omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat* (Yunancada *hagnîzei*) *se, sicut et ille sanctus* (Yunancada *hágnos*) *est.*

19. Azizlik kavramı konusunda bkz. P. A. Festugière'in çok önemli incelemesi *La sainteté*, Paris, PUF (coll. "Mythes et religions"), 1949.

20) Almanca *weihen* ("kutsamak", ayırmak anlamındaki nüansla birlikte) fiilinden türetilen sözcükler ile *heilig* sıfat grubunu (Yunancadaki "tam, mükemmel" anlamına gelen *holokleros* sözcüğünü karşılayan "aziz, kutsal") birbirinden ayırır: Eski üst Almancada, Gotik'e *hails*'e benzeyen (eski Almancada *hailag*, Almancadaki *heilig* ve İngilizcedeki *holy* sözcükleri buradan gelir) *wih* sıfatının modern Almancada sıfat olarak bir uzantısı yoktur, bkz. W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen, 1942; ayrıca bkz. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. cilt, Paris 1969, s. 184-187.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

başlıca tezleri, dar uzman çevresinden çıkarıp çok daha ötelere götürecektir. Bu tezler arasında öncelikle, kurban törenine ilişkin kurumsal kökenlerle ilgili olan ve bu kurumun en arkaik biçimini, ölüme mahkum etme ve totem hayvanın kavim tarafından yenilmesi[21] olarak ele alan devrimci bir varsayım vardır: Bir hayvanın kılığında temsil edilen atanın kanını paylaşarak toplumsal bağı güçlendirmeye yönelik toplu bir ritdir bu. Gözlemlenen ve epeyce nazik olan tek örnek, düzmece Aziz Nil'in V. yüzyılda aktardığı örnektir[22]. Buna göre tarihöncesine ait bir kurum, toprakları Arabistan'dan Sina'ya kadar uzanan Barbar toplumların uyguladığı bir İslam öncesi rit biçimi altında, mucizevi biçimde süregelmiştir. Robertson Smith'in bu konudaki tasviri, ilerde daha birçok kişi ve bu arada Salomon Reinach ve Freud tarafından da ele alınacağı için kayda değerdir[23]: "Kurban olarak seçilen deve, kayalardan yapılma iğreti bir sunağa bağlanır ve grubun reisi, müminleri sunağın çevresinde törensi biçimde ve şarkılar eşliğinde üç kez dolaştırdıktan sonra ilk darbeyi vurur, bu sırada ilahinin son sözleri henüz alaydaki kişilerin ağzından çıkmamışken, fışkıran kandan aceleyle biraz içer. Ondan sonra bütün meclis kurbanın üstüne üşüşür, titreyen etlerden kılıçlarıyla parçalar koparırlar ve bu çiğ etleri öyle vahşice bir aceleyle yerler ki, ritin başladığı saati bildiren sabah yıldızının belirdiği an ile güneşin ilk ışıklarının belirdiği an arasında geçen kısa süre içinde devenin etlerini, kemiğini, derisini, kanlarını ve barsaklarını kısaca her şeyini yer bitirirler. Bunun anlamı açıktır: Kurban henüz can vermeden, eti henüz sıcakken –çiğ ete İbranicede ve Süryani dilinde 'canlı' et denir– yenilmiş ve böylece en açık anlamıyla törene katılan her-

21) Topluluğun klan biçimindeki görünüşünün bir İskoçyalı tarafından vurgulanmış olması şaşırtıcı değil midir?

22) Robertson Smith, 2. baskı, s. 281'de *Nili opera quaedam nondum edita*'ya gönderme yapıyor, Paris, 1639, s. 27; bkz. Migne PG 79, kol. 613. Ritin tasviri Robertson Smith'in yapıtının 338. sayfasında yapılmıştır. Bir barbar saldırısını ve Sina'daki keşişlerin katlini anlatan öykü olan ve bu tasvirin alındığı (*Narrationes de caede monachorum in monte Sinai*) yapıt (Ancyralı Nil'e atfedilmesi yanlıştır), aslında V. yüzyılda, adı bilinmeyen bir ermişin yapıtıdır; yapıta hiçbir tarihsel değer atfedilemez, bkz. *Dizionario patristico e di Antichità Cristiane*, 2. cilt, Institutum patristicum augustinianum, Roma, 1984, kol. 2342. Bizi ilgilendiren kurban töreni barbarların gaddarlığını göstermek için anlatılmıştır ve bu gaddarlığın "anısını" dile getiren anlatıcının tüyleri diken diken olur.

23) Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religion*, II. cilt, s. 93; Sigmund Freud, *Totem et tabou*, çev: Marielene Weber, Paris, Gallimard, 1993, s. 269.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: https://kantey.org

kes, kurbanın yaşamının bir bölümünü kendi vücuduna katmıştır. Böyle bir ritin hem müminler arasındaki hem de müminlerle tanrıları arasındaki –çünkü kan bizzat sunağın üstüne dökülmüştür– ortak yaşam bağını sıradan bir yemekte olduğundan nasıl daha zorlayıcı biçimde kurduğunu ya da güçlendirdiğini görüyoruz".

Totemci topluluğun kurban törenine ilişkin bir daha hiç "gözlemlenmemiş" tek örnek, işte böyledir. Hatta saf okuyuculara yönelik, öğretici bir kurmaca yapıtta aktarıldığı gibi –ayrıca G. Foucart ile birlikte (1912'den itibaren) bunu belirlemek zorundayız– Aziz Nil'in zavallı devesi, "dinler tarihinin bir kısmının köklerinin yükünü sırtında taşımaya layık değildir"[24]. Bu yegâne tanıklık, kudasa ilişkin (*eucharistique*) kurban töreninin tarihöncesi haline ilişkin özel bir ipucu oluşturmak şöyle dursun aksine, bir Hıristiyan hayalinin meyvesi gibi görünüyor; Kutsal Yemek kâsesiyle ilişkili olarak Sina keşişlerinin azizliğinin karşısına tam da bu noktada şehitlik araçları gibi görülen barbarların yaptığı korkunç bir kurban töreni uygulamasını çıkarma isteği içinde oluşan bir serap gibi görünüyor: Gerçekte bu "rit" betimlemesinin alındığı anlatıya konu olan barbarların bu saldırıları ve keşişlerin katledilmesi hiçbir tarihsel gerçeklikle bağdaşmaz. Hıristiyanlığa ait kurban töreninin uzak bir atasını temsil ettiği varsayılan totemci topluluğun bu yemeği, bize epistemolojik bir tuzak, gülünç bir bilgin hülyası gibi görünüyor; ama bunun Freud'a ve ondan sonrakilere kadar ulaşan etkisi, bir başka etkiyi, yani tıpkı Freud gibi sayısız soruşturma ve spekülasyonların temelini oluşturabilecek Dumézil'in yakın tarihli şu "üç işlev" varsayımını akla getirir mi?[25].

Robertson Smith'in sisteminin temel ögelerinden biri, totem hayvanına ilişkin yasaktır. Rit, bu hayvanın yenilmesi sayesinde suçun paylaşıldığı toplu bir ihlâl havasına bürünür. Böylece toplumsal bağ, paylaşılan bir suç üzerine kurulur. Robertson Smith, açıklamadığı

24) *Histoire des religions et méthode comparative*'de, Paris, 1912, P. Wilhelm Schmidt tarafından zikredilmiştir (memnuniyetini tahmin edersiniz), *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, çev. A. Lemonnyer, Paris, 1931, s. 145-146.

25) Cristiano Grottanelli'nin de yakın bir tarihte göstermiş olduğu gibi, "üçlü bölüşüm", ait olduğu Avrupa toplumundan gelen, doğrudan doğruya Ortaçağ'daki üç düzenden ve Eski Rejim'in üç devletinden esinlenen Dumézil için zorunlu görünen bir sınıflandırma yoludur. Kimi Dumézil yandaşlarının bu Ortaçağ düşlemine ait ürünü, aynı düşlemin tam olarak en eski (tarihöncesi) kaynaklarını açabilecek bir anahtar olarak görmeleri karşısında yapmadan edemiyoruz. Bkz. Cristiano Grottanelli, *Ideologie miti massacri. Indo-europei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio editore, 1993.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ama ilerde çok önem verilecek olan bu fikri (bir süre sonra totemcilikten bağımsız hale gelecektir) tanımladığı biçimiyle yasaklama kavramına dayandırır. Genç meslektaşı Frazer'a gönderme yaparak[26] bütün ilkel halklarda, insanların doğal şeyleri kullanma konusunda kendi içinde mutlak olan serbestliklerinin (buna "keyfiyet" diyor) "azizlik kurallarının" (*rules of holiness*) gerektirdiği kısıtlamalar sistemiyle sınırlandırılmış olduğunu belirtir. Frazer'dan sonra Robertson Smith'in de Polinezya dilindeki sözcükle "tabu" dediği[27] bu ilkel kurallara uyma kaygısı, doğaüstü cezalara çarptırılma korkusundan kaynaklanır. Smith, bu "ilkel içgüdüye" "tabu" adını verirken, bu güdüyü gelişmiş dinlerdeki "azizlik" fikrinin sonraki hallerinden ayırdetmek (*to mark it off*) amacını güder. Bunun nedeni vahşilerin tabularının, evrimleşmiş azizlik fikrinin aksine, daha sonra bir yandan kirlilik (saf olmama) diğer yandan azizlik olarak ikiye ayrılacak olan şeyi tek bir kökensel bütünlük içinde birleştirmesidir. Tabunun bu çelişkili özelliği geriye dönüşlü olarak ele alındığında, hem Bleuler'in (1910'da) geliştirdiği psikiyatrik karmaşa kavramını, hem de Rudolph Otto'nun *Das Heilige* adlı yapıtıyla dinler tarihine getirdiği (1917'de)[28] ve bilim alanında basmakalıp bir terim olmaya yüz tutmuş *coincidentia oppositorum* kavramını haber verir gibidir[29]. Robertson Smith'in

26) *Encyclopedia Britannica*'nın "Taboo" maddesi, XXIII. cilt, 1888, s. 15 vd., Robertson Smith bu metni kitabının 152. sayfada zikreder. Bu metni Frazer, Smith'in isteği üzerine kaleme almıştır; metin, 2 ciltlik 1. baskısı 1890'da gerçekleşen *Altın Dal*'ın tamamının geliştirilmesine kaynaklık etmiştir, bkz. Robert Ackerman, *J.G. Frazer, His Life and Work*, Cambridge University Press, 1987, s. 57-63.

27) Cook'un üçüncü gezisindeki günlüğünden (1784 yılında yayımlanmıştır) alınan ve Avrupa'nın merakını uyandıran bir Polinezya Maori terimi. Sözcük kısa süre içinde İngilizceye geçmiş ve "ilkel" yasakları ifade eder olmuştur. Maori tabusu, hiçbir yasağa konu olmayan "noa" kavramıyla ilişkilendirilerek tanımlanır. Çok uzak zamanlarda Latincedeki *sacer* ile *profanus* zıtlığını yineleyen bu açık zıtlık, belki de, tabu araştırmacısı bilginlerin kutsal ile dindışı alan arasındaki (sonraki) zıtlığı oluşturmalarına yardım etmiştir.

28) Rudolph Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, 1917. Bu terim, Maître Eckhart'ın "mistik ilahiyatı"na atıfla, Fransızca çevirisinin 52. sayfasında ortaya çıkıyor (Payot yayınları). "Zıtlıkların çakışması" kavramı felsefeye, Maître Eckhart'ın öğrencisi Cusalı Nicolas tarafından sokulmuştur, bkz. Rudolph Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha, 1926 (Fransızca çev: *Mysticque d'Orient et mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1951, s. 79-80). Bu yolla Eliade'nin terminolojisine girmiş olur, bu terminoloji ise Robertson Smith'in mirasının tarafını tutar.

29) Örneğin bkz. Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, (1939), Paris Gallimard, "Folio/Essais", 1988, s. 48: "Aslında ateş çocukta ne gibi duygular uyandırırsa, kutsallık da mümine aynı duyguları yaratır: Her ikisinde de aynı yanma korkusu, aynı yakma isteği vardır, yasaklanan şey karşısında duyulan heyecan aynıdır. Kutsallığın da aynı biçimde güç ve

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

akademik açıdan antropoloji çerçevesinde ve Hıristiyanlık açısından da Protestanlık çerçevesinden tanımladığı biçimiyle tabu, bu aşamada büyüden (bilinmeyen bir hasımdan, temasıyla bulaşıcı bir kirliliği geçirebilecek olan doğaüstü bir güçten duyulan korkunun nitelediği büyüden) kaynaklanabilecek şey ile din (tanrılara karşı saygıyı dava edinmiş olabilecek bir azizliğin nitelediği din) arasındaki bir geçiş aşamasında (yani bir ayrımcılık noktasında) bulunmamızla açıklanır. Robertson Smith'in terimleriyle (s. 154) "bütün tabular doğaüstünden duyulan korkudan kaynaklanır, ancak gizemli kötü güçlerin istilasına karşı önlem almak ile bir iyilikçi tanrının emirlerine uymak için önlemler almak arasında büyük farklılık vardır". "Vahşilerin yanılgısı" olan birinci tutum, büyüye ilişkin boş inançlardan kaynaklanır; ikincisi topluluğun taptığı tanrının kutsanması üzerine kurulmuş ahlak düzeni ve toplumsal gelişme ilkelerinin ilk tohumlarını atar. Yasaklar, kısıtlamalar ilk başta aynı biçimde "aziz" ile "kirli"yi (saf olmayan) konu edecektir; yasaklara uyulmaması, her durumda doğaüstü tehlikelere yol açmaktadır çünkü. İster (kuramsal olarak) aziz'e isterse kirli'ye bağlansın, yasaklar (uygulamada) insanın sıradan yaşamı üstünde aynı etkilere yol açar. Aslında tek farklılık, nihayet bunlardan bazılarını tanrılara bağlayan ama bazılarını da bağlamayan niyetler seviyesinde ortaya çıkar.

Böylece biraz önceki formülü ters çevirerek alırsak, azizlik, tabunun yarattığı karmaşadan kurtulmuş olmaktadır. Bu yüzden Robertson Smith'in sisteminin kalbini oluşturan isteği tahmin edebiliriz: Gerçek din, yani bizimki ile ilk dinsel antropoloji alanındaki araştırmalarda bol bol görünen şeyler arasında mesafe bırakmak; bu araştırmalar XIX. yüzyılın sonunda Polinezya'dan, Amerika Kızılderililerinden ya da Melanezya'dan başlayarak büyüyle ilgili bir dizi kavramı yaygınlaştırmıştır ve bunların Avrupa burjuva sınıfı üstünde yarattığı hayranlık bile tek başına ciddi bir incelemeye konu oluşturabilir: Tabu, totem, orenda, manitu ve mana kavramları söz konusudur. Bunlar

itibar kazanılacağı sanılır –ya da yenilgi durumunda aynı yaralanma ve ölüm vardır. Tıpkı ateşin hem iyiliğe hem de kötülüğe yol açması gibi, kutsallık da uğurlu ve uğursuz bir eyleme yol açabilir; böylelikle temiz ve kirli, azizlik ve günah gibi birbirine zıt niteliklere bürünebilir; bunlar da kendilerine özgü sınırlarıyla bizzat dinsel dünyanın yayılma hudutlarını tanımlarlar". Caillois'daki miras, Mauss ve Durkheim, ayrıca Freud yoluyla tam olarak Robertson Smith'e kadar ulaşan bir miraştır. Bu ise Caillois'nın Rudolph Otto'yu kullanmasını ve zikretmesini engellemez (ağ y 49). Mistik himayenin ve sosyolojinin temsili bir buluşması...

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

da fetişlere ve başkan Charles De Brosses zamanından beri bilinen diğer Afrikalı atalara eklenmiştir[30]. Dinin bütünlüğünü evrimci anlayışın örtüsüyle koruma kaygısına, daha önce de belirttiğimiz bir başka istek, yani bu şekilde "arıtılan" dinden, dünyayla ilgili her türlü tutunma noktasını ayıklama isteği iyiden iyiye karışmış olabilir; işte o zaman kökenlere ilişkin soruşturmaya temel oluşturan bir laikleştirme tasarısı ortaya çıkmıştır. Bu iki kutup arasında yer alabilecek ideolojik tavırlar yelpazesi, skandal fırsatlarına yol açacak kadar geniştir[31].

İşte Durkheim'ın dine ilişkin ünlü tanımlamasını da bu bağlama ve bu ortama yerleştirmek gerekir: "Bir din kutsal şeylere, yani ayrılmış, yasaklanmış şeylere ilişkin inançlar ile uygulamaların oluşturduğu bir sistemdir; bu inançlar ve uygulamalar, bunlara katılan herkesi Kilise denilen tek bir manevi cemaat altında birleştirir"[32]. Durkheim'a göre kutsallık toplumsallığın laik uygulamasına (aynı zamanda bunu oluşturarak) izin veren şey olarak ortaya çıktığı için, bu tanımlamanın "sivil bir din" tasarısını desteklediğini biliriz. O zamanlar, oluşmakta olan sosyoloji hakkında "kurumsal kehanet" olduğu öne sürülmüştür[33]. Gerçekten de bu din tanımlamasında yer alan Kilise (büyük harfle), Durkheim'da hem uygulamanın hem de tapınılan nesnenin (tanrı, toplumun kendisi olduğu için) "son derece" kolektif (paylaşılan, ortak) veçhesine göndermede bulunur. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (*Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*) adlı yapıttaki soruşturmayı başlatan "temel sorulara" (s. 65) yanıt veren bu tanımlamanın, sonuç bölümünde yer alan aynı derecede ünlü bir sayfasıyla (s. 611) ilişkili olduğunu aklımızda tutalım: "Bir gün gelecek, bizim toplumlarımız yaratıcı kaynaşma anlarını yeniden

30) *Du culte des dieux fétiches*, 1760.

31) Bir papazın oğlu ve inançlı biri olan Robertson Smith bile üyesi olduğu İskoç Kilisesi karşısında zorlanacaktır (Bkz. Smith maddesi, William Robertson, *Dictionnaire de l'éthnologie et de l'anthropologie* içinde, Paris, PUF, 1991, s. 667). Bu konuda Freud'un *Totem ve Tabu*'daki (1913) bir notu göze çarpar (alay mı eder yoksa ihtiyat mı gösterir?): "Bu konuyla ilgili çalışmaları bilen bir okuyucu, Hıristiyan cemaatini totem yemeğinden alıkoyan kuramın işte bu denemenin yazarına ait bir fikir olduğunu ileri süremez" (Fr. çevirisi s. 309'da, 5.notta zikredilmiştir).

32) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1. baskı, Paris, Librairie Felix Alcan, 1925 (1. baskı, 1912), s. 65.

33) Bkz. Jean-Claude Chamboredon'un son derece kapsamlı makalesi, "Emile Durkheim: le social objet de science. Du moral au politique?", *Critique*, 445-446 (1984), s. 460-531, özellikle s. 476-478.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yaşayacak, bu sırada yeni fikirler ortaya çıkacak, yeni formüller biçimlenecek, bunlar da bir süre insanlığa rehber olacak; bu zamanlar yaşanıp bitti mi, insanlar bunları düşünce yoluyla yeniden yaşama isteğini, yani bunların anısını şölenler yoluyla canlı tutma isteğini duyacaklar ve bu şölenler de ürünleri hep taze tutacak... ölümsüz bir kutsal kelâm yoktur ve insanların yeni kelâmları düşünemeyeceklerini sanmak boşunadır."

Formes élémentaires'in ilk baskısı 1912 tarihlidir. Durkheim'ı dini incelemeye götüren aşamaları oluşturmak için büyük bir çalışma gerekmektedir[34]. Burada sadece onun için akademik kariyerin, aile tasarısında yer alan Hahamlık hevesinin bir yana bırakılmasını ifade ettiğini anımsatmakla yetinelim[35]. Bunun dışında, Ecole Normale Supérieure'de Fustel de Coulanges ve E. Boutroux'nun derslerini izlediği bir dönemde (1879'dan itibaren) Yahudiliği bir yana bırakmıştır. Felsefe hocası olduktan ve birkaç yıl orta öğretimde ders verdikten sonra 1886'da Almanya'ya gider, amacı deneysel ve kolektif psikolojinin babası Wilhelm Wundt'un yanında öğrenimini tamamlamaktır; mitlerin ve dinsel olguların incelenmesinin büyük bir rol oynadığı anıtsal yapıtların yazarı Wundt, 1912 yılında (*Formes élémentaires* ile aynı yılda) *Elemente des Völkerpsychologie* adında bir sentez yayımlayacaktır; bu yapıtın *Totem ve Tabu*'yu hazırlayan Freud'u da epeyce meşgul ettiği (hatta sıktığı) sanılıyor[36]. Durkheim'ın Wundt'a tam olarak ne borçlu olduğunu bilmiyorum[37]. Sanki Durkheim'da tam olarak bastırılmış olan dinsel alan, 1895 yılından itibaren *La division du travail social* (*Toplumsal İşbölümü*, 1893) konusundaki tezinden sonra ve *Les règles de la méthode sociologique*'in

34) Dosyanın tamamı (ancak kutsal ile dindışı arasında temel olan zıtlığa hiçbir gönderme yoktur), R. A. Jones'un çok önemli çalışmasında bulunabilir: "La genèse du système? The Origins of Durkheim's Sociology of Religion", William M. Calder'ın (der.) *The Cambridge Ritualists Reconsidered* adlı yapıtı içinde, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1991 (*Illinois Classical Studies*, Ek 2), s. 97-121.

35) Bkz. Chamboredon, *a.g.y.*, n. 33, s. 504 (n. 39).

36) Okunması "zor bir ceza" olan "bir gevezelik" (Freud'un mektubu, François Gantheret'nin *Totem ve Tabu*'ya yazdığı önsözde verdiği alıntı, çevirisi daha önce zikredilmiştir, n. 23).

37) Kimi kez, Freud'un, kolektif tasavvura ilişkin temel kavramı ona borçlu olduğu söylenir. Durkheim'ın Wundt öğretisini algılayışı konusunda R.A. Jones'un yaptığı sentetik sunuş [bu yazıda zikredilen çalışma, (not: 34)] gösteriyor ki Fransız bilgin, dinle ilgilenmesine yol açan nedenlerin bir kısmını Alman hocasına borçludur.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

(*Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, 1895) yayımlanmasıyla resmi olarak yeniden ortaya çıkar gibidir. O zamanlar Durkheim sekiz yıldan beri (1887 yılından itibaren) Bordeaux'da pedagoji ve sosyal bilimler dersleri vermektedir. Ve 1895 yılında ilk kez derslerinden birinde açıkça dini ele alır. Daha sonra şunları yazacaktır: "Dinin toplum yaşamında oynadığı önemli rolü ancak 1895 yılında kesin olarak hissettim. Din araştırmasını sosyolojik açıdan ele almak için ilk kez o yıl fırsat bulmuştum. Kafamda bir ışık yandı sanki. 1895'teki bu ders, düşüncelerimin gelişmesinde bir dönüm noktası olmuştur, öyle ki daha önceki bütün araştırmalarımı, bu yeni görüşlerle uyumlu hale getirebilmek için yeniden ele almam ve yenilemem gerekmişti... Bu değişikliği, üzerinde çalışmaya başladığım din tarihi incelemelerine ve özellikle Robertson Smith ile ekolünün çalışmalarını okumama borçluydum."[38] *L'année sociologique*'in ilk sayısının 1898 yılında çıktığını anımsatalım. Ayrıca ikinci sayıda 1899'da (s. 1-28) Durkheim'ın "De la definition des faits religieux" (Dinsel olguların tanımlanışı üzerine) adlı bir makalesinin de bulunduğunu anımsatalım. Bu makale, Henri Hubert ile Marcel Mauss'un şu ünlü "Essai sur le sacrifice"lerinin (Kurban üzerine deneme) çıktığı aynı fasikülde yer almıştır. Buradan itibaren Hubert'e, Mauss'a ya da Durkheim'a neler borçlu olduğumuzu belirlemek zorlaşıyor. Gerçekten de çalışmanın kendisi de kolektif bir hal almıştır.

Bununla birlikte tanımlamalar, bizzat üstat tarafından açıklanmıştır. Öğrencilere kalan şey, ayrıntıları belirleyip geliştirmek olacaktır. İşte böylece bir kutsallık alanıyla bir dindışı alanı arasındaki zıtlığın ilk tanımlamasını, "La prohibition de l'inceste et ses origines" (Ensest yasağı ve kökenleri) konusundaki ünlü araştırmasıyla Durkheim'a borçluyuz: Bu makale 1898'de çıkan *L'Année sociologique*'in ilk cildinin başındadır. Bu tanımlama, tabu kavramına ilişkin bir bölümde yer alır, bu kavram da totemciliğin dinsel veçhesine gönderme yapar. Robertson Smith ile Frazer'dan esinlenen Durkheim, tabuyu "bütün ilkel dinlerin ve hatta bir anlamda bütün dinlerin temelinde" bulunan bir kurum olarak sunar. Yasakların, tabuların işlevi, "büyülü bir bulaşıcılığın tehlikeli sonuçlarını haber vermek" amacındaki iki ayrı alanı birbirinden ayırmaktır. Birinci alan, tahmin edilebilecek

38) Chamboredon'un makalesinde zikredilmiştir, s. 506, n. 47.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

gibi sorun yaratmaz. Bir anlamda bu herhangi bir şey ya da herhangi bir kişidir. Peki Durkheim'ın "doğaüstü bir ilkenin bulunduğu varsayılan şeyin ya da şeylerin kategorisi" olarak sunduğu ikinci alan ne haldedir? Bu ikinci alan öncelikle iktidar (reisler) ile dinin (rahipler, kült, tanrılar) birbirine karıştığı bir alan olarak ortaya çıkar: "Böylece sıradan bir insanın gerek bir rahibe, gerek bir reise, gerekse bir kült nesnesine dokunması kesin biçimde yasaklanmıştır. Bunun nedeni bu elit öznelerde bir tanrının varolmasıdır, bunlardaki güç insanlığın o kadar üstündedir ki sıradan bir insan bunlara dokunduğunda mutlaka korkunç bir şok etkisiyle karşılaşır; bu noktada böyle bir güç onun kendi güçlerini aşar ve bu güç ona zarar vermeden onunla iletişim kuramaz..."(s. 39). İşte böylece tanrısallık, sıradanlıktan ayrı olması nedeniyle, tehlikeli bir güce sahip gibidir; ancak aynı zamanda sıradanlığın da tanrısallıktan ayrı durduğunu söyleyebiliriz, çünkü tanrısallık ona göre "üstün bir bulaşıcılığa sahiptir" (s. 40). Böylece bulaşıcı olma, hem neden hem de sonuç olarak görülür ve bunlardan hangisinin ilk önce diğerinden ayrıldığı, ya da onu reddettiği bilinmez. Freud'un terimleriyle söylersek, Durkheim yazısında, inceleyen kişiyle inceleme aracını ayırmayı gözardı etmiştir[39]. Onu ilgilendiren ve onun söylemini gözkamaştırıcı hale getiren şey, "tabulaştırılmış" nesnenin tuhaf niteliğine bağlı olan "bulaşıcılığın" ve korkuların açıkça ortada olmasıdır: "... Bu tür enerjileri içine alabilecek, seçilmiş kaplar gerekir. Bu enerjiler, doğasının vasatlığı yüzünden böyle bir role hazır olmayan bir nesneye geçerlerse, onun üzerinde ağır yıkımlara neden olacaklardır" diye yazar. Durkheim, bu açıklığı belirledikten sonra soruşturmasının esas konusuna, yani en ilkel biçimi altında ele alınan ensestin yasaklanması, totemci bir tabudan kaynaklanan dışardan evlenme konusuna dönebilecektir. Şöyle söyler: "Bu yasaklamalar ile dışardan evlenme arasındaki ilişki açıktır. Dışardan evlenme aynı şekilde bir temasın yasaklanmasından ibarettir: Yasakladığı şey, aynı kavimden erkeklerin ve kadınların cinsel olarak yakınlaşmalarıdır. Her iki cins, dindışı nasıl kutsal olandan, kutsal olan da nasıl dindışından kaçarsa öylece birbirlerinden sakınmaya özen göstermelidirler; bu kuralın her ne şekilde olursa olsun çiğnenmesi korku yaratır ve bu korkunun nitelik

39) Sosyolojik yaklaşımın tarihindeki bu ihmali vurgulamak gerekiyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://cantev.org

olarak bir tabunun ihlâlinden kaynaklanan korkudan hiçbir farkı yoktur" (s. 40).

Sonraki yıl, "De la définition des phénomènes religieux" (Dinsel görüngülerin tanımlanışı üzerine) adlı çalışmada, "kutsal şeylerin geniş kategorisi" (s. 13) dinsel yaşama ilişkin soruşturmanın esas konusu, temel konusu olmuştur. Tanrılara inanma konusundan daha önemli, daha eski, daha geniş bir konu. Kutsallık kategorisi denilen bu kategori, geleneğe ait kolektif çalışmayla oluşturulduğu ölçüde, dindışı kategoriden ayrılmaktadır[40]. Dinsel düzendeki tasavvurlar, bireyler tarafından yaratılmadıkları için özel bir saygıya konu oluşturur; burada "onları ayrı bir yere koyan bir tür yücelik hissedilir. Bunları öğrenirken kullanılan özel biçimler sayesinde, sıradan görgül tasavvur usulleriyle öğrendiklerimizden ayrılırlar. İşte şeylerin kutsal ve dindışı olarak ayrılması buradan ileri gelir ve bu ayrım da bütün dinsel düzenin temelini oluşturur" (s. 19). "Tasavvurunu bizzat toplumun oluşturduğu şeyler" olarak tanımlanan kutsal şeyler, tıpkı manevi olan'ın zamansalla zıtlaşması gibi dindışı şeylerle zıtlaşır, bu ise "bireysel'in ve toplumsal'ın; gerçek anlamda psikolojinin ve sosyolojinin ikiliğini simgesel bir dille" ifade etmek demektir (s. 25).

L'Année sociologique'in ikinci fasikülünde, Durkheim'ın sunduğu bu ilk tanımlamadan hemen sonra "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (Kurban'ın doğası ve işlevi hakkında) gelir: Burada Hubert ve Mauss şu sonuca ulaşırlar: "Kurban töreni, bir kurban vasıtasıyla, yani tören sırasında yok edilen bir şey vasıtasıyla, kutsal dünya ile dindışı dünya arasında iletişim kurmayı hedefler". Terimlerden birini ritsel çeşitlerinin (özellikle yok ederek kutsallaştırma) oluşturur göründüğü bu iletişim, varlığının nedenini kutsallıkta (ritin yarattığı terimde) gören dindışılık tarafından istenir. Burada da gerçek etkisi yaratmaya yönelik bir mekanizmadan söz edilebilir. Gerçekten de özel bir kurban sunma tarzı söz konusudur. Tıpkı bağış gibi kurban da, kurbanı sunan kişinin dünyası ile ritin yöneldiği şeyin (genellikle tanrının) dünyası arasında daha önceden var olan ayrımı gerektirir, ama kurban töreni, kurbanın yok edilmesini gerektirdiği için bağıştan farklıdır; bunun sonucunda cayma (değerli bir nesnenin bırakılması, yadsınması) yönü yoğunlaştırılır, ta ki çok daha

40) Demek ki bireyin denetleyemediği bir karardan ileri geliyor: Lévi-Strauss'a göre yapısalcı bilinçaltının ilk biçimini oluşturan bir karardır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi | https://rantey.org

güçlü dinsel enerjiler, "yıkımlara" yol açabilecek enerjiler harekete geçirilinceye, "koz olarak ortaya konuluncaya" kadar. Bu uygulama, normalde ayrı duran ve birbirleri arasında epeyce bir mesafe bulunan iki alan arasında, yani dinsel alan (kutsallığın, tanrıların alanı) ve kurban sunan kişinin ait olduğu dındışı alan arasında bir süreklilik oluşturduğu ölçüde tehlikelidir. Ritin ilk aşamaları (birbirini izleyen kutsamalar) sırasında yaratılan enerjilerin yoğunlaştığı kurban, bu enerjiler açığa çıksınlar, "bir kısmı kutsal dünyadaki varlıklara doğru, bir kısmı da dindışı dünyadaki varlıklara doğru" yönelsinler diye öldürülür. "Kurbanın geçtiği aşamalar dizisi bir eğriyle betimlenebilir: Kurban dinselliğin en üst derecesine ulaşır, burada bir an kalır ve yavaş yavaş aşağı iner"[41]. Demek ki kurban töreninin özünde, kurban eden, kurban ve tanrı arasında bir anlık bir karışma vardır. *Essai*'nin son bölümü bizzat tanrının kurban edilmesine ayrılmıştır: Bu tören sırasında, kurban töreninin yarattığı tanrı öldürülür. Durkheim'ın tabu ve "bulaşıcılığa" ilişkin olarak kullandığı deyimlerin bazılarını düz anlamlarıyla alan Hubert ve Mauss, korkutucu güçleri ayağa kaldıran ve sonuç olarak kurbanın sadece kurban sahibinin yerini tutan bir şey olduğu bu eylemin tehlikesini vurgularlar: "Eğer (kurban eden kişi) riti sonuna kadar sürdürürse yaşamla değil ölümle karşılaşacaktır. Kurban onun yerine geçmiştir. Törenin tehlikeli küresine yalnızca kurban girebilir ve orada ölür, ölmek için oradadır. Kurban eden kişi koruma altındadır; tanrılar, kurban sahibi yerine kurbanı alırlar. Kurban, kurban sahibinin günahlarını yüklenir."[42]

41) Burada Van Gennep'in tanımladığı biçimiyle geçiş ritinin üç aşamasını buluyoruz: Çıkış, eşik evresi, yeniden bütünleşme.

42) Robertson Smith'in kuramını, yani "totemci cemaatteki" kurban töreni kuramını bir yana bırakıp bu riti uzun bir evrimin kaynağı haline değil de, bir terimi haline getiren Hubert ve Mauss, sonunda şu fikre ulaşmışlardı: Tanrıya sunulan kurban, tanrının kurban edilmesinden önce gelir. Bu yüzden de Hubert ve Mauss iyi bir şey yaptıklarını sanırken, kaderin bir cilvesi sonucu kaçınılmaz bir eleştiriyle karşılaşmak zorunda kalmışlardır: Bu eleştiri Marcel Detienne'in alaycı bir ustalıkla yaptığı eleştiridir: "Eğer Mauss'un kuramındaki varış teriminin kendisi bizzat bir başlangıç noktası olmasaydı, yani Din'e ilişkin her tür sorunun zorunlu olarak baskın bir Hıristiyanlık düşüncesinin çizdiği alana kaydolduğu bir toplumda, kurban töreninin tekörnek olarak okunabileceği tek yer olmasaydı, 'inkâra' atfedilen zafer –bu o kadar tamdır ki ortak ve akdî olanın düşüşüne yol açmıştır– bu denli çarpıcı olmazdı" (*Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* içinde, Paris, 1979, s. 27-28, Detienne'in Robertson Smith, Mauss ve Durkheim metinlerini konu alan bu yazısı ilgi çekicidir).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahtey.org

Hubert ve Mauss'a göre kurban töreni uzun bir evrimin sonunda ortaya çıkar. Böyle bir ritin oluşması gerçekten de tanrıların totemden ayrılmış olmalarını, neredeyse tam anlamıyla az çok kişisel ruh biçimini almış olmalarını gerektirir. "Kutsal şeylerin dindışı şeylerden tamamıyla ayrılmaları gerekiyordu"[43]. Buradan hareketle, dinin doğrudan doğruya "kutsal şeylerin idaresi" biçimiyle tanımlanmasına geçilir: Bu ise Henri Hubert'in, Hollandalı Chantepie de La Saussaye'e ait olan *Dinler tarihi elkitabı* adlı yapıtının 1904 yılında yayımlanan Fransızca çevirisine yazdığı o çok önemli önsözündeki tanımlama biçimidir. Bu rehberin etkisi Fransız sosyoloji ekolününün etkisiyle birleşince, kutsallık ile dindışı arasındaki zıtlığın (yeni zıtlığın) Caillois'dan, Eliade'den çok daha önce, ele alınan her tür dinsel olgunun temeli olarak şaşırtıcı bir rahatlıkla dayatılmış olması açıklığa kavuşur[44].

Ancak yeni değişiklikler oluşmaya başlar ve bunlar da kaynağını Robertson Smith'in aziz ile kirli arasındaki kökensel farklılığın olmayışı konusundaki gözlemlerinden alır. *Les Formes élémentaires*'de Durkheim söyle der: "Robertson Smith'in din bilimine sunduğu büyük hizmetlerden biri, kutsal kavramının karmaşıklığını gün ışığına çıkarmış olmasıdır". Gerçekten de dindışının karşısındaki alan, zıtlıkların ve tersyüz etmelerin alanı gibi görünüyor. Dinsel güçler kimi kez pozitif, iyilikçi, iyidir; kimi kez de negatif, korkutucu ve kötüdür. Gerek saygı ve sevgi, gerekse korku ve kaygı uyandırırlar. "Bütün dinsel yaşam bu iki zıt kutup arasında gidip gelir", bunların her ikisi de aynı ve tek bir evrenden, yani kutsallık evreninden kaynaklanırlar. Uyandırdıkları duygular nitelik olarak farklı değildir: "... Din duygusunda, özellikle yoğun olduğu zaman, korku vardır ve kötülükçü güçlerin yarattığı kaygı, genel olarak saygı uyandıran bir nitelikten yoksun değildir" (s. 586). "Demek ki temiz (*pur*) ve kirli (*impur*) iki ayrı tür değil, bütün kutsal şeyleri içeren aynı türün çeşitleridir. İki tür kutsallık vardır, biri uğurlu diğeri uğursuzdur ve bu iki zıt biçim arasındaki süreklilik kaybolmaz, ama aynı nesne birinden diğerine niteliğini değiştirmeden geçebilir. Temiz bir şeyle kirli bir şey yapılabilir, tam aksi de olabilir. Kutsallığın karmaşıklığı

43) Mauss'un kullandığı deyim budur; Mauss kurban töreni dosyasını, *Oeuvres*'de (1 cilt, Minuit, s. 15) yeniden basılan "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux"de yeniden ele alır.

44) Bunun ilk tanıklarından biri Nathan Söderblom'dur, bkz. ileride, "Kutsal duygu"

işte bu değişebilme olanakları içinde yer alır" (s. 588). Durkheim'a göre, (Robertson Smith'in ortaya çıkardığı ama açıklamadığı) bu karmaşıklığın nedeni, bizzat bunun ortaya çıktığı alanı oluşturan kolektif tasavvurların kökeninde bulunur. Mitolojik tasavvurların oluşturulduğu toplumsal yaşam, kaderin bir cilvesi sonucu kolektif rahatlık ve rahatsızlık aşamalarından geçer. Demek ki karmaşık nitelikli dinsel tasavvurların oluşmasına neden olan şey, değişik toplumsal yaşam koşullarına göre kolektif kaynaşmanın zıt renkleridir.

Freud, *Totem ve Tabu. Vahşilerin psişik yaşamı ile Nevrozlularınki arasında benzerlikler*'de[45], *Formes élémentaires*'in yayımlanmasından bir yıl sonra, antropologların yanıtsız bıraktığı birkaç soruyu yanıtlama iddiasında bulunur. Durkheim'ın ensestin yasaklanışı konusundaki incelemesini, ayrıca Hubert ve Mauss'un *Essais sur le sacrifice*'ini dikkatlice okumuş, alıntılar yaptığı *Les formes élémentaires de la vie religieuse*'ü karıştırmaya zaman bulmuştur. Bununla birlikte, başlıktan en son sayfalara kadar en büyük başvuru kaynağı *Totemism and Exogamy*'deki[46] Frazer'dır, Freud bu yapıttaki dehayı ve bilgeliği selamlar, ancak onun tam olarak kapsamlı bir soruşturmanın iki terimi arasında, yani totem ile tabu (yani dışardan evlenme) arasındaki ilişkiyi anlayamamış olmasından yakınır. Tıpkı Durkheim gibi Frazer da "ensest neden yasaklanmıştır?" sorusunu kesin olarak yanıtlayamaz: Freud'un bakış açısına göre bunun olanaksız oluşunun nedeni "dinin en üst kaynağı olan bu yasaklamalar kesin olarak[47] nereden gelmiş ve yerleşmiştir?" biçimindeki temel soruyla yüz yüze gelmekten kaçınılmasıdır (bahane olarak da gözlem ve tanımlamayla yetinmek ileri sürülür). Freud'un buna verdiği yanıtı biliyoruz: "Tabular ilkel bir insan kuşağına bir gün dışardan dayatılmış, yani her şeye karşın önceki kuşak tarafından şiddetle kabul ettirilmiş çok eski yasaklamalardır" (s. 121). Bununla birlikte kendi içinde

45) Marielène Weber'in çevirisine başvuruyorum, *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des nevrosés*, Paris, Gallimard, 1993 (kitap halinde ilk Almanca baskısı 1913'tedir, ancak daha önce *Imago*'da beş seferde tefrika edilmiştir, 1912-1913).

46) 4 cilt, Londra, 1910.

47) Dışardan evlenmenin, kana ilişkin inanışlar yoluyla (*totem*'e duyulan mutlak saygı, yani bundan kaynaklanan ve aynı kandan olma özelliği olarak görülen her şeyin) totemcilikten ileri geldiğini söyleyen Durkheim'ın aksine. Bu sorunsalın uzantısı için bkz. Françoise Héritier, *Les deux soeurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 1994.

hiçbir içten ve doğuştan yönü olmayan, insan doğasında doğuştan olmayan yasak, zorunlu olarak en eski ve en yoğun istekleri, yani küçük çocuktaki, babasını öldürme ve annesiyle birleşme isteğini (Oidipus) konu eder. Freud, insanın oluşumu hakkında analitik deneyimden elde ettiği bilgileri çağının antropolojisinin ona türlerin oluşumu hakkında öğrettiği şeylere aktaracaktır; bu antropoloji de duruma uygun olması için (kitabın sonunda) Darwin'in[48] ilkel sürüsü (Atkinson tarafından yeniden ele alınmıştır)[49] ve Robertson Smith'in totemci kurban töreni gibi efsanevi çalışmalara indirgenmiştir. Bu üç verinin sentezini yapan Freud, sonunda "uygarlığın başlangıcını belirleyen ve o zamandan beri insanlığı sürekli rahatsız eden büyük olayı" (s. 294) ortaya çıkaracaktır: Bu, tek bir soru için önerilen bir yığın öneri, bir yığın tepki olarak ortaya çıkan ve daha sonraki bütün dinlerin temelini oluşturan bir olaydır. Bu soru, sürüden ayrılan, babayı (yasağın kaynağı, iktidara ve cinsel tatmine engel olan makam, ama aynı zamanda şefkat ve hayranlık nesnesi olan babayı) öldürüp yemek için geri dönen kardeşlerin işbirliğine ve başkaldırısına ilişkin sorudur. Cinayetten sonra zorunlu olarak ortaya çıkan şey (çünkü o zaman kardeşlerden hiçbiri babanın yerine geçemez, zira cinayet ortak işlenmiştir), pişmanlık ve suçluluk duygusu biçimi altındaki şefkattir. O zaman bedel, babanın yerine geçen totemin öldürülmesinin yasaklanması ve kavimde serbest kalan (dışardan evlilik) kadınlardan vazgeçilmesiyle "yadsınmış" olur. "İşte böylece suçluluk duygusuyla hareket eden kardeşler, iki temel totemci tabuyu yarattılar (bunlar da Oidipus kompleksinin bastırılmış istekleriyle uyuşabilirdi)" (s. 292). Bu bunalımın bitişinden sonra kurumlaştırılan totemci kurban töreni "sahnesinde", baba iki kez yer alır: Tanrı olarak ve kurban olarak (totem hayvanı). Bu iki mevcudiyet babanın son zaferini (her şeye rağmen) belirtir; kötülüğün anısını yaşatan eylem içinde bile, "yapılan iğrençlik yüzünden babanın uğradığı

48) Gorillerin gözlenmesiyle oluşturulmuştur, bu gorillerde bir grupta sadece bir tek yetişkin erkek vardır, bkz. C. Darwin, *The Descent of Man*, Londra, 1971, *Totem ve Tabu*'da zikredilir, s. 265.

49) J. J. Atkinson (Primal Law, Andrew Lang, Social Origins'de yayımlanmıştır, Londra, 1903) Darwin'e ait, bütün dişileri alıkoyan ve yetişkin oğullarını kovan bir babanın hâkimiyetindeki kökensel sürü kavramına bir ekleme yapar; bu düşünceye göre kovulan kardeş grubu eninde sonunda babalarının hakkından geleceklerdir (s. 220-221, *Totem ve Tabu*'da zikredilir, s. 290, n. 1).

zararın telâfisi" sağlanır (s. 301). Böylece kurban töreni (kolektif suçun paylaşılmasıyla) toplumun temelini oluşturur. Freud, kurban töreninin özüne, bunun ilkesiymiş gibi, ihlâl ve karmaşa kavramlarını koyar, karmaşa kavramı için açıkça E. Bleuler'e[50] gönderme yapar; ancak bunu, adını koymasa da, Robertson Smith'in aziz ile kirli konusundaki gelişme bölümünde ya da Durkheim'ın kutsallığın karmaşıklığı (uğurlu ve uğursuz kutsallık, temiz ve kirli) konusundaki yazısı içinde bir yere yerleştirebilirdi.

Freud, kutsallığın karmaşık oluşuyla (böylece zengin, ihtişamlı oluşuyla) dindışılığın solgun birörnekliği arasında zıtlık bulan Durkheim'ın aksine, bu iki kategoriyi birbirinden ayırmaz. "Deneysel kurmaca" olarak niteleyebileceğimiz ve kökenleri konu alan romanı[51] aslında başka bir zıtlığın üzerine kuruludur: Bilinçaltı ile bilincin, istek ile yasağın zıtlığıdır bu. Onun laboratuvarında psikoloji (Durkheim'a göre bireyin ve dindışının alanı olan psikoloji) sosyolojiyle, insan-oluşum (ontogenése) da tür-oluşumla (philogenése) birleşir. Burada bizi ilgilendiren bakış açısına göre, Freud'un *Totem ve Tabu*'da yapmak istediği şey, dinin kökeni konusundaki yasal bir soruşturma çerçevesinde gözlem alanı olarak özneye değer kazandırmaktır. Duyguların çok yönlü oluşu ve ihlâl isteğiyle nitelenen bir öznedir bu. Bu açıdan bakıldığında, *Totem ve Tabu*'nun kutsallık konusundaki fikirlere katkısı, din bilimleri alanında zaman zaman neredeyse genelleşmiş bir sessizliği zorlukla bozmaya fırsat yaratan alaylardan kuşkusuz çok daha belirleyici olmuştur[52].

İki savaş arasında analitik düşüncenin yürüttüğü gizli çalışmalara, Fransız sosyoloji okulunun geliştirdiği tezlerin doğal evrimini değiştirecek olan dış etkileri konu alan bölümde, karşılaştırmalı mistisizm (Doğu-Batı) konusunda uzmanlaşmış bir Lutherci din filozofunun yapıtının elde ettiği büyük başarıyı eklemek gerekiyor: Bu yapıt Rudolph Otto'nun *Das Heilige*'sidir; Almanca olarak 1917 yılında yayımlanmış ve yine iki savaş arasında İngilizceye, İsveççeye, İspanyolcaya, İtalyancaya ve Fransızcaya çevrilmiştir.

50) *Vortrag Über Ambivalenz* (Bern'de sunulan bir konferanstaki bildiri metni), *Zentralblatt für Psychoanalyse: medizinische Monatsschrift für Seelenkunde 1* (1910), s. 266. *Totem ve Tabu*'da zikredilir, s. 119 (Almanca özgün basımın 39. sayfası).

51) Bu deyimi, miti bu şekilde tanımlayan Jean-Louis Durand'dan alıyorum.

52) Bkz. Wilhelm Schmidt, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Fr. Paris, Grasset, 1931, s. 147-154.

Freud'u ve Durkheim'ı[53] her şeyiyle gözardı etmek isteyen bu kitapla birlikte kutsallık, öznel deneyimin ayrıcalıklı bir inceleme bölümü olarak din araştırmaları alanına yerleşecektir. Eğer yazar çelişkili olarak Durkheim ile öğrencilerinin ekmeğine yağ sürmemiş olsaydı, Otto'nun önerdiği, hem mistisizmden hem de Kant'tan esinlenen yaklaşım elbette bu kadar başarı kazanamazdı. Tam aksine Otto'nun yapıtının algılanmasında kısa sürede bu iki yazarın etkisi hissedilecektir. Ernesto Buonaiuti'nin 1926'da yaptığı İtalyanca çeviriden itibaren, *Das Heilige*, Fransızcaya *Le sacré* (Kutsallık) olarak çevrilmeden önce kuşkuya yer vermeden *Il sacro* olarak çevrilmiştir, oysa otuz yıl önce durum böyle olmazdı.

Yapıtta, programı belirleyen bir altbaşlık bulunuyor: "Kutsallık fikrinde akılcı olmayan öge ve bunun akılcılıkla ilişkisi"[54]. Otto'nun düşüncesi, felsefe ve ilahiyatın "tanrıyı" ifade etmek için kullandığı yüklemlerin, bu yüklemler akılcılıktan uzaklaşan bir birliğe bağlandıkları ölçüde, ister istemez uygunsuz kaldıkları yolundadır. Bu yüklemler ya da bu sıfatlar esas olarak onların ulaşamayacakları bir gerçekliği hedeflerler; din, akılcı sözcelemeler içinde tükenmiş olmaz. Bununla birlikte dinsel deneyim ve özellikle mistik deneyim sessiz kalmak şöyle dursun, çok söz söylemiştir. Bunun sonucunda Otto'ya göre, felsefî açıdan en az işlenmiş, en ilkel, ham ve anlık deneyime en yakın deyimlere eğilmek daha uygundur. Burada adına "numineux" dediği şeyi, yani eski geleneklerde *qadosh*, *hagios* ve *sanctus* (ya da *sacer*) gibi terimleri ifade eden algılama kategorisinin özgül bir ögesini görüyoruz: Tanrının alışılmış ya da akılcı sıfatlarının (güzellik, iyilik vb.) sonsuzlaştırılmasının da ötesinde, "göz önüne almak zorunda hissettiğimiz bir fazlalık" hemen fark ediliyor (s. 20). Burada dindarlık açısından Roland Barthes'ın sıfır derecesine yaklaşıyoruz. Üstelik ister istemez tanımlamaya dayalı ve öznelerarası olacak incelemenin

53) Ancak, Fransız sosyoloji okulunun çalışmalarını bilen Nathan Söderblom'a çok şey borçludur. 1894 ile 1901 yılları arasında Paris'te öğrenim gördükten sonra Uppsala'da dinler tarihi kürsüsü kuran, sonra da piskopos olan Söderblom, kutsallığı (mistik düzendeki deneyim açısından ele aldığı kultsallığı) dinsel olgu araştırmasının temeline koyuyor: "Kutsal ile dindışı antitezini bulduğumuz anda dinden söz edebiliriz" (*Les religions, coup d'oeil historique*, Paris, 1911, s. 5). Söderblom "Holiness" adlı makalenin yazarıdır (burada Durkheim ile *Année sociologique*'i şiddetle eleştirir), makale J. Hastins'in *Encyclopedia of Religion and Ethics*'inde yayımlanmıştır, cilt 6, Edimburg, 1913, s. 731-741. Bkz. Eric Sharpe, *Nathan Söderblom and the Study of religion*, Chapel Hill ve Londra, 1990, s. 169-171.

54) *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalen*

uygulanacağı şey de budur: "Okuyucudan dikkatini, derin bir dinsel duyguya ve olabilirse sadece dinsel bir duyguya kapıldığı bir an üzerinde toplamasını istiyoruz. Bunu yapamazsa ya da böyle anları hiç yaşamamışsa burada okumayı bırakmasını rica ederiz" (s. 22).

Burada *numineux*, en ilkel seviyede bir korku duygusu içinde görülür; bu duygu, öznenin uç noktadaki bitimliliğini, hiçliğini ortaya çıkaran, gizemli ama gerçek bir mevcudiyet karşısında, bir dış mevcudiyet karşısında ortaya çıkan duygusal, heyecansal bir tepkidir. Bu bambaşka varlık karşısındaki hiçlik duygusu, deneyime *mysterium tremendum*, yani korku yaratan gizem havasını kazandırıyor. Eski Ahit mitolojisinde Yehova'nın öfkesi anlatılırken bu böyle ifade edilir. Korkudan, *tremendum*'dan ve bunun içindeki tevazudan mutlak ulaşılmazlık ve bu bambaşka varlığın gücü, ihtişamı fikrine doğal olarak geçilir. Buradan şaşkınlığa, şaşırmaya, hayranlığa, mest olmaya ve kendinden geçmeye ulaşılır. *Mysterium tremendum* olarak tanındıktan sonra *mysterium fascinans*'a dönüşen "numineux", çelişkili bir nitelik gösterir, bu da uzmanları (mistikleri, özellikle Maître Eckhart'ı) işitilmemiş bir ilahiyat oluşturmaya, yani "*coincidentia oppositorum* (zıtlıkların tesadüfü) mantığı yoluyla, doğal mantığa karşı" gerçek bir savaş açmaya itmiştir.

Bizzat zihnin kökensel konumu olarak, mistiklerin "ruhun derinlikleri" dedikleri şey içine yerleşecek kutsallık, Otto'da *a priori* bir kategori olarak incelenmiştir. Bu keşfinin ya da daha doğrusu deneyiminin "ilkel insanlığın ruhunda, tuhaf bir yenilik olarak ortaya çıktığını" düşünüyordu; "dinin bütün tarihsel gelişimi de bu yenilikten kaynaklanıyordu" (s. 30). Burada kutsal aşkınlığa bağlı olduğu için tarihle açıklanamayacak, ama aydınlandığı zaman din duygusunun tarihsel evrimini belirleyebilecek bir duygu söz konusuydu. Demek ki kutsallık, insanlığın tarihsel evriminin Hıristiyan merkezli bir nakaratı olmadan önce, ilk kez tarihaşan ve karşılaştırmalı (kültürel bağlamlardan bağımsız) bir yaklaşıma konu olmuştur. Gerçekten de Otto'nun deyimine göre "dinler tarihini oluşturan evrimin başında, bu evrimden önce bir iç avlu gibi yer alan ve daha sonra bu evrimin üstünde büyük bir etki yapan bazı şeylerin olduğunu kabul etmek gerekir" (s. 166). Otto'nun incelemesindeki özgül konu, zamana sığmayan şu "iç avlu"dur. Dindışı ile *fanum* arasında bir yer: İşte kutsallığa ait yer böyle bir yerdir.

Hem itici hem de çekici görünebilen, uyumsuz bir gerçekliği ortaya çıkaran, ama aklın sözcelerinden çok daha zengin ve daha derin olan, Rudolph Otto'nun anladığı biçimdeki kutsallık, Durkheim ile Mauss'un ekolünden gelen ve günlük burjuva yaşamının sıradan evreni karşısında korkutucu ve kurucu güçlerin dünyasının bulunduğunu akıllarından çıkarmayacak kişilerin hoşuna gitmişti doğal olarak. Kutsallık bizzat Durkheim'da kolektif kaynaşmanın ürünü olarak, ama sivil, barışçı ve yasal açıdan burjuvaya ait bir uygulamanın teminatçısı olarak ortaya çıkarken, sonunda mistik tinsellik zamanın koşutluğunda "ihlâle ilişkin kutsallık" (Roger Caillois'nın deyimiyle) zamanı gelmişti işte. Artık bir ürün olmayan ama bir neden olan, köken olan, kaynaşmanın itici gücü olan bir kutsallıktı bu. Dindışının soğuk ve tatsız dünyasında (toplumsal bağın ve tüketim toplumunun aşırı değer kazandığı dünyada) bireye kolektif bir kaçış yolu sunulur, bu ise Tanrı'ya doğru değil (Otto'da olduğu gibi) yine de yüce bir gerçekliğe, yani harcama ve tüketim olarak anlaşılan kurban törenine doğru bir yöneliştir. Burjuvanın var-olmayışı karşısında kutsallığın varlığı bulunur[55].

Caillois'nın Mart 1939 tarihli *L'homme et le sacré*'sinin (İnsan ve kutsallık) şu cümlelerle bittiğini anımsatalım: "Bu nedenle kutsallığın daimi gerçeği, hem ocaktaki korun gözalıcılığında hem de çürümenin korkunçluğunda aynı anda bulunur." Bu cümle kutsallığı oluşturan değişkenliğe ilişkin birçok tanımlama arasında muammalı ve gösterişli bir formül olmanın ötesinde, bağlamına yerleştirildiğinde şu anlama geliyor: Bugün modern şölen, yani kutsallığı oluşturan akkor halindeki, zirveye ulaşmış mekân, savaşın mekânıdır... saflık gösterip de bugün bunun tatil olduğunu (Caillois'nın deyişiyle)[56], yani sosyalistlerin savaşımları sonucu yakınlarda elde edilen ama her tür aşırılıktan uzak bireyi boşluğa ve yokluğa sürükleyen ücretli izin olduğunu sanmayalım.

55) "Gizemli bir lütfun" ürünü (*L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1939, Folio/Essais dizisindeki baskının 25. sayfası), "varlık hiçlik için neyse kutsallık da dindışı için odur. Etken bir hiçlik, yok eden bir hiçlik (s. 26), "etken hiçlik" kavramı için R. Hertz'e gönderme yapar).

56) *L'homme et le sacré*'de ek III'te, ("Savaş ile kutsallık") Gallimard, s. 219-220, (Folio/Essais): "Her bakımdan boşluk ve yokluk evresi olan tatil, toplumun varlığına yeniden güç kazandıran şu çılgın aşırılığın tam zıttıdır."

Klanın büyük topluluklar halinde biraraya gelmesinin bugünkü eşdeğeri, ilkel kaosa dönüş olan savaş şöleninin işlevi, yıpranmanın, yaşlılığın tehditi altındaki dünyanın, düzenin ve toplumsal dengenin yenilenmesi, gençleşmesiydi (yeniden güçlendirilmesiydi)[57]. Burada, Caillois'ya göre tam tamına Frazer'dan çıkmış ve başka bir bağlamda da (yılsonu ritleri) genç Dumézil tarafından *Festin d'immoralité* (1924) ile *Problème des centaures*'da (1929) işlenmiş (bugün geçersiz kabul edilen) bir motifin değişimini buluyoruz.

Formes élémentaires'den yola çıkan ve Collège de Sociologie'den (1937'de Caillois, Bataille ve Leiris tarafından kurulmuştur) kaynaklanan çalışmalardan ileri gelen bu tutumu daha iyi değerlendirebilmek için, elbette (adına çok iyi yakışan) iki savaş arası dönemin tamamını göz önüne almak gerekmektedir. Burada özellikle, kurban töreninden yola çıkıp bağış'a ve harcama'ya giden (bu arada Bataille'ı anlamak için esas olan, Britanya Kolombiyası potlatsh'ı konusundaki ünlü incelemesiyle birlikte) Marcel Mauss'un izinden gitmek gerekir. Ayrıca Nietzsche'nin ve Heidegger'in dinler tarihi alanına çekilişini de ele almak gerekir. Ancak bu yazının sınırları içinde buna olanak yoktur. Bu yüzden konumla, yani kutsal/dindışı karşıtlığıyla doğrudan ilintili olan birkaç noktaya değineceğim.

Dindışı ile karşıtlığı içinde kutsallık, bize göre Fransız sosyoloji okuluna özgü bir ürün gibidir. Kutsallık, XIX. yüzyılın sonunda ortaya çıkmış ve ilkellerin, modernlerin ve laiklerin bu büyük birleşmesi içinde Yahudi-Hıristiyan gelenekteki aziz kavramının yerine tekabül eden bir yer almıştır. Yani Vahiy ya da İttifak olmadığında, toplumsal bağı oluşturmak üzere. (Durkheim'da) Sivil din ve cumhuriyetçi ahlak tasarısı içinde ortaya çıkan kutsallığın yazgısı, dindışının değer kazanmasına göre programlanmıştı; ama daha önce kutsallık uzlaşamayacak kadar dindişından ayrılmış ve tıpkı varlığın yoklukla, anlamın anlamsızlıkla ve son olarak mitin tarihle zıtlaşması gibi,

57) Görünüşe göre burada Fransız sosyolojisi çevresinde, Caillois'yı Bataille ve Leiris'le birleştiren Collège'in dar muhiti dışında geniş ölçüde paylaşılan bir kavram söz konusudur, tıpkı bir yakın komşu olan Georges Dumézil'in şu ithafı gibi: "General Pierre Brisac'a. 9 ve 10 Haziran 1918 günlerinin anısına, yasalar ve balistik tesadüfler sonucu en üst rütbenin en eski subayı haline gelmiş bir teğmen olarak Monchy-Humières'i kuşattığında karayolu kenarındaki ağaçlar arasından hem 226. RACP'ın 23. bataryasına hem de yirmi yaşımızın diğer görkemli şölenlerine komutanlık ettiği için", *Mythe et épopée*'nin ilk cildinde ayrı bir sayfadadır, Paris, Gallimard, 1968.

onunla zıtlaşmıştır. Bu son noktada (mitin tarihle zıtlaşması gibi dindışıyla zıtlaşan kutsallık) ele alınması gereken örnek, Eliade örneğidir. Öğretici bir örnektir bu, çünkü bizi şaşırtıcı ve açıklanmamış bir olguyu, yani Otto'dan Van der Leeuw'a kadar, daha sonra Eliade'ye kadar ve daha da ötesinde, artık sosyolojik ya da etnolojik-antropolojik olmayan, açıkça dinsel bir düşünce akımıyla kutsallığın geri kazanılması olgusunu belirlemeye iter. Zira gerçekten de bugün bu konuda ne durumdayız? Kutsallık, dindışılık artık ne antropologlar için, ne de tarihe yakın antropologlar için iş gören kavramlar olarak görülmezler; oysa bunlar dinsel fenomenolojinin mirasçıları için öyledir. Hatta ilahiyat tezgâhında doğmuş olan dinsel fenomenoloji, büyük ölçüde kutsallığın geri kazanılması olarak tanımlanabilirdi[58].

Eliade'nin yapıtı bu yönde belirtilerle doludur. Bu yapıt, varlık ile anlamın zamana sığmadığı, kutsallığın da arketipler seviyesinde, kültürel bağlamların dindışı çeşitliliğinin berisinde aranması gerektiği koyutu üzerine kurulmuştur. Eliade karşılaştırmayı tarihe göre çok daha özgür bir araç haline getirir: Ancak bu araç, Eliade'nin arkaik ontoloji dediği şeyin oluşturulması için zorunludur, bu ontoloji de aslında sadece din tarihçilerinin kullanıp anlayabilecekleri, bir anlamda tarihin dışında kalan bir üst-ilahiyat, bütün dinleri içeren ilahiyattır. Arketipin kısıtlı ve sakat yansıması olan her tarihsel, dinsel sözce, bu üst-ilahiyat binasına bir tuğla koyacaktır. Bütün sözcelerin karşılaştırılması "tam biçimleri" oluşturmayı sağlayacak, bunların bütünü de "bir kutsallık morfolojisi" oluşturacaktır: Bu da Eliade'nin Paris'te, Caillois'nın *L'homme et le sacré*'sinden on yıl sonra, 1949 yılında yayımlanan *Traité d'histoire des religions*'unun (Dinler Tarihi Kitabı) altbaşlığıdır. Böylece kutsallık, tıpkı mitin (arkaik söz) tarihle zıtlaşması gibi dindışıyla zıtlaşacaktır, yani kesin olarak, tıpkı Racine zamanında kutsal tarihin dindışı tarihle zıtlaşmasına benzer biçimde zıtlaşacaktır. Böylece Eliade, büyük bir yöntemsel

58) Gerçekten de kimi istisnalar kuralı güçlendiriyor: Böylece Rafaelle Pettazzoni ve yine Angelo Brelich, tarihsel yaklaşımla uyuşmayan bir "fenomenoloji" uygulamışlardır. Bkz., tamamen güncele ve geleceğe yönelik olmak üzere, Marcello Massenzio'nun Pettazzoni'yi andıran gözlemleri, "La relazione sacro/profano: analisi e verifica di una scelta metodologica", *The Notion of "religion"* içinde, *Comparative Research, a.g.y.*, ileride, n. 6, s. 695-700. Bkz. Eliade ile Pettazzoni yazışmasının Natale Spineto tarafından yapılan basımı (*L'Histoire des religions a-t-elle un sens?* Paris, Le Cerf, 1994) Maurice Olender'in 23 Aralık 1994 tarihli *Le Monde des livres*'deki tanıtımı ile birlikte.

geriye dönüşü gerçekleştiriyordu; bu ise, konuyla ilgili olarak bol bol kullandığı derin bilgilerini ve yazısındaki zarif hafifliği gözden kaçırmamıza yol açacak (genellikle böyle olmuştur) bir geriye dönüştür.

Bununla birlikte Caillois *L'homme et le sacré*'nin önsözünde bilimsel soruşturmadan sonra gerçekte ne olabileceğini belirtmiş, bunu karşılaştırmayı cesurca kullandığı kendi girişimine karşı (yazarın bilgelere yönelttiği) ihtiyatlı bir tutum içinde yapmıştı. Caillois: "Aslında kutsallık konusunda genel olarak geçerli diye onaylayabileceğimiz tek şey, bizzat terimin tanımında yer almaktadır: Bu da onun dindışına karşıt olmasıdır" dedikten sonra, "olguların labirenti andıran karmaşıklığını" kabul eder; bu ise soruşturmasının "olguları ortalama olarak geçerli kılan ve hiçbir şeyin tam olarak tekabül etmediği" sonuçlara ulaştığı yargısına varmasına yol açar. O zaman şu formülü ileri sürer: "Kutsallığın biçimini inceleye inceleye bitiremeyince, cümlesini yazmak zorunda kaldım": Burada Eliade'nin on yıl sonra *Traté d'histoire des religions*'a verdiği, ama bambaşka bir anlam yüklediği altbaşlığı görürüz. Gerçekten de kutsallığın morfolojisi Caillois'ya göre, "her toplumda kutsallıkla dindışı ilişkileri konusunda bir yığın monografi" olarak öngörülecektir. Bunun da bir ömre sığmayacağını yazacaktır.

Sonuç yerine *Hüzünlü Dönenceler*'den (*Tristes tropiques*) bir anekdot aktaralım. Lévi-Strauss, Amazonlardayken Bororoların bir Avrupalı için rezalet olarak kabul edilebilecek etkinlikleri nasıl vurdumduymaz biçimde yaptıklarını görüp şaşırmıştı. "...Manevi inançlar ve gündelik alışkanlıklar birbirine sıkı sıkıya bağlı, yerliler de kendilerini bir sistemden bir başkasına geçmiş gibi hissetmiyorlar... Doğaüstü karşısındaki bu rahatlık beni çok şaşırtıyordu, kaldı ki benim din ile tek temasım, hiç de inançlı olmadığım çocukluk yıllarıma uzanıyordu, o zamanlar Birinci Dünya Savaşı sırasında Versailles rahibi olan büyük babamlarda kalıyordum. Ev, sinagoga bitişikti ve arada uzun bir iç koridor vardı; buradan öyle hiç sıkılmadan, rahat rahat geçemezdik, burası dindışı dünya ile, kutsal olarak algılanması için bir önkoşul olabilecek insan sıcaklığının bulunmadığı dünya arasında, aşılmaz bir hudut oluşturuyordu..."[59]

59) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, s. 260 (Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, YKY, 1993). Bkz. Renate Schlesier'in katkısı (bu kaynağı ona borçluyum) *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, hrsg. v. Richard Faber und Renate Schlesier, Königshausen und Neumann, 1986.

Caillois'nın bir ömür yetmez dediği çalışma o zamandan beri kolektif bir uğraşa dönüştü. Kimi monografiler de istenirse bugün bulunabiliyor[60]. Kutsallık ile dindışı karşıtlığı tıpkı Lévi-Strauss'un şaşkınlığının da haber verdiği gibi, yarı yolda bırakıldı, buna layıktı bu karşıtlık. Olgular, böyle bir miras içine hapsolup kalamayacak kadar karmaşıklaştı. Ancak karşılaştırma çok daha derin bir seviyede, çok daha verimli oldu. Ancak bu, kökenini totem ile tabu konusundaki spekülasyonlardan alan ve bilindiği gibi yasağı, kimlik sorunu ile sınıflandırma yöntemlerinin temeline yerleştiren kültürel ve bilişsel (cognitif) antropoloji yönünde ilerleyen bir bölümün konusudur[61].

60) Diğerleri arasında Evans-Pritchard'ın Nuerler ile ilgili çalışmaları, Benveniste'in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* içindeki kutsallığa ilişkin incelemeleri, Jean Rudhardt'ın (bu konuda hazırladığı kitabı beklerken) *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*'i (2. baskı, Paris, Picard, 1992) ve Huguette Fugier'nin (*a.g.y., yukarıda*, n. 5) çalışmaları ve bir de *L'expression du sacré dans les grandes religions*'un üç cildi, "Homo religiosus" dizisinde Louvain'de yayımlanmışlardır. Ayrıca çok sayıdaki etnolojik monografileri anmak gerekir.

61) Bkz. Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas, Edmund Leach, Stanley J. Tambiah, Marshall Sahlins, Dan Sperber, Françoise Héritier ve diğerlerinin çalışmaları.

Dinsel Belleğe Antropolojik Bir Yaklaşım

"...Bir unutabilsem diye mırıldandım. Ve belleğim anladı, ölümle boğuşuyordu. Bir de fırtınası vardı ki!"

Gustave Roud

Küçük bir çelişkiden yola çıkalım. Bir şeyi unuttuğumuzda, bir anda bir kayıp niteliğine bürünen bu şeyi nasıl bellekte tutabileceğimiz ya da tutmamız gerektiği sorusu ortaya çıkar. Bu durumda unutma, sadece anımsanabilecek şeylerin sonsuz olanaklılığı içinde, koruma altındaki bütüne bir anlam vermekten yola çıkan, pozitif ve normal bir seçim yapma işi değildir. Unutma, birdenbire bir kusurun sonucu olarak, güçlü belleğin düzenini boşa çıkaran bir kayıp olarak kendini hissettirir. Bellek ile bütünlük duygusu arasında temel bir yakınlık vardır. Bu bütünlüğün destekçisi olan bellek, iyi seçimler yapmalı, bu belleğe sahip öznenin kimlik duygusu için gerekli olan, yapılanmış bir bütün oluşturan bilgilerin (bazı usûllere göre) aktarımını gözetmelidir. Unutma sorunu ile bunun ayrılmaz parçası olan ezberleme sorunu ortaya çıkınca, yanlış bir seçimin gölgesi var, kimlikten olası bir kopuş korkusu hâkim demektir.

Bu tehlikenin yoğunluğunu ortaya çıkarmak için, yakın tarihli bazı fikirleri ele alabiliriz. Bu açıdan Roland Barthes'ın "dilin uçması"

dediği şeyi inceleyebiliriz (bir bireyin, sözcüklerin anlamını ondan daha iyi ve farklı şekilde anladığını iddia eden başka biri yüzünden, söylediklerinin anlamını elinden kaçırmasına yol açan mekanizma[1]). Dilin uçması belleğin uçmasıdır, tıpkı Milan Kundera'nın *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*'nda mükemmel biçimde gösterdiği gibi. Bu kitabı okuyan Marcel Detienne şu satırları yazmıştır[2]: "Unutma ve bellek, gerçekten tıpkı Philemon ile Baucis gibi doğal olarak kusursuz bir birlik içinde mi yaşamışlardır? Yoksa, tarihçilerin nihayet devlet memurlarına ve bürokratlara dönüştüğü; gerçek, totaliter iktidara karşı yapılan savaşta, yazıya, basit bir tarihe geçmemiş kendi ölümlerine ilişkin sözleri ya da yasaklanmış, katledilmiş şairlerin uçucu ama hâlâ anımsanan dizelerini hiç umutları olmasa da tekrarlayan *kadınlı erkekli yığınların* bir gecede ayaklandıkları toplumlar çoğaldığından beri, *bellek ile unutmanın savaşı* bugün mü bu kadar canlı ve çetin bir hal alabilmiştir?

Ne belleğin ne de unutuşun cenneti vardır. Sadece bunlardan herhangi birinin çalışması ve çalışma tarzları vardır ve bunlar da bir tarihe sahiptir. Yazılmaya değer bir tarihtir bu".

Gerçekten de, kişi seviyesinde söylenilebilecek şeyler kolektif seviyede, yani bir kültüre ya da bir uygarlığa aidiyetlik seviyesinde de doğrulanıyor. Her kültürün zayıflığı, cılızlığı ortak belleğin zayıflığına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu zayıflığın bilincinde olan her toplum özgür olduğu sürece kendine özgü denetim vasıtaları oluşturur, bunlar da belleğin iyi aktarılmasını amaçlayan kurumlar biçimindedir. Bu kurumların kalbini oluşturan dinin büyük bir rolü vardır. Hiç kimse, dinsel belleğin nerede olursa olsun bir uygarlığın, bir kültürün ve bunu sürdüren bireylerin kimliliğiyle ilgili olmadığını söyleyemez.

Bu hedefe, uzmanlık konularımızın sınırlarını aşmadan ve tasarımıza dinlerin belleği adını vererek ulaşmaya çalışacağız.

Karşılaştırmalı bir dinler tarihi çalışmasının kolektif olarak gerçekleştirilebileceğini göstermektir burada söz konusu olan.

Öte yandan bu seçim bilinçli olarak tarihsel bir bakış açısını izler, bu ise antropolojiyi sadece güncel terimlerle düşünenler için soyut görünebilir. Gerçekten de ortaya konulan soru, dinsel geleneklerin

1) Roland Barthes'ın yapıtlarındaki "dil uçması" kavramının incelenmesi için bkz. Reichler (1979), s. 154-155.

2) Detienne (1981), s. 14.

şimdiki durumlarına ilişkin bir rapor biçiminde ele alınabilirdi. Bu tür raporların var olması bir yana, artzamanlı bir bakış açısının önceliğini korumak ve vurgulamak yararlı, hatta kurtarıcıdır; böyle bir öncelik olmasaydı bugün dinsel esinin çeşitli kaynakları konusunda olup bitenleri derinlemesine anlayabileceğimizi iddia edemezdik. Örnek verecek olursak, çağdaş istatistikler çoktanrılık ile ikilikleri kaçınılmaz olarak gözardı ederler ya da marjinal hale getirirler, böylece bizim en temel dinsel ve kültürel motivasyonlarımızdan bazılarının üstünde durulmaz.

Bu karşılaştırmalı tasarının kökeninde, çeşitliliğe ilişkin bir tespit vardır: Dinsel bilgi ve uygulamalar, yerlere ve zamanlara göre, dinsel gelenek tiplerine göre çok değişik biçimde algılanır, korunur ve aktarılır. Demek ki ilk önce düşünülen şey, dinsel geleneğin bir gelenek olarak, yani hem bir uygulamalar, beceriler, inançlar koruyucusu hem de korunmasıyla kimliğin elde tutulması arasında sıkı bir bağ bulunan, esnek, uyarlanabilen bir aktarım aracı olarak ortaya çıkma tarzıdır. Gerçekten de hangi tipte olursa olsun, bir din, zaman boyunca gözlenen topluluk açısından ele alındığında bellek biçiminde ortaya çıkar. Bir bilginin, bir uygulamanın, bir tutumlar, duygular ve tavırlar bütününün bir kuşaktan diğerine aktarılması ama aynı zamanda denetlenmesi söz konusudur. Bu durum ilk olarak bir dizi soruyu ortaya çıkarır: Aktarılan şeyler nelerdir, bunlar hangi tarzlara göre, hangi otoritenin güvencesi altında aktarılırlar? Bu soruları sormak aynı zamanda bir kuşaktan diğerine değişen şeyleri sorgulamak demektir. Değişen şey nedir, unutmanın, değişmenin etmenleri nelerdir? Değişiklikler hangi ölçüde bilinçli olarak yapılmıştır? Gözleyebildiğimiz en eski kurumlaşmış belleğin, yani bizim kendi düşüncemizin temelinde yer alan Sümer ve Akadların[3] belleğinin oluşmasına ilişkin inceleme, güncelliğini her an koruyan bu soruları açığa çıkarıyor.

Bu ilk nokta, uzaktan gözlenen ve toplumsal açıdan ele alınan konuyu (şu ya da bu dinsel geleneği) ilgilendiriyor. Ancak incelenen konuda bilinç de var. Duruma göre değişik oranlarda açıklanabilecek bu bilinci hesaba katmak gerekiyor. Böylece dinler tarihi ile düşünceler tarihi birleştiğinde, ikinci bir soru ortaya çıkıyor: Dinsel

3) Yakın bir tarihte Jean Bottéro'nun da belirttiği gibi (1978), özellikle s. 5-16 ("Naissance de l'Occident") ve s. 89-112 ("de l'aide-mémoire à l'écriture").

bir geleneğin içinde belleği konu alan bir söylem nasıl oluşabiliyor? Belleğin çeşitli dinsel tasavvurları nelerdir?

Belleğe ilişkin tasavvurlar, felsefeler, ilahiyatlar vardır. Burada Yunan örneği, tuhaflığıyla ilgimizi çekiyor: Mnemosyne ve Musalar, dinsel ve ritüel figürler olarak ortaya çıkıyor, bunlar da bellek izleğini, bizzat geleneğin dinamizmi içinde işleyen vahiy izleğine bağlıyor. Olgulara ilişkin görüşümüzün başlangıcındaki bu keşif yüzünden başka gelenekleri sorgulamaya yöneliyoruz: Çeşitli dinsel inançların yanında ya da ardında yer alan bellek mitolojileri ya da felsefeleri nelerdir? Geleneklerin bu şekilde kendi üstlerine dönmesi kimi kez belleğin bireysel olarak kullanılmasına ilişkin gözlemlere yol açıyor. Birçok kültür buyurgan bir belleği kuramlaştırmıştır: Bu belleğin işlevi de temel ilkeleri ve kökenleri anımsatmaktır. Kimi durumlarda bir dinin öğrenilmesi, belleğin bir "kurtarıcılık (soterioloji) tekniği vasıtası" olarak kullanılmasına yol açmaktadır. Bu teknik bazı geleneklerde mistik düzende olabilir. Burada değişik tarzlarda olmak üzere, Yunanlıların Mnemosyne ile Musalar konusundaki spekülasyonlarının karşısına, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların gelenek konusundaki söylemleri; belleği bilincin bir tarzı ya da değişik biçimi olarak gören Hint (Hindu ve Budist) düşünüşleri; kehanete ilişkin belleğin yerleriyle ilgili Manikeist bakış açısı konulmuştur.

Bir bilgiyi belleğe kaydetmeye yönelik bir eylem olarak ezberlemenin özelliği, ya otomatik olarak ya da isteyerek yapılabilmesidir. Birey, doğru toplumsal ve dinsel tavırlar için gerekli olan en fazla bilgiyi, ait olduğunu hissettiği toplumsal grubun sahip olduğu gelenek çerçevesinde aktarılan hareketleri ve sözleri otomatik olarak tekrarlayarak, uygulama ve taklit etme sayesinde farkında olmadan belleğine kaydeder. Bu anlamda ezberleme, toplumsal ve kültürel bir kimliği tanımlayan sayısız eylem, tutum, düşünce ve duyarlılık modellerinin öğrenilmesini sağlar. Bu türden bellek edinimleri, Maurice Halbwachs'ın toplumsal bellek konusundaki, Marcel Mauss'un da beden teknikleri konusundaki klasik metinlerinden Leroi-Gourhan'ın otomatik işlem zincirleri, Erving Goffman'ın da etkileşim ritleri konusundaki yakın tarihli çalışmalarına kadar birçok soruşturmaya konu oluşturmuştur, ancak bunlar burada bizi ilgilendirmiyor[4]. Bu tür bir ezberlemenin

4) Halbwachs (1925); Mauss (1936); Leroi-Gourhan (1965); Goffman (1974)

karşısında, teknikleri bazı durumlarda açığa çıkan isteğe bağlı bir ezberleme bulunduğunu söylemekle yetinelim; bu durum özellikle ait oldukları alışılmış toplumsal gruptan ayrılmış kimi bireylerin bir irşâd töreni ya da eğitici bir kurum çerçevesine geçici olarak ya da bir süre için yerleştiğinde ortaya çıkar. Ancak böyle olduğunda bile, uç noktadaki bu durumların topluluğun bütün üyelerini ilgilendirmediğini ve bu tür deneyimleri yaşamak zorunda kalanların da bir eğitimin tamamını değil sadece birkaç hareketini, birkaç tekniğini ve çok önemli sayılan bazı özel öyküleri ezberlediklerini belirtmek gerekiyor: Bunlar arasında kutsallığa ilişkin olarak, ritüel formüller, dinsel meslekler, dinsel şarkılar, dualar ve dinsel tavırlar vardır. İsteyerek ezberleme, bilginin ve tekniklerin (bunlar dinsel olsalar da) edinilmesine ilişkin en doğal sürecin, yani çoğunlukla ilgili kişilerin haberleri olmadan onların bir geleneğe ait olmalarını belirleyen sürecin özel bir nitelik kazanması olarak görülür.

Otomatik ezberleme ile isteyerek ezberleme arasında yaptığımız birinci ayrıma, bu ilk ayrımı kapsamayan ama her iki terime de uygulanan bir başka ayrımı eklememiz gerekiyor: Gerçekten de ezberleme teknik ve uygulamaları (gerek otomatik gerekse isteyerek ezberleme), sözlü ya da yazılı oluşlarına göre değişiklik gösterir. Laura Bohannan'ın, E. A. Havelock'un ve J. Goody'nin çalışmalarından sonra, belleğin arşivlere ve yazılı modellere sahip olup olmamasına göre değişik biçimlerde düzenlenebileceğini belirtmemiz gerekiyor[5]; bellek, yazı olmadığında bire bir tekrarı değil, tekrarları ve çeşitlemeleri bağdaştıran, doğurgan bir yeniden ezberleme düzenine dayalıdır. Bu ikinci ayrım çizgisini tarihsel bir olgu gibi almak yanlış olur. Sözlü bellek ile yazıyla sabitlenen bellek aynı kültürde pekâlâ bir arada bulunablir, tıpkı bu kitabın bölümlerinde işlenen Yunanlılar, Yahudiler, Müslümanlar ve Hindularla ya da yine çağdaş Batı kültürleriyle ilgili örneklerde olduğu gibi: Bilgisayarların şaşmazlığı bizi ne dedikodulardan ne de ideolojilerden kurtarabiliyor.

Yazısı olmayan toplumlarda bilmeceler, atasözleri, mitler, fabllar ve masallar, topluluğun tamamı tarafından az ya da çok paylaşılan bir bellekle oluşur; bu anlamda "toplumsal bellek"ten ya da "ortak bilgi"den söz edebiliriz. Bununla birlikte ezberleme çoğunlukla

5) Bohannan (1952); Havelock (1963); Goody (1977a, 1977b).

bireylerin serbest seçimine, zevklerine, inceliklerine ya da kişisel yeteneklerine bırakılmış bir etkinliktir: Junod (1936, s. 159) Tongaslarda, geceyarısına kadar hiç durmadan bilmece sorabilen bir kadından söz eder. Masalcılara gelince, her yaştan ve her iki cinsiyetten masalcılara rastlayacaktır: "Herhangi bir anlatıcı sadece bir masal bilir ve her fırsatta bunu anlatır, tıpkı Nwatlakulalambibi adlı öcünün hikâyesini anlatan Jim Tandane gibi; hikâyeyi öyle tutkuyla anlatırdı ki, sonunda ona bu hikâye kahramanının adını vermişlerdi! Ancak başka masalcılar altı, on ya da yirmi masal anlatabilir".

Kimi toplumlarda (özellikle Kuzey Amerika yerlilerinde) bir miti ya da bir şarkıyı, bunları söyleyebilecek ustalığa sahip bir tek kişi bilir ve tekelinde tutar. İşte bu yüzden New Mexicolu bir Navaho, yoksulluğunu ifade etmek için, bir tek şarkı bile bilmediğini söyler. Bu durumda kendi toplumsal ve manevi kimliğine ilişkin bir "yoksulluk" söz konusudur[6].

Kimi anlatıların bir ya da birkaç kişinin güçlü belleğine emanet edilmesi, bunların tam aksine çoğunlukla kolektif bir öneme sahip olmaları nedeniyledir. Böylece çoğunlukla dinsel nitelikli kurumlar ezberleme işini üstlenirler. Bu kurumlar genel olarak iktidara yakın bir toplumsal elitin denetimi altındadır. Örneğin Rwanda'da, kralın yapmak zorunda olduğu ritlerin tanımlandığı, sözlü Ubwiiru geleneği, son derece gizli tutulan 18 ritüele ayrılmıştı: "Bunları akıllarında tutmak ve sözcüğü sözcüğüne tekrarlamak zorunda olan memurlar –hata yapan ölüm cezasına çarptırılabilirdi– kraliyetin en önemli ve saygın kişileriydi ve bunlar arasında yalnızca belli başlı üç kişi metnin tamamını bilir ve böylelikle kraliyetin kutsal vasfına katılırdı" (Smith 1970, s. 1385 vd.). Bir topluluk kimliğini anlatım yoluyla korumak istediğinde, bu gibi "bellek uzmanları" ortaya çıkar[7]. Okyanusya'da sözlü geleneğin uzmanları, yani "bellek sahipleri", dinsel tarikatları andıran kolejlerde toplanmışlardı. Bunların en ünlüleri Victor Segalen'in *Les Immémoriaux*'da (1970) göz önüne koyduğu, soyağacı, mit ve destan bekçileri olan Tahitili Harepolardır ("gece gezginleri"): "Bu hatiplerin gerçekten önemli bir görevleri vardı, ama buna ancak zor sorulardan oluşan bir sınavdan sonra ulaşabiliyorlardı.

6) Bouteiller (1955); Lowie (1961), s. 224-232.
7) Chadwick (1968); Vansina (1961); Finnegan (1977).

En küçük bir bellek yanılgısı, adayın elenmesine yetiyordu: Bunların eğitimi de rahiplere verilmişti. Söylendiğine göre Harepolar uzun gece yürüyüşleri sırasında, mutlak bir yalnızlık içinde talim yapıyorlardı. Atadan kalma bilginin aktarılması onlara bağlıydı. Bütün bir dinsel rit, bu halk anlatıcılarının gösterilerine bağlıydı...[8]". Paskalya Adaları'nda, soylu ailelerden gelen ve çoğunlukla kralla akrabalığı bulunan *rongorongo*'lar özel kulübelerde şarkıları ve sözlü gelenekleri öğretirlerdi: "Öğrencilerin belleği kusursuz biçimde terbiye edilirdi. Okulun ilk yıllarında, ip atlarken ezbere söyleyecekleri özdeyişleri öğrenmek zorundaydılar: İp atlarken her figür bir şarkıya tekabül ediyordu..." (Métraux, 1941, s. 168).

İnkalarda[9], (soylu sınıfın eğitimini sağlayan) *amautas*'lar aristokrat sınıftandılar. Eğitimleri dört yıl sürerdi. İlk yıl dilin (keçua); ikinci yıl dinsel geleneklerin, üçüncü ve dördüncü yıl da *kipu*'ların (şu ünlü düğümlü ipler) öğretilmesine ayrılmıştı.

Bu uzmanların uyguladığı biçimiyle ezberleme işlemi, kendine özgü araçlara sahip, öğretilebilir bir tekniğe dönüşür: Peru'da *kipu*'ların kullanılması, Paskalya adalarında yontulmuş ağaçların (*ku-hau*'lar) –bunların bilimi de *rongorongo*'ların işiydi– ayrıca Markiz Adaları'nda *to*'o'nun (hindistan cevizi lifinin düğümlü yumaklarının) kullanılması, yine Panama'daki Kuna Hintlilerinin tahta tabletleri ya da Kuzey Amerika'daki Ojibway yerlilerinin kabuk parçalarını kullanmaları, tam olarak söylemek gerekirse, yazı sistemleri oluşturmazlar, ama bir sözlü bellekten ileri gelen bellek eğitici araçları temsil ederler. Yine, tıpkı Aztek ideogramları gibi resimsel belirlemelere sahip kimi sistemler için de durum aynıdır: Aztek "yazarlar" resimler yoluyla bellek eğitici aygıtlar ortaya koyarlar ve daha sonraki çağların tarihçisi de bunlara aynı zamanda sözlü bir gelenekle, yani şarkı geleneğiyle birleştirmek koşuluyla başvurabilir[10]. Zira bilginin bütünsel olarak korunmasına yetecek bir notlama sistemi söz konusu değildi. Buna bağlı olarak geleneksel şarkılar yoluyla kulaktan kulağa geçen belleğe başvurmak da gerekiyordu. Gerekli değişiklikler yapıldığında bu durum, İslamiyetin ilk zamanlarda yazı henüz tek aktarım aracı olamayacak kadar iğreti olduğundan, Kuran'ı okumak

8) O'Reilly ve Poirier (1956), s. 1469-1470. Bkz. Best (1923); Henry (1928).
9) Locke (1923); Karsten (1949).
10) León Portilla (1963), s. 156-157

için onu önceden bilmenin gerekli olduğu dönemlerdeki duruma benziyordu[11].

Ezberleme, sözele dayalı bir kültürde kimi bellek eğitici tekniklere karşın, "dil kullanımı" koşullarına sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Dinleme ile tekrar arasında herhangi bir sabit model olmadığından, sözcüğü sözcüğüne bir üretim sağlanamaz. Değişiklikler kaçınılmazdır, öte yandan bir dinleyiciden diğerine geçerken, çoğunlukla değişikliklerin farkına varılmaz. Özgün bir versiyon olmadığı için diğer versiyonlar bunu taklit edemez, bundan uzaklaşmaları da söz konusu olamaz. Bununla birlikte Lévi-Strauss, değişim yasalarıyla belirlenen mantıklı bir modelin varolduğunu düşündürüyor; her ne kadar bu modele sadık kalmak, bir orijinal modele (metne) uygunluk gerekleri-ne yanıt vermese de, toplumsal bellek, yani mitlerin belleği, keyfe kalmış değildir. Esnekliği, uyarlanabilir oluşu, kimi biçimsel koşulları yerine getiriyor. Dan Sperber şöyle yazar (1982, s. 115): "Bu anlamda Lévi-Strauss'un açıklık kazandırdığı olgular, yani bu tuhaf uyumlar ve düzenler, yaban düşünce için ve özellikle, yazının sağladığı bu dış belleğin yokluğunda bilgilerin stoklanması ve yeniden kullanılması için ideal özellikleri sunarlar. Demek ki mit incelemeleri bizzat insan düşüncesinin pek iyi bilinmeyen yönlerini aydınlatabilir." Ne kadar mantıklı olurlarsa olsunlar, bizi insan aklının işleyişi konusunda ne kadar aydınlatırlarsa aydılatsınlar, bu değişim kuralları yine de iğreti değişkenlere uyabilirler: Edmund Leach'ın Birmanyalı Kachin'den aktardıkları bunu gösterir: "Kachinler geleneksel mitlerini çok belirgin bazı durumlarda, örneğin bir kavgayı değerlendirmek, toplumsal bir alışkanlığa değer kazandırmak, dinsel bir kutlamaya eşlik etmek amacıyla anlatırlar: Demek ki hikâye belli bir amaç için anlatılır. Hikâye, onu anlatan kişinin ya da hikâye anlatsın diye bir ozan (*bard*) tutan bireyin statüsünü yasallaştırır, zira Kachinlerde hikâye anlatmak değişik rütbelerdeki (*jaiwa, dumsa, laika*) rahipler ile ozanların işidir. Ancak bir bireyin statüsü yasallaştırılırken bir başkasının statüsü de kötülenmiş olur. Buradan *a priori* olarak hemen hemen her geleneksel masalın birçok versiyonuyla birlikte varolduğu ve bunların her birinin ilgili tarafların iddialarını çürütmeyi amaçladığı bile çıkarsanabilir" (Leach, 1972, s. 305). Bunun anlamı şudur

11) Crapon de Caprona (1981), s. 147-162.

Ozan-rahip, hikâyelerini onu kiralayan kişilere göre uyarlar (s. 306). Hedeflenen ufuk, yani "algılama", sözlü belleği oluşturan bir veri olarak ortaya çıkar; bu veri de bizzat sadakat ve gerçeklik kavramlarını biçimlendiren bir veridir.

Romila Thapar yakın tarihli bir makalede (1984) kimi köken mitleriyle Kuzey Hindistan'da savaş işlevine bağlı olan soyağacının değişim düzeneklerini incelemiştir. Bu incelemeden çıkan sonuç beklenildiği gibi, "soy mitlerinin genel olarak hem aileyi hem de bu ailenin denetimindeki toprağı yasallaştırılma eğiliminde olduğu"dur. Bu tür kurucu mitler hangi zamanda ve hangi koşullarda ortaya çıkarlar? Yazar şöyle yanıtlar: "İster devletin olmadığı bölgelerde bizzat devletin ortaya çıkması, isterse daha önceki çok daha büyük monarşilerin yıkıntıları üstüne yeni bir devletin kurulması söz konusu olsun, bu değer kazandırma eyleminin kökeninde çoğunlukla yeni bir devletin kuruluşuyla temsil edilen tarihsel kopma vardır." Buradan anlaşılıyor ki sözlü belleğe sahip olan soyağacı yazmanları, ozanlar (*bard*) ya da *charan*'lar kendilerini "bu bölgelerde bir ailenin yasallığını sarsabilecek sağlam bir otoriteyle donanmış" olarak görüyorlardı.

Sözlü bellek yazıyı sevmez; bununla ilgili birçok örnek verebiliriz. Bunun nedeni sadece yazı yüzünden sözel olanın kendisiyle çelişkiye düşebilecek olması değildir; bunun nedeni öncelikle gerçeğin konumunun her iki tarafta farklı oluşudur. Bu olguyu daha iyi anlamak için, her iki bellek türünün bir arada bulunduğu kimi kültürlere bakmak gerekir. Öncelikle Keltlere bakmak gerekir: Keltlerde kutsallık uzmanı olan Druidlerin okulları vardı[12]. Bu okullarda esas olarak ezberleme öğretilir. Ortaçağ'a ait İrlandaca bir adli metine göre, *ollamh* (en üst rütbedeki bilge), kralla eş tutuluyordu; 350 hikâye (250'si uzun 100'ü kısa) anlatabiliyordu; şölenlerde alt seviyeden hikâyelerle ve son derece kısıtlı bir heyetle yetinen, onuncu rütbedeki *d'oblaire file*'nin saygınlığı için sadece 7 hikâye yetiyordu. Tam olarak Keltler arasında yazıyı bilen kişiler olan Druidler, yazıyı dinsel şeyler için kullanmayı reddediyorlardı. Caesar şunları aktarıyor: "Söylendiğine göre, Druidlerin okulunda bir yığın mısra ezberletilir. Bundan ötürü, bazı kimseler, yirmi yıl öğrenim görürler. Druidler, öğretilerini yazıya dökmeyi günah sayarlar, oysa diğer bütün işlerde,

12) Le Roux ve Guyonvarc'h (1982).

resmi ve özel hesaplarda Yunan harflerini kullanırlar. Bence bunu şu iki nedenden ötürü kabul etmişlerdir: Ya öğretilerinin halk tarafından bilinmesini arzu etmezler, ya da öğretiyi edinenlerin yazıya güvenerek hafızalarını geliştirmeyi ihmal etmelerinden korkarlar."[13] Dumézil bu tanıklığı şöyle yorumluyor: "...Her kuşakta, her öğrencide bilgi cisimleşir; bir depo olarak görülmez, bütün anlamını ve bütün özelliklerini koruyarak gençleşir ve bir anlamda güncelleşir..."[14]. İşte yazının tehdit ettiği şey de sözlü belleğin bu dinamik, esnek ve uyarlanabilir özelliğidir. Bu durum yakın tarihli tanıklıklarda da ortaya çıkıyor, tıpkı bir Yeni Ginelinin (Humbold-bay) etnologa dediği gibi: "Bizim mitlerimizi ve yasalarımızı yazıya dökerek onları öldürüyorsunuz". F. C. Kamma'ya göre (1975) "şunu demek istedi: Yaşayan, canlı bir gerçeği sabitlemek onu yaşayan topluluğa eşlik etmekten alıkoymak demektir".

Hindistan'da Veda'yı öğreten Brahmanlar bellek eğitimi uzmanlarıdır, öte yandan uzun süredir Veda yazıyla sabitlenmiştir: "Ayetlerin ezberlenerek öğretilmesi üstünde ısrarla durulur. Öğretmen gözlerini öğrencinin üstüne dikip kusursuz bir intizamla öğrenciyi lafa boğar, bu arada çömelmiş öğrenci bedenini hafifçe öne ve arkaya sallar. Dua ezberlenen sınıflarda biraz durulduğu zaman, tekdüze tonuyla kurbağa vraklamalarını andıran bu Rg Veda marşı (VII, 103) daha iyi anlaşılır" (Renou, 1950, s. 36). Eski bir telaffuz ve dilbilgisi kitabı olan *Rg-Veda-Pratisakhya*'nın 15. bölümünde Veda okullarındaki ezberleme tekniklerine ilşkin kesin bir tanım verilmektedir[15]. Bir öğretmenin (*Brahmakarin*) yönetiminde öğrenciler uygun bir yerde toplanırlar; doğuya, kuzeye ya da kuzey doğuya dönerler. Öğretmen yüzü güneye gelecek şekilde oturur. Öğrenciler öğretmenin ayaklarını öperler ve başlarına koyarlar, sonra onu ders vermeye davet ederler: "Oku ey üstat!" Öğretmen yanıtlar: "Ôm" Öğretmen ve öğrenci için "göğün kapısı" olan bu davet, her zaman dersin başında yapılmalıdır ve derse her ara verildiğinde, yani öğretmen ne zaman bir soruyu yanıtlasa yinelenmelidir. Ezberin öğrenilme tekniği öncelikle, anlatılan metnin ahengine bağlı olan sözcük birimlerini yeniden oluşturmaktan ibarettir; Sanskritçenin "sürekli olarak

13) Caesar, *Galya Savaşı*, çev: Hamit Dereli, Hürriyet yayınları, İstanbul, 1973, s. 144
14) Dumézil (1940), s. 133.
15) Müller (1869), s. CCXCII-CCXVIII. Bkz. Renou (1957), Malamoud (1989)

ve son derece kesin kurallar dahilinde, herhangi bir durumda ortaya çıkabilecek ünlü boşluklarını bertaraf ettiğini ve iki ya da daha çok sözcüğün böylece bir tek sözcükle yazıldığını" biliyoruz (Henri, 1963, s. 7). Sözcüklerle anlatma (*padapâtha*) böylece sürekli anlatmanın (*samhitâpâtha*) aksidir. Demek ki ezberleme öncelikle, metni olduğu gibi, anlatıldığı biçimiyle ele almaz, ancak parçalara ayrılmış, ayrıştırılmış metinleri ele alır. Her ne kadar ritüel amaçlı ezber esas olsa da, kendisi de dilbilgisel düşünüşün bir koşulu olan yazılı bir desteğin varlığını gerektiren, tekniğe sahip bir ezberleme yöntemidir bu. Ders bittikten sonra öğrenciler öğretmenin ayaklarını öperler ve dağılırlar.

Havelock (1963) ve Detienne (1981) Eski Yunan'da Platon zamanına kadar iki tür belleğin süregeldiği konusu üstünde ısrarla durmuşlardır: Yazılı bellek ve henüz sözele bağlı olan toplumsal bellek. Örneğin arşiv depoları İÖ 5. yüzyıldan beri var olsa da Yunanlı tarihçiler bu arşivlere kendilerinden önce gelen kişilerin (gerçeğe uygunluk derecelerine göre sınıflandırılan) yapıtlarıyla ya da görme (otopsi) ve işitme (tanıklık) deneyimi yoluyla aktarılan tarihsel kaynaklardan daha güvenilir bulup da başvurmamışlardır. Bununla birlikte yaklaşık olarak İÖ 470 yıllarından sonra Pindaros ile Aiskhylos'daki bir istiare belleğin işlevini, anımsanmaya değer şeylerin ruhun tabletleri üstüne yazılması olarak gösterir (Nieddu 1984). Şair Simonides'in bellek sanatını keşfetmesinden kısa bir süre önce efsane, yazıtsal bir istiare üzerine kurulu olan ve ilerde Roma retorikasından (Quintilianus) Rönesans'a kadar (Yates, 1966) çok önem kazanacak bu tekniği aktarıyor. İÖ 4. yüzyılın başında Platon, yazının keşfinin bellek üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgilenir gibidir. Atinalı Anthistenes ise, yazılı notlar biçimindeki dış bellekten çok kişisel belleğe daha fazla güvenmek gerektiğini salık verir. Her ne kadar Homeros (ona ait yazılı metinler okullarda ezbere öğretilir ve uzmanlar tarafından şölenlerde okunurdu) zorunlu bir başvuru olarak görünüyorsa da, Eski Yunan'da otorite sayıldığını söyleyebileceğimiz hiçbir dinsel metin yoktur. Zaten burada din adamları topluluğuna, Roma Flaminlerine, kolejlere, Kelt Druidlerine ya da Veda Brahmanlarına benzer bir uzmanlar sınıfı da yoktur. Esas olarak çoğulcu ve siyasi olan Yunan dini, dogmalardan arındırılmış bir dindi. Bu din bir bölgeden diğerine, bir tapınaktan diğerine değişen âdetlere uyar.

Bu yüzden dinin iyi işlemesi çoğulcu bilgiye, az çok geniş olan çok sayıdaki çevre arasında alınıp verilen bilgilere bağlıdır: Bu çevreler aile, kavim, site vd.'dir. Kimi dinsel uygulamalar (Mister ya da kehanetle ilgili olanlar) bazen kimi aile ya da irşâd çevrelerine (örneğin Eumolpidesler ve Kerykesler, İamidesler vb.) ayrılmış olsa da, toplumsal statüsü ne olursa olsun, her Yunanlı tanrılara dua edebilir (bu konuda az ya da çok beceri sahibi olabilir) ve kurban töreniyle ilgili temel jestleri yerine getirtebilir. İsteğe bağlı ezberleme ve yine aynı biçimde yazı, sadece ayrıksı dindar çevrelerde bir dinsel uygulama olarak görülür: Bunlar Orpheusçuluk ya da Pythagorasçılıktır[16].

Yahudi geleneğinde[17] ezberleme, yazılı *Torah* ile sözlü *Torah*'a göre değişir. Yazılı *Torah* okumayla öğrenilir: Metnin aktarılması, Kelâm'ın öğretilmesi, kamuya okunması mutlaka bir kitaptan yapılmalıdır; bu etkinlikler ezberle sonuçlansa da ve çoğu *rabbi* Kelâm'ı ezbere bilse de yazılı *Torah*'ın hiçbir zaman ezberden yazılmaması belirtilmiştir. Buna karşın sözlü *Torah*, yazılı notlar bellek eğitici olarak işe karıştırılsa da, aynca eski bir çağdan beri Mişna, sonra da *Talmud* yazıya geçirilmiş olsa da, tekrarlama yoluyla ezberleyerek oluşturulur. Sözlü *Torah*'ın öğreticileri olan *Tannaim*'ler ("öğretmenler") çok sayıda geleneği hafızalarına alabilen canlı bellekler olarak görülürler. Çoğunlukla mekanik olan ve düşünmeye dayanmayan bilgiler rabbi ve kolejler tarafından başvuru kaynağı olarak kullanılırdı. Bilinen bir örnek Natronai b. Habibou (8. yüzyıl) örneğidir: İspanya'ya göçetmiş, burada *Talmud*'un tamamını ezberinden yazmıştır.

Bir Kitap dini olduğu ölçüde bir söz dini olan İslamda ezberin önemi[18] daha ilk başlardan beri esastır. Cebrail'in arketip kitaptan yaptığı okumaların birer tekrarı olan Peygamber'in sözleri, Kuran yazıya geçirilmeden önce sözlü olarak bir grup mürit ve ezberci tarafından sözlü olarak aktarılmıştır. Üçüncü halifeden itibaren yazı sayesinde gelenek kayda geçirildi, ancak bu, ezbere başvurmayı ortadan kaldırmadı. Kuran'ı en ilksel biçimi altında okumak için öncelikle içeriğini bilmek gerekiyordu (Crapon de Caprona 1981). Daha sonra yazının öğretilmesi ve ezber birbirini destekler oldu. Kuran okulları (medrese) camilere bağlandı. Çocuklar daha okumayı

16) Arkaik ve Klasik Yunan dosyasının tamamı için, bkz. Simondon (1982)
17) Gershardsson (1961).
18) Robson (1971); Eickelmann (1978); Crapon de Caprona (1981), s. 147-167

bilmeden Kuran metinlerini ezbere öğreniyorlardı. Ayrıca burada bir dizi otoritenin (isnad) teminat altına aldığı gelenek olan Hadisler de öğretiliyordu. Bu gelenek El-Buhari'ninki gibi yazılı bir bütünceye kaydolmadan önce, sözlü olarak aktarılmıştır. Bunlar günlük hayatın hem dindışı hem de dinsel düzlemdeki en küçük ayrıntısını düzenlemeye yarayan, Peygamber'in eylem ve sözlerinden alınma bilgiler bütünüydü. Gelenek'e göre bizzat Peygamber camide oturmuş, Hadisleri öğreten biridir: Müridler sözlerini üç kez yineler, sonunda ezberlerler.

Büyük dinlerin hepsinde bir ezberleme aşaması vardır; bunların gelenek bütünceleri yazıyla az çok kesin biçimde kayda geçmeden önce, vahiy ile yazı arasında bellek uzmanlarının işe karışması gerekmiştir: Hıristiyanlığın Havariler dönemine karşılık, örneğin İslamda Muhammed ile üçüncü halife arasında geçen zaman; Budizmde ise Hindistan'da vahyin gelmesiyle Seylan'da Canon'un bunu yazmasına kadar geçen süre vardır. Bunun anlamı şudur: Ezber yoluyla aktarma sorunu, bu kuruluş dönemleri sırasında örnek biçimde ortaya çıkmıştır. Ancak dinsel kanunların tespitinden sonra da sorun aynıdır: Kim okur? Yazıyı kim aktarır, yazı neyi aktarır? Kime aktarır? Okumayanlar tarafında neler olup biter? Ve özellikle yazının (ve sözün) aktaramadığı şeylerin, yani imgelerin, kimi nesnelerin, hareketlerin, tavırların, tutumların, duyguların payı nedir? Yazı dışında ne olup bitmektedir? Tartışmalarımızın ufkunda beliren buna benzer daha bir yığın soru; umarız bunlar, büyük bir kısmı hâlâ keşfedilmemiş, son derece geniş bir dosyanın özel noktalarına yönelik araştırmaların her birine belirginlik kazandırır.

Kaynakça

Best, Elsdon, *The Maori School of Learning*, Wellington, Dominion Museum Monograph 6, 1923.

Bohannan, Laura, "A Genealogical Charter", *Africa*, 23, 1952, s. 301-315.

Bottéro, Jean, *Mésopotamie. L'écriture, la rasion et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987.

Bouteiller, Marcelle, "Littérature indienne d'Amérique du Nord" *Encyclopédie de la Pléiade Histoire des littératures, 1. cilt* içinde, R. Queneau (der.), s. 1513-1523, Paris, Gallimard, 1955.

Chadwick, Hector Munro ve Nora Kershaw, *The Growth of litterature*, 3 cilt, Cambridge University Press, 1968 (1. baskı 1932-1936-1940).

Crapon de Caprona, Pierre, *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire*, Publications orientalistes de France, 1981.

Detienne, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

Dumézil, Georges, "La tradition druidique et l'écriture. Le Vivant et le Mort", *Revue de l'histoire des religions*, 122, 1940, s. 125-133.

Finnegan, Ruth, *Oral Poetry, its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, 1977.

Gerhardson, Birger, "Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity", *Acta seminarii neotestamentici upsaliensis*, 22, Uppsala, 1961.

Goffman, Erving, *Les rites d'interaction*, Les Editions de Minuit, 1974.

Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977a (Fr. çeviri: *La raison graphique*, Les Editions de Minuit, 1979).

Goody, Jack, *Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre*, *L'Homme*, 17, 1977b, s. 29-52.

Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, F. Alcan, 1925.

Havelock, Eric A, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

Henry, T., "Ancient Tahiti, compiled from notes of J. M. Orsmond", Honululu, Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin 48, 1928.

Henry, Victor, *Eléments de Sanscrit classique*, Paris, Andien-Maisonneuve, 1963 (1. baskı, 1902).

Junod, Henri A., *Moeurs et coutumes de Bantous*, 2. cilt (Vie mentale) Paris, Payot, 1936.

Kamma, Freerk C., *Religious texts of the Oral Tradition from New-Guinea*, Part A., Leiden, E.J. Brill (Nisaba 3), 1975.

Karsten, Rafael, *A Totalitarian State of the Past: the Civilisation of Inca Empire in Ancient Peru*, Soc. sci. Fenn. Comment human litt. 16, 1, Helsingfors, 1949, (Fr. çev.: *La civilisation de l'Empire Inca*, Paris, Payot, 1957).

Klauser, Th., *Auswendiglernen. Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 1030-1039, 1950.

Leach, Edmund R., *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, analyse des structures sociales kachine*, Paris, Maspero, 1972.

Le Goff, Jacques, "Memoria", *Enciclopedia Einaudi*, 8. cilt, s. 1068-1109, 1979

León-Portilla, Miguel, *Aztec Thought and Culture*, University of Oklohoma Press, 1963.

Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole*, 2 cilt (La mémoire et les rythmes), Paris, Albin Michel, 1965.

Le Roux, Françoise ve Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*, Rennes, Ogam-Celticum, 1982 (3. baskı).

Locke, L. Leland, *The Ancient Quipu or Peruvian Knot-Record*, New York, The American Museum of Natural History, 1923.

Lowie, Robert, *Primitive Society*, New York, Harper, 1961.

Malamoud, Charles, "Hiérarchie et technique. Observation sur l'écrit et l'oral dans l'Inde brahmanique", *Histoire et linguistique. Actes de la tables ronde "Langage et société"* içinde (nisan 1983), P. Achard, M.-P. Gruenais ve D. Jaulin tarafından hazırlanmıştır, s. 115-122. Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1985.

Mauss, Marcel, "Les techniques du corps", *Journal de psychologie*, 32, 1936, s. 271-293. Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie* içinde yeniden basılmıştır, Paris, PUF, 1950.

Métraux, Alfred, *L'Ile de Pâques*, Paris, Gallimard, 1941.

Müller, Friedrich Maximilian (Max), *Rg-Veda-Pratisakhya, das älteste Lehrbuch des vedischen Phonetik. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen*, Leipzig, 1869.

Nieddu, G. F., "La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'animo come *deltos*", Quaderni di storia, 19, 1984, s. 213-219.

O'Reilly, Patrick ve Jean Poirier, "Littératures océaniennes", *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, 1. cilt, R. Queneau (der.), s. 1461-1492, Paris, Gallimard, 1956.

Reichler, Claude, *La diabolie. La séduction, la renardie, l'écriture*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

Renou, Louis, *Sanscrit et culture*, Paris, Payot, 1950.

Renou, Louis, *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Paris, Cahiers de la société asiatique 9, 1957.

Robson. J., Hadith, *Encyclopédie de l'Islam*, 3, 1971, s. 24-20.

Segalen, Victor, *Les immémoriaux*, Paris, Plon, 1956.

Simondon, Michèle, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.C.: psychologie archaïque, mythes et doctrine*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Smith, Pierre, "La lance d'une jeune fille (mythe et poésie au Rwanda)", *Echanges et communications. Mélanges Claude Lévi-Strauss* içinde, II. cilt, s. 1381-1408, The Hague-Paris, Mouton, 1970.

Thapar, Romila, 1984, "Légitimation politique et la filiation: le varna kshatriya en Inde du nord", *Annales ESC*, 39, s. 783-797.

Vansina, Jan, *De la tradition orale: essai de méthode historique*, Annales du Musée Royale de l'Afrique Centrale, 1961.

Yates, Frances, *The Art of Memory*, University of Chicago Press, 1966.

Simgesel İşletici Olarak Hayvan

Descartes'a göre hayvan bir otomattır, insanın ikizi olduğu düşünülebilir; insan sayılmasını engelleyecek hiçbir eksiği yoktur, ne hareketten, ne duyulardan, ne arzulardan yoksundur; elbette tanrısal bir esasa dayanan akıl dışında. Aklı olmayan insan olarak görülen hayvan, Kartezyen düşüncenin bile isteye oluşturduğu, düşünüp konuşmasa da hareket eden, beslenen, çoğalan bir makinaya dönüşür. Descartes'ın tasvir etmek için *Traité de l'homme* (İnsan hakkında) adlı yapıtın neredeyse yarısını ayırdığı bir makinadır bu.

Çok şükür sadece esas olan şeyden yoksun, Avrupa geleneğinde rahatlıkla gülümsemeyle ele alınan bu hayvanın tam aksi kutbunda, en az onun kadar şaşırtıcı ama ondan daha korkutucu bir hayvan bulunur; Georges Bataille, *Théorie de la religion*'un (Din kuramı) ilk bölümünde bu hayvanı tanımlar: "Hayvanı *da* bir şey olarak görebildiğim için (hayvanı yediğimde –başka bir hayvan gibi değil de kendime özgü biçimde yediğimde–, tutsak ettiğimde ya da bilim nesnesi durumuna getirdiğimde) onun saçmalığı taşların ya da

havanın saçmalığından aşağı kalmaz (daha doğrusu bunlara pek uzak değildir); ancak hayvan, her zaman şeylere atfettiğimiz alt düzey gerçekliğe indirgenmez ve bu asla tam anlamıyla olmaz. Hayvanlara özgü bu karanlıklarda hoş, gizli ve acı veren bir duygu içimizde samimi bir ışığın sürekli yanmasını sağlar gibidir..."[1].

Giriş olarak Descartes'ı ve Bataille'ı anmamızdaki amaç, iki kutbu aydınlığa kavuşturmaktır; Batı düşüncesi, yani hayvanlar (ister buradaki isterse başka yerlerdeki hayvanlar) konusunda bize ait olan düşünüş ekseni bu iki kutup arasında bulunur; birisi hayvanın diğerleri gibi doğal bir öge olarak, istenilen biçimde kurcalanabilen, kullanılıp parçalanabilen bir şey olarak görüldüğü soğuk, soyut bir kutuptur; diğeri daha duygusal bir kutuptur ve burada hayvan öteki insan olarak; dünyaya, şeffaf, görünmeyen şeylere aracı, bir rehber olarak, doğrudan doğruya başka insan olarak hissedilir. Bize ait olan bu iki konum öyle bir eksen çizer ki bu eksenin tarihi ve etnografyası onun sadece bize özgü olmadığını gösterir. Gerçekten de her kültürde genel biçimiyle tartışılan (ve her kültürün kendine göre yanıtladığı) sorulardan biri "duygusal" kutbun "soğuk" kutba dönüştürülmesi sorunudur; bu dönüştürme öncelikle beslenmeyle ilgili bir gereksinim yüzünden zorunludur. Bu konuyu aydınlatmak için Descartes'a dönelim. Makina hayvanın yaratabileceği tuhaf ve gerçeküstü izlenimin kaynağı şudur: Makina hayvan, canlı olarak kalsa da, üzerinde çalışılan, doğal çevreden koparılan, kültürel kategoriler arasına sokulan, kurcalanabilen, parçalanabilen ve akla yatkın hale getirilen beden tarafında –kısaca normal olarak sadece öldürüldükten sonra, ritüel bir işlemden geçirilip dönüştürüldükten sonra ortaya çıkabilen beden tarafında– yer alır. Hayvanın bedeni, ancak ritüel ve simgesel olarak işlemden geçerse anlaşılabilir[2]. Bu "işlem"de belki de kurban töreninden daha evrensel olan yasağın işareti bulunur.

Geçen yüzyılda bir seyyah[3] bir Afrika topluluğunu (hangisi olduğunu belirtmiyor ama önemi yok) anlatır; bu toplulukta oğlan çocukları, sünnet olmadan önce her tür eti ("hatta yaban kedileri ve etoburla-

1) Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, 1973, s. 31.

2) Bkz. Jean-Louis Durand, "Bêtes grecques. Propositions pour une topologique des corps à manger", M. Detienne ve J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* içinde, Paris, 1979, s. 133-157

3) G.M. Theal, *Kaffir Folk-Lore*, Londra, 1886, s. 16.

rın etini bile") yiyebilirler; ancak sünnetten sonra murdar (temiz olmayan) hayvanların etleri yasaktır. Belirsiz ve kısa da olsa bu tanıklık öğreticidir. Açıkça besinle ilgili yasaklar, delikanlının belli bir toplumsal statüye yükselişinin belirtisi olarak sunulmuştur. Yasaklamalar, sünnet ritinden önce söz konusu değildir. Bu da açıkça gösteriyor ki burada rol oynayan şey toplumsal tasavvur düzenidir. Yasaklama, basit olarak iyi bir beslenme biçimini tanımlamıyorsa o zaman simgeseldir. Hayvanların temiz ve temiz olmayan (yerine göre yenilebilen ve yenilemeyen hayvanlar) biçiminde sınıflandırılması sonucu, besinle ilgili kodlar, besinsel alandan farklı bir alandaki başka bir sınıflandırmaya göndermede bulunur, bu ise ritüel bir çerçevede, reşit olan-olmayan kutupları üzerine kurulu bir sınıflandırmadır. Toplumsal ve kültürel bir düzenin, bireyi sıradanlıktan ve karmaşadan çıkarıp yetişkinler toplumuna sokan bir kuralın onaylanması anlamına gelen bu onaylama, sadece bu kuralın şart koşulduğu bir rit sırasında ortaya çıkabilir. Bu örnek sayesinde, besinle ilgili yasaklamaların ve bunlar yoluyla hayvanların sınıflandırılmasının neden çoğunlukla dinle ilişkili olduğunu ve hatta kimi kez de dinsel metinlerde kodlanmış olduğunu anlıyoruz. Hayvanı yemek ya da yememek, şu hayvanı değil de bir başka hayvanı yemek, bireyin dinsel olarak belirlenmiş bir grubun içine ya da dışına yerleştirilmesidir.[4]

Besinlere ilişkin yasaklamaların nedenini hayvanın etinde aramak, jeolojiye yüksek yerlerin neden kutsal sayıldığı sorusunu sormak kadar boş bir uğraştır. Bu yasaklamaların bir kültürden diğerine fazlasıyla değişken olması, simge olan hayvan ile (bu hayvan yenilse bile) bu hayvanın çıkarılıp alındığı doğal alan arasındaki devamlılığın yok olduğunu göstermeye yeter. Besinle ilgi yasaklar çerçevesinde, (hayvancılığın baskın geldiği kültürlerde) evcil hayvanın değil vahşi hayvanın etini bir tiksinme nesnesi haline getirme eğilimi olduğunu söylemekten öteye geçemeyiz. Ancak bu da her zaman doğru değildir. Görünüşe göre hangi tür ekonomi olursa olsun (avın, hayvancılığın ya da tarımın önceliği gibi) sıklıkla görülen şey vahşi hayvanlar kategorisi içinde, etoburların etine yönelik bir tabudur. Bir vahşi hayvan avcısı, Amazonlarda yalnızca yabancı avcıların

4) Eski Yunan örneği için, bkz. Marcel Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions*, 29 (1970), s. 141-162.

(Avrupalılar) etobur bir hayvanı hiç umursamadan yediklerini belirtiyordu. Yerliler ise bunu reddediyorlar. Bu uç noktadaki yamyamlık eğretilemesine katlanabilmek için belki de sınır bir noktada olmak, normal kültür bağlamından çıkmış olmak gerekmektedir. Herhalde bir seyyahın, sömürgecinin ya da maceraperestin durumu da buna herhangi birinin durumundan çok daha uygundur. Ancak rit sırasında etobur hayvanın etinin yenildiği durumları da biliyoruz. Tıpkı yamyamlığın bir eğretileme olmadığı durumların var olması gibi.

Demek ki her şey olasıdır. Bunun anlamı kuramsal açıdan olası uygulamaların sınırsız sayıda olduğudur. Ancak her zaman bir kural ya da zorlayıcı âdet vardır. Peki bu kurallara ilişkin bir kural var mıdır? Bu kuralı bulmaya çalışanlar olmuştur. Mary Douglas'ın klasikleşmiş yapıtı (*Purity and Danger*[5]) hayvanlara atfedilen kirliliğin çoğunlukla sınıflandırma düzeyinde olduğu konusuna dikkatleri çeker. Bunun amacı şu ya da bu türün kirli ve bir tabu konusu olarak görülmesinin, bir hayvan sınıflandırması içine, ama diğerlerinden ayrı, bir tek sınıflandırma içine dahil edilmesinin önüne geçmektir. Demek ki Mary Douglas'a göre ilk olarak belli bir kültürde (tabuları açıklanmak istenen kültürde) hayvan sınıflandırma ilkelerinin araştırılması gerekir. Bu kültürün şu ya da bu hayvanı şu ya da bu sınıfa sokmak için sahip olduğu ve kullandığı ögeler nelerdir? Böylece türler tanımlanmış olur ve çeşitli hayvan türleri de iyi-kötü bu tanımlama içine girer. Bu gözlemler, geleneksel bir sınıflandırmanın ara katmanlarına ilişkin bir tabu kuramına yol açar. Buna göre tabuların işlevi, bilincin (kültürel olarak belirlenen bilincin) şeyler olarak, yani birbirlerinden tamamen ayrı birlikler olarak gördüklerini ayıran ya da bunlar arasında bulunan doğal sürekliliğin parçalarını tanınmaz hale getirmektir (yani tiksinti ve yasak biçimi altında reddederek gözden uzaklaştırmak). Hayvanın tiksinti ya da tam aksine hayranlık nesnesi olabilmesi için, sınıflandırmanın kutsanmış düzenini görünüşüyle bozması gerekir.

Burada evrensel bir olgu görmek abartılı olur. Kimi kültürler zoolojik gruplandırmalara başka kültürlerden daha fazla önem verir.

5) Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra 1966. Mary Douglas'ın kuramının eleştirel devamı Dan Sperber tarafından oluşturulmuştur: "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme* 15 (1975), s. 5-33.

E. Leach'in[6] ve S. J. Tambiah'nın[7] incelemeleri aynı biçimde sık görülen, tam anlamıyla zoolojik değilse de toplumbilimsel olan bir başka sınıflandırma eğilimini ortaya koyuyor: Bu durumda hayvanlar bir merkeze (ego ya da kültür) göre uzaklık ya da yakınlık derecelerine göre sınıflandırılır; evcil hayvanlar ya da evdeki hayvanlar, yetiştirilen hayvanlar, vahşi hayvanlar. Ego karşısındaki yakınlık derecelerine göre sınıflandırılan hayvanlar dizisine başka diziler tekabül eder. Böylece benzerlik ilişkileri çoğunlukla üç farklılaştırma seviyesinde ortaya çıkar:

– Evlilik ve cinsel ilişkiler (evlenilebilirliği az ya da çok olan bireyler),
– Mekâna ilişkin kategoriler (örneğin: Ev, köy, ekilen tarla, orman, dağ, vb...),
– yenilebilme derecesi (her zaman yenilebilecek hayvanlar, bazan yenilebilen ve hiçbir zaman yenilemeyen hayvanlar).

Burada hayvan, toplumsal olguyu düşünebilmek için yararlı bir vasıta haline geliyor ve sınıflandırma sorunu da kültürün bütünsel tasavvuruna ilişkin sorunu ortaya çıkarıyor.[8]

* * *

Hayvan, av ekonomisine dayalı kültürlerin yarattığı geleneklerde çoğunlukla bir aracı olarak işe yarar. Bu açıdan şaman (insan topluluğunun marjinal temsilcisi olan şaman) ile Hayvanların Efendisi'ni (türün kutsanmış temsilcisini) birleştiren özel bağ konusunda söyleyecek çok şey vardır[9]. Burada hayvanın görünmeyen dünyaya

6) Edmund Leach, "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", Eric H. Lenneberg (der.), *New Directions in the Study of Language*, Massachusetts Institute of Technology Press, 1964, s. 23-63.

7) S. J. Tambiah, "Animals are Good to Think about and Good to Prohibit", *Ethnology*, 8/4 (1969), s. 423-459.

8) Bkz. Amerikan örneği, yarı incir, yarı üzüm, Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* içinde, Chicago, 1976, s. 170-179 (Food preference and Tabu in American Domestic Animals).

9) Weston La Barre bu ilişkiyi dinin temeli haline bile getirmiştir: *The Ghost Dance, The Origin of Religion*, New York, 1970, s. 161-196 (The First Gods). Hayvanların Efendisi konusunda bkz. Ivar Paulson, "The Animal Guardian: A critical and Synthetic Review", *History of Religions*, 3 (1964), s. 202-219. Avcı halkların dini konusunda, bkz. Uno Harva'nın klasikleşmiş yapıtı *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, 1959; Evelline Lot Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris 1953 ve Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968 (2. baskı).

girişi sağladığını söylemekle yetinelim. Bir Iglulik Eskimosunun ünlü deyişini kullanırsak, hayvan hem besin hem de ruhtur. Aklımıza gelen şu olabilir: Bu işlev, yani simge işlevi hayvana, onun evrildiği, çıkıp geldiği mekânın, büyük bölümü insan düşüncesinin dışında kalan mekânın itibarı yüzünden verilmiştir. Tanım itibariyle evcil olmayan hayvanlar başka yerlerden gelirler. Av avcıyı, çok sayıda mitte söylendiği gibi, kadastrolanmış toprakların sınırlarına, hâkimiyet altına alınamayan mekânın dışına, ruhlar ve tanrılar tarafına doğru sürükleyebilir. Ancak hayvanın itibarı sadece mekânın uzağında kalmasından ileri gelmez. Hayvan avla ilgili geleneklerde mutlak yabancı olarak temsil edilmemiştir. Tam aksine kimi kez şaşırtıcı ilişkiler açıklanmıştır: İnsan ile hayvanın kökensel bir aynılığından (ya da farksızlığından) söz eden mitler çoktur; hayvanın insandan geldiğini (ama tam aksi değil) öne süren mitler de çoktur; hayvanın kendi dünyasında son derece uygar bir yaşam sürdüğünden, köylere, evlere, dile, vb. sahip olduğundan söz eden hikâyeler de çoktur[10].

Böylece hayvanın çıktığı yer bir yansıtma mekânı olarak görülür. İnsana özgü durumların (ya da ilişkilerin) temsil edilmesi, aktarılması, sahneye konulması için uygun bir mekân. Bu açıdan hayvan ile, ister mit, ister masal olsun, anlatı arasında temel ve çok eski bir ilişki vardır.

Bununla birlikte şunu belirtmek gerekiyor: Bu konuda avla ilgili geleneklerin bize öğrettiği şey, hayvanlar dünyasını çok açık biçimde insanlar dünyasına yakın gören yetiştiricilerde bulduğumuz şeye çok uzak değildir. Hatta bu dünya, kimi kez insan topluğuna koşut, insan topluluğu modeline göre düzenlenmiş bir dünya oluşturur. E. Evans-Pritchard'ın Nuerlerde incelediği örnek, belki de en uç örnektir[11]. Geçimlerini özellikle sığırlardan sağlayan bu Sudanlı hayvan yetiştiricisi toplulukta her toplumsal bireye (hatta onomastik seviyesinde) sürüdeki bir hayvan tekabül eder; sürünün her hayvanı aynı biçimde anımsanan bir soyağacına sahiptir. Evans-Pritchard hayvan dünyası ile toplumsal evren arasında bir ortak yaşamdan söz eder.

10) Güzel bir örnek, Geste d'Asdiwal'dadır: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, s. 181-182.

11) Edward Evans-Pritchard, *The Nuer: a description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People*, Oxford, 1940.

Nuerlerde bu denli sistematik bir ifade bulamayan bu tür bir olgu, yetiştirici uygarlıkların kesin çerçevesi dışında bile son derece yaygındır. Eski Yunan'da köylü ile tarım işlerinde kullanılan öküz arasındaki bağı anabiliriz (bu öküz *oikos*'un, yani aile ocağının bir üyesidir); ayrıca bu bağlamda hayvan konusunda açılan davaları, eski Yakın Doğu'da ve geçen yüzyıla değin bizim bölgelerimizde, hayvan suçlarıyla ilgili hukuku anımsamamız gerekiyor.

Hayvanlara ilişkin tasavvurlar alanında, ava dayalı, yani yetiştiricilikle uğraşan kültürler ile diğer kültürler arasındaki ideolojik devamlılıklar vardır. Böylece kimi tasavvurlar, kimi dinsel uygulamalar değişerek, ama tanınamayacak hale gelmeden, ekonomi sınırlarını aşar. Bunlar gözlemciye çoğunlukla çağdaş göründükleri ve kimi kez de coğrafi olarak birbirlerine yakın oldukları ölçüde karşılaştırılabilirler. Avcıların, hayvanı, mitlerinde insana yakın görebilmeleri, bu yakınlığın hayvan yetiştirenlerin evcil hayvanlara tanıdıkları yakınlığa çok benzemesi şaşırtıcıdır. Elbette bu yakınlık değişik terimlerle ifade edilir. Örnek olarak, bir yanda av hayvanlarının insanlar gibi yaşadığı köy ve ev tasavvurlarını, diğer yanda toplumsal modele göre düzenlenmiş gerçek sürüleri ima ediyorum. Yetiştiricilikle birlikte simge yer değiştirir: Hemen hemen her zaman evcil bir hayvan kurban edilir. Ancak vahşi hayvan da simgesel sahneden pek o kadar dışlanmış değildir ve av da, rit niteliğinin yalnızca bir kısmından yoksundur. Hatta kimi kez av, rit içinde kaybettiğini mit içinde yeniden kazanır. En azından eski Yunan örneği bunu akla getiriyor; burada ekonomi açısından hiçbir rolü olmayan av, mitolojideki izleklerden en büyüğü olarak karşımıza çıkar.

Kimi düşünürler hayvanın simgesel işlevini, onun insan gibi yaşayıp hareket etmesiyle, ayrıca insanda olmayan uçma, hız, güç, vb. yetilere sahip olmasıyla açıklamak istemişlerdir. Buradan insanın hayvanla benzeştirildiğini, ayrıca hayvana ilişkin simgesel kullanımın kökeninde de böyle bir benzeştirmenin yer aldığını kabul etmek için bir adım atmak yeter, bu adımı da G. Van der Leeuw kolayca atar: "Kendinizi iki Amerika'daki yerlilerin oluşturdukları anlatıların etkisine bırakırsanız, insanlarla hayvanlar arasında tam olarak hiçbir ayrımı gözetmeyen bir düşünce izlenimi edinmekten kurtulamazsınız"[12]. Van

12) G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1955, s. 71 (çev. J. Marty).

der Leeuw burada örnek olarak Lévy-Bruhl'e başvurmaktadır; Lévy-Bruhl'ün iddiasına göre Bororolar kendilerini kızıl papağanlar (ara) olarak gördüklerinde, bu öneri temel olarak bizimkinden ayrı, ilkel, ön-mantıksal bir düşünceye özgü yasaların, özellikle belirli bir "katılım" yasasının açıklayabileceği bir aynılık ilişkisini, tek taraflı bir ilişkiyi ifade eder. Kızıl papağanlarla ilgili bibliyografya fazladır, Mary Douglas bunları araştırmış ve şöyle söylemiştir: "Dindışı okuyucu, bu geniş ve karanlık edebiyat karşısında ya kaşifin raporunda küçük bir hatanın ya da kuramda büyük bir hatanın bulunduğundan kuşkulanacaktır."[13]

Aslında görünüşe göre başka simgesel evrenler (Radcliffe-Brown için Avustralya, Evans-Pritchard için Sudan, diğerleriyle birlikte Lévi-Strauss için Kuzey Amerika) konusundaki sağlam incelemelerden sonra, Bororoların kabul ettikleri şeyin, otantik oldukları ölçüde eğretilemeli olabileceğini ve hayvanın sınıflandırma amacıyla, yani totemci denilen toplumlarda çok yaygın olan bir tarzda kullanılmasından ileri geldiğini kabul etmemiz için A. R. Radcliffe-Brown'un (1951'deki) son konferanslarından birini[14], daha sonra Evans-Pritchard'ın Nuerlerin dinine ilişkin monografisini[15] ve nihayet Lévi-Strauss'un 1962 yılında yayımlanan iki kitabını[16] beklemek gerekmiştir. Böyle bir kullanım çok şematik biçimde kültürden kaynaklanan farklılıkları doğadan kaynaklanan farklılıklara bağlamak ve toplumsala ilişkin bir söylem ile doğal türlere ilişkin bir söylem arasındaki benzerlik ilişkisini ortaya koymaktan ibarettir. Örneğin: Belli bir toplumda geçerli olan zoolojik tasavvurlar seviyesinde x türündeki kuşlar ("kartal" diye adlandırılan kuşlar) y türündeki kuşlara ("karga" diye adlandırılan kuşlar) göre ne iseler, x kavminin bireyleri ("kartal" olarak adlandırılan bireyler), y kavminin bireylerine ("karga" diye adlandırılan bireyler) göre odurlar. Bu tür eğretilemeleri anlayabilmek için örneğin hem (en azından) toplumsal sınıflandırmaları idare eden yasalar bütününü, hem de adı

13) Mary Douglas, Edward Evans-Pritchard, New York, 1980, s. 9.

14) A. R. Radcliffe-Brown, "The Comparative Methode in Social Anthropology, Method in Social Anthropology", *Selected Essays by A.R. Radcliffe-Brown*, M.N. Srinivas (der.), Chicago, 1958, s. 108-129.

15) E. Evans-Pritchard, *Nuer religion*, Oxford, 1956.

16) *La pensée sauvage*, Paris, 1962 (Türkçesi: *Yaban Düşünce*, YKY, 1995); *Le totémisme aujourd'hui*, Paris,1962.

geçen toplumda totem adı altında ortaya çıkan çeşitli türler yoluyla aktarılan geleneklerin tamamı gibi, artık kültürel bağlam demek zorunda olduğumuz şeye başvurmak gerekmektedir. Bu iki seviye (her ikisi de kültürden kaynaklanır) arasındaki ilgi soyut bir ilgi değildir. Herhangi bir komşuluk ilişkisinden de kaynaklanmaz. Bu ilişki, her iki seviyede de işleyen yapılar arasında kurulan, eğretilemeye dayalı bir ilişkidir. Bu ilişkiyi keşfetmek için Lévi-Stauss'un formülüne göre dış benzerlikten iç benzerliğe geçmek gerekir. Aynı anda totem dini, ilkel din sistemi olarak kaybolur, besinle ilgili (ya da başka şeylerle ilgili) tabular arasındaki ilişkileri, ata figürünü, dışardan evlenme ve ortak kurban töreni konusundaki eski tartışmayı da yanında götürür. Lévi-Strauss'a göre geriye "çok sayıda olasılığı barındıran kavramsal bir araç" kalır. Hayvan, hayvan olarak geriye çekilir; bir düşünme biçimi, sunduğu birçok birleşme olasılığı sayesinde itibar kazanan, kavramsal bir araca dönüşür. Lévi-Strauss bir Osage yerlisinin sözünü aktarır: "Efsanelerin söylediği gibi atalarımızın gerçekten dört ayaklı olduklarına, kuş vb. olduklarına inanmıyoruz. Bunlar sadece çok daha yüksek bir şeylerin *wa-wi'-ku-ska-ye*'sidir"[17]. Böylece antropolog, Osage totem sistemi konusundaki incelemesini şöyle bitirir: "Tam olarak söylemek gerekirse Osagelerin andıkları şey asla kartal değildir. Zira koşullara ve anlara göre değişik türden kartallar söz konusudur: Kraliyet kartalı..., benekli kartal..., kel kartal...; değişik renkleri vardır: Kırmızı, beyaz, benekli, vb...; nihayet yaşamlarında değişik aşamalar vardır: Gençlik, yetişkinlik, yaşlılık vb. Bir hayvanın kendisiyle değil de onun vasıtasıyla oluşturulan gerçek bir sistem olan bu üç boyutlu matris, düşünce konusunu oluşturur ve kavramsal aracı sağlar"[18]. Burada Kartezyen düşüncedeki hayvanın, aklın dünyayı ve toplumsal olguyu biçimlendirmek için kullandığı mantıksal bir makineye dönüşmesini görür gibi oluyoruz. Bu açıdan hayvan, doğadan "alınan" herhangi bir başka gerçeklikle aynı düzleme yerleştirilmiş olmaktadır. Gerçekten de bir bitki, tıpkı bir hayvan türü gibi totem olarak görülebilir. Bununla birlikte, girişte zikrettiğimiz G. Bataille'ın metnini anımsayarak, hayvanın asla tam olarak bir şeye indirgenemeyeceğini eklememiz gerekiyor;

17) Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 196. not.
18) A.g.y., 196. not.

ayrıca insan aklının hayvanla oluşturmak istediği simgesel kullanım, her zaman masumane bir kullanım değildir[19]. Totem örneğine dönersek, görürüz ki bu kullanım tamamen kültürel olan farklılıkların doğal bir temele dayandığını kabul etmemize yol açar: "Kartallar" karşısında "kargalar" ne iseler y kavminin insanlarının da x kavminin insanları karşısında aynı şey olduklarını kabul ettiğimizde, bunun ardında, bunların birbirlerinden farklı oldukları ve toplumsal sistemdeki (ve kimi kez de belki hiyerarşik) durumlarının temelinin de doğada olduğu kuşkusu yatar. Bu türden düşünme tarzları bir gerçek etkisi üzerine kuruludur. Eğer hayvan, tıpkı mitlerin ve ritlerin sık sık söylediği gibi, yaban düşüncenin ona yüklemeye çalıştığı mantıksal araç rolüne indirgenmek şöyle dursun, dışardan gelmemiş olsaydı, böyle bir şey mümkün olamazdı.

19) Bkz. Léon Poliakov (der.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye 1975

II

Mit ve Tarih

Mitin Belleği ile Tarihin Unutkanlığı

Karşılaştırmacı olan, yani meslektaşlarının alanına doğru genişlettiği bir alanın uzmanı olan her din tarihçisi kendi alanında ya da bu alanın civarında, açık işlevi mitin anlattığı bir hareketi ya da bir kuruluş eylemini anmak, anımsamak ve yine çoğunlukla tekrarlamak olan ritlere birçok kez rastlamış olduğunu anımsayacaktır. Bütün bir kuşağı etkilemiş olan Mircea Eliade'nin çalışmaları ve özellikle *Ebedi Dönüş* konusundaki kitabı, böyle bir sorun karşısında duyarlı olmamızı sağlamıştır. Bu düşünürdeki "arketip" ve "tekrar" kavramları, rite bir belleğin güncelleştirilmesi görevini yükleyen bir anlayışın temelini oluşturur. Gerçekten de Eliade'nin metinlerine göre rit vesilesiyle aktarılan bilgiler, insan belleğinin normal olarak ulaşabileceğinden daha eski bir zamana uzanmaktadır: Bu zaman, henüz insanların olmadığı bir dönemde şeylerin kökenine ilişkin olan zamandır ya da daha basit olarak insanın dünyadaki statüsünü henüz elde etmediği ama sadece varolmaya başladığı, başka bir deyişle şimdiki kültürel tanımlamasına başladığı zamandır. Sürekli olarak

uzmanlaşan edebiyatın ona sunduğu bir yığın büyük örnekle meşgul olan dinler tarihçisinin belleği bu örneklerden en az birinden söz etme isteğine kapılır, niyeti ise girişimini örneklendirmek ve ikinci olarak da tıpkı tarihsel ve kültürel bir alana yönelmiş her uzmanın günlük çalışması sırasında karşılaşabileceği gibi, alanıyla ilgili çetin bir vakayla boğuşmaktır. Girişimi biraz kaba saba bir tarzda örneklendirmek için, grafik sanata ve Orta Avustralya kavimlerinin rit yollarına ilişkin örnek seçilmiştir[1].

Bu konuyu gözleyip inceleyen yazarlara, yani Eliade'nin başvurduğu yazarlara bakılırsa, Avustralya'daki uygulama şu doktrine dayanır: Hem doğaüstü varlıklar hem de kavimlerin totem ataları olan ülkenin ilk sakinleri, normal zaman ölçülerine girmeyen bir çağda, kimi kez "düş" sözcüğüyle adlandırılan ve aynı zamanda "anlatıların" çağı olan bir çağda ortaya çıkmıştır. Canlıların belleğinin berisinde, gerçeğin ve uyanıkken edinilen deneyimlerin dışında yer alan mit kahramanları, ilk önce henüz iyice belirlenmemiş bir toprakta gezinip durmuşlardır; dünyayı bugünkü "aborijenlerin" tanıdığı biçime getirerek yolculuk yapmışlardır. Avustralyalılar, "düş"ün "gerçeklik" üzerindeki etkisini, yani zamanın öncesi'nin güncel yaşam üzerindeki etkisini açıklamak için görevlerini tamamlayıp dünyadan çekilen mitik ataların (yaratıcı yolculuklar yapıp yoruldukları ve bitkin düştükleri için) arkalarında görünebilen ve güvenilir kimi izler bıraktıklarını düşlemişlerdir: Bu izler de dindışı zaman ve mekâna ilişkin olan ve düş mekânı ile düş zamanını anlatan bellek eğitici işaretlerdir. Köklerin zamanıyla (yani anlatı, masal) ile bunu canlandıran varlıkların gücü yok olmak bir yana hâlâ yaşamakta ve ataların yer değiştirirken bıraktıkları ayak izlerinden, kabartmalardan ya da toprak kaymalarından, toprakta bıraktıkları taşlardan, düz kayalardan ve resimle süslenmiş diğer rit araçlarından (dinsel ritlerde kullanılan ünlü *tjurungas*'lar) oluşan etkili simgeler vasıtasıyla işlemeye devam etmektedir. Burada insan belleğinin öncesine rastgele gönderme yapan ham işaretler söz konusu değildir; bu bellek işlemcileri, "düşe" ait ilkel zamanın güncel "uyanıklık durumu" üzerindeki etkisini kamçıladığı ölçüde bunları harekete de geçirir: Gerçekten de içlerinde

1) Mircea Eliade, *Les religions australiennes*, Paris, Payot, 1972; Nancy D. Munn, *Walbiri Iconography Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1973.

bir üretkenlik ve doğurganlık gücü barındırırlar. Öte yandan zorunlu etmenlerinden biri oldukları soyun sürdürülmesinde önemli bir rol oynarlar: İşte bu nedenle Walbiriler, bir kadın hamile kaldığında, belirli bir atanın gücünün kargı atarken o kadının içine girmiş olduğunu söylerler. Bellek işlemcisi görünmez izler bırakır. Atanın yeniden beden kazanması ve etkin güç anlamına gelen bu işlemci (Walbiriler buna *guruwari* derler: Bu terim hakkında bkz. Nancy D. Munn a.g.y., not 1) çocuğun ana rahmine düşmesi sırasında işe karışır, amacı ise kuşaklar boyunca kuruluş hatırasının, yani köklere ilişkin hatıranın sürekliliğini sağlamaktır. Ancak böyle bir olasılığın somutlaşması için rite ihtiyaç vardır. Böylece Arandalarda "doğum anında cisimleşen totem Ata, zaferlerle dolu önceki yaşamına ilişkin hiçbir şey anımsamaz. Ona göre önceki aylar uykuyla ve unutkanlıkla geçmiştir. Eğer erkek olursa yaşlılar onu bir gün irşâda erdirirler ve ona önceki yaşamında bizzat kendisinin kurduğu antik ritleri tanıtırlar" (Strehlow, alıntılayan Eliade, s. 68). Mircea Eliade'nin yarı yarıya Platoncu yapısına işaret ettiği böyle bir bellek yapılandırılması, bizim bellek eğitici işaretler ya da bellek işlemcileri olarak adlandırdığımız şeyin varlığına ve anlamına ilişkin bilinçlenmeyle çakışır. Özellikle ataların gezintileri sırasında bıraktıkları izlerle, ipuçlarıyla açıklanmış olan manzara gerçek bir "asırlık ve canlı soyağacı"na dönüşür (Strehlow, alıntılayan Eliade, s. 67). Uzun ve tekdüze rit yollarının biçimini alan rit de, ilk varlıkların güzergâhını tekrarlayarak dünyayı yeniden yaratır. Eliade'nin gösterdiğine göre, böylece irşâda erenler ilksel zamana ve ruhların yaratıcı güçlerine katılırlar; bunların üzerinde hâkimiyet kurarlar: "... Tamamen Avustralyalılara özgü görünen şey, ülkeleri (ya da başka deyişle mistik coğrafyaları), bu ülkenin mitik tarihi (yani Ataların işleri) ile ülkenin canlı, yani verimli tutulması konusunda insana bırakılmış sorumluluk arasındaki bağdır"

Bellek eğitici sisteme dönüşen gerçek mekânın yanında, ataların yolculukları sayesinde kadastrolanıp çizilmiş zihinsel bir mekân yer alır. Bu zihinsel mekân her ne kadar doğal algılamanın berisinde yer alsa da, bir yandan gücünün etkisi sayesinde insan kuşaklarının devamlılığını sağlarken bir yandan da toprakların kavimler arasında pay edilmesine meşruiyet kazandırır. Gerçek evrende bulunan "bellek eğitici izlerin" sorgulamaya açtığı ama aynı ölçüde teminat altına aldığı böyle bir sistemde bellek, kendisini şaşmaz olarak kabul eden

bir geleneğin, yani irşâd çerçevesinde aktarılan anlatı bütününün belleğine dönüşür.

Mit ile ritin ilişkileri konusundaki eski tartışmayı canlandırmak istemesem de şunu belirtmeliyim ki böyle bir ilişki türü, çok büyük örnekler olsa da itibarını pek o kadar yitirmemiştir. Mit rite sorun yaratmayan, açık bir temel teşkil etmek bir yana, çoğunlukla onun yanında, tereddütlü bir yorum gibi yer alıyor gibidir. Bu durumda rit, bozulmuş bir belleğin dayanağı olarak işe yarar. İcra edenlerin ahir zamana ait ve değişmez saydıkları rit jestlerini açıklığa kavuşturmak, soruşturmaya dayalı bir söylem, yani çoğul ve kimi kez de çelişkili bir söylem gerektiriyor; bugün bu söylemde, belleği silinen bir kökene başvurma konusundaki kaygı hissediliyor.

Roma dönemine ait bir örneği, Argeler örneğini alalım. *Argei* ya da *Argaei* (kökeni bilinmeyen bir sözcük, ama Augustus zamanı Romalıları bu sözcüğü "Argienleri", "Argosluları" ifade eden bir sözcük olarak anlıyorlardı) hasırdan yapılma kuklalardır; bunlar 24 ilâ 27 adet insan biçimli puttur; tam olarak söylemek gerekirse adını işgalcilerden, yani Argea'dan alan ve Roma kentinin çeşitli yerlerinde bulunan aynı sayıdaki çok eski küçük tapınaklara, *sacraria*'lara konulmuşlardır. *Urbs*'ların eski bir yerleşim düzeninden kalma olan bu tapınaklar tören takvimine göre yılda iki kez yapılan ritüel geçit töreninin güzergâhını belirler: Roma'da 16 ile 17 Mart arasında erkek cübbesi verilen ve böylece yurttaşlık konumuna ulaşan gençlerin bayramı yapılırken, *argei* adı verilen hasır kuklalar bu tapınaklara bırakılıyordu; 14 ya da 15 Mayısta (hayaletler için evde yapılan Lemuria şölenlerinin ertesi günü) törensi ve çok resmi bir alay (Pontif ile diğer üst düzey din adamlarının eşliğindeki Vesta rahibelerinden oluşan bir alay) bir *sacrarium*'dan bir başka *sacrarium*'a gidip bu putları alır ve bunları Roma'nın en eski köprüsü olan Pons Sublicius'un üstünden Tiber nehrine atarlardı. Bu rit Plutarkhos'un görüşüne göre kenti temizlemenin en etkili yoluydu.

Alim Varro, *Latin dili üzerine* adlı yapıtının beşinci kitabının 45. bölümünden 54. bölümüne kadar Pontiflerin (riti yapan kişilerin) sahip oldukları, tapınakların yerini belirleyen litürjik metinlere başvurur: Tapınaklar, dört bölgeye ayrılmış bir kentte (bu, sadece Varro'nun çağındaki sistemin silinmiş bir anısıdır) altışarlı gruplar halinde yerleştirilmiştir. Romalı tarihçinin, okuyucuları için tasvir etme

zahmetine katlandığı bu dört bölge ona göre Herakles-Hercules'in arkadaşları olan Argoslular tarafından kurulmuştu, bunlar daha sonra (Romulus ile birlikte) Roma'ya dönüşecek siteye yerleşmişlerdi. Henüz kentleşmemiş olan bu yerin ilk sakinleri, işgal ettikleri ve görünüşe göre dağınık mezralar olan bölgelerde bulunan bu tapınaklara, kendi adlarını, yani *Argea* adını vermişlerdir. Bu konuda gelenek kesin değildir: Ovidius Varro'nunkine yakın bir varsayımdan yanadır, öte yandan Titus-Livius (I, 21) Argea'ların (bunlara *Argei* der) Numa yönetimi sırasında, yani Roma'nın kuruluşundan sonra, ancak Roma'nın dörde bölünmesinden önce, (bu işi Etrüsk kralı Servius Tullius'un yaptığını söyler) kurulmuş olduklarını doğrular (I, 43); demek ki Argea'nın, ya da burayı işgal edenlerin *Argei*'nin etimolojisinin kimi kez Argoslulara başvurulmadan yapılmasında şaşılacak bir şey yoktur (örneğin *Festus*'da s. 452 Lindsay). Kesin olan bir şey varsa o da Argelerin geçidi sayesinde canlanan bir anıdır, bu da ritin tanımlanmaya başlandığı bir çağda (Cumhuriyet'in sonu) Roma'ya ait mekânı belirleyen *curia*ların dağılımından önce ve bundan farklı bir kent düzenlenmesine ilişkin anıdır. Varro zamanındaki 24 (ya da 27) tapınak kent topografyası içine beceriksizce yerleştirilmiştir, bu ise bunların daha önceki bir sisteme, yani görünüşe göre Roma'nın Galyalılarca yıkılmasından önceki (İÖ 390) bir çağa kadar uzanan bir sisteme ait olduklarını açıkça ortaya koyar. Gerçekten de bu tapınakların genel olarak açık alanlara değil de onları bir anlamda kapatmış olan binalar arasına yerleştirilmiş olduğu görülüyor. Böylece Varro'nun sözünü ettiği Pontiflerle ilgili belgeyi okuyup birkaç örnekle yetinirsek, ilk bölgenin dördüncü tapınağı "bir kulübe" (*in tabernola*) içinde kurulmuştur; ikinci bölgenin ilk tapınağı "duvar sırasında, sokağın sol tarafında" kurulmuştur; üçüncüsü "sokağın sağ yanında çanak çömlek atölyelerinin ortasında" kurulmuştur; altıncısı "Juno Luciina tapınağının yanında, rit levazımatçısının her zamanki konutunda"dır; son olarak belge, altıncının (bu istisnai bir durumdur) ayrı bir yapıdan (*aedificium solum est*) ibaret olduğunu belirtiyor. Demek ki rit yoluyla anıyı canlandıran bu 24 *sacraria*, anı mekânları olarak işlemektedir. Eski zamanların mekânına gönderme yapmaktadır.

Peki buraya bırakılan ve daha sonra da kenti temizlemek niyetiyle Tiber nehrinin sularına atılan hasır kuklalar neyi temsil etmektedir?

Tapınakların mekânsal konumları sorusuna eklenen bu soru da eski, çelişkili ve kesitli bir belleği gerektiriyor. Kaynaklarımızın sentezini yaparsak Romalıların bu soruya en azından üç ayrı biçimde yanıt verdikleri görülür:

1) Hasır kuklalar Herakles'in arkadaşları olan Argosluları temsil ederler, bunlar kentin kuruluşundan birkaç yüzyıl önce geleceğin Roma sitesinde ölmüşlerdir. Bu Yunanlılar, öldükten sonra ülkelerine götürülmeleri vasiyetinde bulunmuşlardı; cesetleri Tiber nehrine atılacaktı (Tiber onları denize, deniz de Yunanistan'a götürsün diye), ama Ovidius'a göre bu sırada bir tanrı olan nehir, ölüyle temas edip kirlenmek istememiştir; bu yüzden cesetlerin yerini (bu cesetler Roma sitesinde kalmıştır) hasır kuklalar alır (ve bunlar atıldı). Böylelikle birilerinin yerine geçen bu kuklalar (*Argei* yani "Argoslular") bir rite konu olmuştur ve bunun amacı da Romalılara kentlerinin işgali altındaki eski Roma sakinlerinin anısını hatırlatmak, bu arada kenti bu baş belası cesetlerden kurtarmaktır.

2) Argeiler, Roma'nın kuruluşundan önce buradaki en eski halkın Saturnus için kurban ettiği insanların (bunlar Yunanlılardır, gerçekten de onlara "Argoslular" denir) yerine geçmişlerdir. Buradan geçen Herakles bu korkunç kurban törenlerine son vermiş ve hasır kuklaları suya atma törenini resmileştirmiştir. Böylece rit Kent'in kuruluşundan daha eski bir uygarlık durumunu, insanlar ile tanrılar arasında dengeli ve siyasal açıdan sürekli olabilecek bir ilişkinin kurulmasından önceki bir durumu korumaktadır (bu ise Roma geleneğine göre Numa'nın işidir, Herakles de burada onun Yunanlı bir lidere dönüşmüş yansımasıdır). Kurban törenine ilişkin olmayan ama daha yumuşak bir versiyona tanıklık eden Plutarkhos (*Roma Soruları* 32 = Moralia 272 B-C) Roma sitesine Evandros ile yerleşmiş olan Arkadialıların, bu unutulmaz düşmanların imgelerini Tiber nehrine atarak Argoslulara (Peloponnessos'ta komşu olmuşlardı) duydukları kini sürdürdüklerini ima ediyor.

3) Hasır kuklalarla yapılan rit, bir zamanlar açlık sorununu çözmek için Tiber'e atılan yaşlıların yazgısını anımsatmaktadır: "Kimileri Galyalıların işgal ettiği Kent'in kurtuluşundan sonra, altmış yaşını geçmiş insanların yiyecek kıtlığından dolayı Tiber nehrine atıldıklarını nakleder; oğlunun merhameti sayesinde sağ kalan bir yaşlı, devlet görüşmelerinde, genç adam vasıtasıyla birçok kez yararlı bilgiler

aktarmıştır; gerçek ortaya çıkınca genç adamı affettiler ve altmışlık yaşlıların da hayatlarını bağışladılar. Genç adamın yaşlıyı içine koyduğu ve bir kenara yerleştirdiği (*arcuerit*, *arceo*'dan) saklama gereçleri, tapılmaya layık görülmüş ve bunlara *Arcaea* (= *Argea*, *Argea*) adı verilmiştir (*Festus*, a.y.). Bu yoruma başka bir Roma varsayımını eklemek gerekir, bu varsayım (tıpkı yorum gibi) yaş haddini aşmış kabul edilen yaşlılar için kullanılan *sexagenarios de ponte* ("yaş altmışsa köprüden aşağı atın gitsin!") deyimine bağlıdır. Ovidius bu deyimin anlamını şöyle açıklar: Eskiden seçimler sırasında gençler, "seçme hakkından sadece kendileri yararlansın diye" (*Festus*, V, 633) seçim sandığının önündeki dar geçite yaşlıları sokmak istemezlermiş.

Karmakarışık tarihsel bildiri kesinleşmiş rit koduna ters düşse de bildiri keyfi değildir. Gerçekten de riti konu alan üç anlatıdan her biri (tıpkı bunların versiyonları gibi) çok eski kabul edilen ve bir bakıma bir zamanlar sitenin dengesini tehdit etmiş olduğu düşünülen bir olaya gönderme yapar. Argoslu ölülerin anısı her ne kadar kahramanlıklarla dolu bir tarihöncesini ifade etse de en az bunun kadar tehdit oluşturur: Roma mekânında kirliliği ve bunlardan arta kalan hayaletleri bertaraf etmek gerekir. Bu bağlamda hasır kuklaların suya atıldığı ritin, dini bayramlar takviminde hayaletlerin (hortlakların) avlandığı törenlerden hemen sonra yer aldığı gözlenecektir. İnsanların kurban edilmesine ilişkin anıda, tanrıların istekleri ile sitenin ödevleri[2] arasındaki doğru dengeyi ilgilendiren bir sıkıntı bulunur. Son olarak Tiber'e atılan yaşlılar efsanesi, sitenin eskilerin bilgeliğine duyduğu gereksinimi asla unutmamasını amaçlar; unutmayalım ki 24 (ya da 27) adet *sacraria*'ya kuklaların konuluşu, Roma'nın genç kuşak yurttaşlarına erkek cübbesini taşıma hakkının verildiği güne rastlar.

İlk bakışta ne kadar farklı görünürlerse görünsünler, Romalılara ait bu üç yorum, bizzat uygarlık dengesinin koşullarına ilişkin korkulara bağlanır: Eski ölülerin belleğine içkin bir sıkıntıdır bu; dinin ilkel ve şiddete dayalı bir durumundan duyulan korkunun anısıdır; politikanın tam anlamıyla gençlerin eline geçebileceği korkusudur. Plutarkhos'un Roma'da "en büyük temizlik" (*tòn mégiston tôn katharmôn*, *Roma*

2) John Scheid, "Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome", *Archives de Sciences sociale des religions*, 59, 1985, s. 41-53.

Soruları 86 = Moralia 285 A) olarak görüldüğünü belirttiği bir riti açıklamak söz konusu olduğunda, birbiri ardına ölülerle, tanrılarla olan bağ ve toplum sözleşmesi işin içine girer. Demek ki ritin şart koştuğu tarihsel bilinç pekâlâ mit tarzında yapılanmıştır.

Argeler riti sayısız modern yoruma konu olmuştur, bunların her biri bir diğerinden daha varsayımsaldır. Bunların hepsi, Roma söylemini ve buradaki ikilemleri değerden düşmüş sayıp reddetmeyi ilke edinmişlerdir ki bana göre tartışılır bir konudur bu. Antik tefsirlere yeni spekülasyonlar eklemek istemiyor ve Roma belleğinin içeriği sorununu (ve ifade biçimleri sorununu) bir yana bırakmak istiyorsak, bu belleğin aktarılması konusuna eğilmemiz gerekir. Bu durumda Pontiflerin *sacraria*'ya ilişkin arşivleri, geçit güzergâhı (tapınakların yerleşimi) ve muhtemelen korteji oluşturan kişiler (Vesta rahibeleri, Pontifler, Praetorlar) ve ayrıca yapılacak işler (kurbanlar, Argelerin suya atılması) konularında son derece ayrıntılı olmalarına karşın ritin anlamı ya da kökeni konusunda elbette hiçbir şey belirtmezler. Bu nedenle her Romalı, sözlü geleneğe ait olan ve aynı zamanda kendi düşüncelerini de katarak serbestçe ulaşabileceği geleneğin belleğine, yani kolektif belleğe başvurur: Böylece kolektif belleğin dağarcığına ait olan *sexagenarios de ponte* atasözü, tıpkı geleneksel olarak hasır kuklaları ifade eden *argei* terimi gibi yeniden anlamlandırılması gereken bir öge olarak görülür.

Argeler örneği ile yukarıda sözünü ettiğimiz Avustralya örneği zıtlaşır. Roma'da mitin belleği ritin değişmez hareketlerine mutlu ve uslu biçimde eşlik eden bir öge değildir. Roma belleği bunun ortaya çıkardığı sorulara yanıt olarak tarih görünümüne sahip birçok gelenek anmaktadır. Ancak bu bellek tarihin dilini kullandığında ve hatta bozulur gibi olduğunda bile göründüğünden daha kurnazdır; bize serbestçe anlattığı ilginç hikâyeler aslında tutarlıdır ve bu tutarlılığı tam olarak bir gerçeklik üzerine oturtur: Vesta rahibelerinin ve Pontiflerin düzenli olarak gittikleri küçük tapınaklar pekâlâ vardır: Bunlar hiç kuşkusuz çok eski bir geçmişin kalıntılarıdır ve rit, muammalı hasır kuklaları Tiber'in sularına bırakarak andığı zaman bile, bu geçmişi unutmak ister gibidir.

Mitlerin sağda solda dolaştığını, bunları oluşturan anlatısal ögelerin yolculuklara çıktığını, yayıldığını biliyoruz. Lévi-Strauss'un deyimiyle mitler dünyasının yuvarlak olduğunu da. Böylece mitler sanki

istemeden başka yerlerde ve başka zamanlarda ortaya çıkmış bildiri kesitlerini aktarırlar; son derece tutucu, inatçı biçimsel yapısı yeniden anlamlandırılan, yeni bağlamlara göre kullanılan ögeleri aktarırlar. Her mit anlatımının arkasında kaybolmuş önceki anlamların gölgesi vardır; kaybolmuş bir müziğin seslerini yineleyen, anlaşılmayan armonilerin karmaşık ufku vardır. Bir mit dinleyicisinin hiçbir şekilde bunun bilincinde olmadığını düşünmek hatadır.

Eliade'nin okuduğu Avustralyalılar, düş zamanına ilişkin doktrinleri sayesinde belleğin bu patlayışını mit ile ritin zorlayıcı birliği içine dahil edebilmişlerdir. Tarihin tarafını tutan Romalılar, karanlıktan paylarına düşeni jestler ve duaların sessiz belleğine vakfetmişlerdir.

Tarihte Mit: Roma Taslağı

John Scheid ile François Hartog'a

Antik sitelerin dinsel yaşamları içinde mitin konumu hakkındaki modern düşünceleri ele almak amacıyla Roma dönemine ilişkin alana baktığımızda ağır bir mirasla karşılaşırız[1]. Öncelikle Georg Wissowa'nın mirası vardır: *Religion und Kultus Römer* adlı yapıtında (2. baskı, Münih, 1912) gelenek temizliğine girişir, bu temizlik "gerçekten Roma dönemine" ait olmayan her şeyi ayıklayıp İtalya, Etrüsk ve Yunan kökenli katkıları bir yana ayırmaktan oluşur; bu köktenci ayıklamanın sonucunda, mit ile Romalıların dinsel zihniyetleri arasındaki doğal bir uyuşmazlıktan kaynaklanabilecek, basit bir yokluk tespit edilir; devleti, tarihi ve hukuku icat eden bu kişilerin içten içe mitik işlevlere yabancı oldukları düşünülmektedir. Fazlasıyla

1) Bu mirasla ilgili esas ayrıntılar Enrica Montanari tarafından sunulmuştur, *Identita culturale e conflitti religiosi nella Roma Repubblicana*, Roma 1988 (s. 17-60: "Percorsi della demitizzazione romana"). Ayrıca Fritz Graf'ın yönetimindeki çalışmalar bütününe başvurulabilir: *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stutgart ve Leipzig, Teubner, 1993 (*Colloquium Rauricum*, Band 3).

indirgeyici[2] bu okumaya tepki olarak Frankfurt ekolü denen ekol (Walter F. Otto'nun çevresindeki ekol), otuzlu yıllardan itibaren özellikle kayda değer iki bayrağın, Franz Altheim ile Carl Koch'un bayrakları altında ayağa kalkacaktır. Altheim, 1930 yılındaki *Griechische Götter im alten Rom* (RGVV 22, 1) adlı yapıtında, Helen kökenli anlatıların Roma'yı bir uçtan diğer uca dolaştığını, üstelik bunun ikinci elden olmadığını göstermeye çalışır[3]. Carl Koch ise bir mitten arındırma (*Entmythologisierung*) davası olarak gördüğü şeyi ortaya çıkaracaktır, bu da Jupiter Optimus Maximus'u ihraç edilebilecek bir tanrı, doğduğu topraklardan koparılınca Kapitol'ün tepesinden emperyal bir geleceği düşünebilecek bir tanrı haline getirmeyi amaçlayan pontifikal bir çalışmanın sonucudur. Bununla birlikte Eski Roma (yerel) mitolojisi kalıntılar halinde var olmayı sürdürür. Koch'un en önemli yapıtı olan *Der römische Juppiter* 1937 tarihini taşır. Bu aynı zamanda Georges Dumézil'in Roma'da mitin tarihe dönüşmesine ilişkin ünlü kuramını ilk kez dile getirdiği ve Titus-Livius'un ilk kitaplarının yeniden okunmasını önerdiği yıldır[4].

Demek ki günümüz araştırmacılarının değerlendirmeleri gereken üçlü bir miras vardır: Eski ve özgün bir mitolojinin yokluğu, mitten arındırma ya da atalara ait bir Hint-Avrupa mitolojisinin tarihe dönüşmesi. İşte bir konuya ilişkin yanılgıyla, isteyerek unuttuğumuz ya da değişim geçirmiş bir konuyla karşılaştığımızda yapmamız gereken şey, bu çelişkili mirasa göre bir yol bulmayı denemektir. Elbette Roma'da mit sorun çıkarmaktadır.

Başka bir yazımda[5] Roma'daki mitleri araştıran kişinin karşılaştığı zorluğun, Halikarnassoslu Denys'den beri böyle bir araştırmanın "Yunan usulü" bir mit araştırması olmasından kaynaklandığını göstermeye

2) Söz konusu bakış Wissowa'nın özellikle *Di indigetes*'i tek "yerli" milli tanrıçalar olarak yorumlamasına ve kısa süre sonra şüpheleri üzerine çeken bir etimoloji adına, bunları, cüretkâr *indigitamenta* listelerine dahil etmesine yol açmıştı.

3) Yenilenen girişimler ve kanıtlarla birlikte genişletilmiş çalışmaların durumu ilgi çekicidir. Bkz. özellikle Filippo Coarelli, *Il Foro Baorio Roma*, Quasar, 1988. Gerçekten de Roma kapalı bir çanakta doğmamıştı.

4) "Uzun bir yolculuğun başında" üç işlevli yapının keşfi, 1938'den itibaren, Roma'nın Hindistan'la ilişkilendirildiği bir konferansa konu oluşturmuştur: "La préhistoire des flamines majeurs" (1938), *Idées romaines*'de yayınlanmıştır, Paris, Gallimard, 1969, s. 155-166.

5) "Quelques remarques sur la mythologie divine, à Rome, à propos de Denys d'Halicarnasse" (*Ant.rom.* II, 18-20) s. 175-187, Fritz Graf'ın yönettiği ortak yapıt bu yazıda, 1. notta belirtilmiştir.

çalıştım. Denys'in de açıkça söylemiş olduğu gibi Roma'da eksik olan şey tam da böyle bir anlatı sözcelemesinde Yunanlılara özgü koşullardır: Büyük tanrı şecerelerinden söz eden Panhelenik çerçeve[6], epik bağlam ya da tiyatro bağlamı ve acıları, tanrısal yası konu alan dinsel usûller gibi koşullar. Ancak bu, masal (*fable*) üretme yetisinin olmadığı anlamına gelmiyor kesinlikle. Tam aksine masalın Roma'da site geleneklerinin aktardığı ve tarihçi bildiğimiz kişilerin yazdığı anlatılara nasıl ve hangi koşullarda sindiğini incelemek gerekiyor. Zira masal anlatılara büyük ölçüde sinmiştir. Belirli, somut durumları, masallaştırma mekanizmalarını gözleyeceğimiz durumları incelemeliyiz; ihtiyaç duyduğumuz ve yavaş yavaş uygulanmaya başlanan şey de budur[7]. Gözlem alanı seviyesine ulaştığımızda "mit" ile "tarih" arasında haksız olarak nesneleştirdiğimiz kuramsal bir zıtlığın sürekliliğinin kaybolduğunu gözleriz. Dumézil'in derslerine göre azıcık yenilik içeren bir anlamda, mitin tarih üstüne "konmasından" ziyade (buna göre mit, tarihten önce olmalıdır) ikisinin kesiştiğini gözlüyoruz.

Sadece bir örneği alıp imalı biçimde sunarsak tarihsel çağın ortasında, İÖ 3. yüzyılın sonunda çıkarılmış *Magna Mater* kültüne bakabilirfz. Senato'nun davet ettiği ve Palatinus üstüne yerleştirilmiş olan bu tanrıça, maiyetindeki egzotik rahiplerle birlikte gelmiş ve bu tanrıçayı konu alan siyasal kült, *Gal* denilen rahiplerin (rezil sayılan ama hoşgörüyle karşılanan) uygulamalarından bir anda ayrılmıştır. Oysa bu uygulama, Attis'i konu alan mitik bir anlatıya başvurmayı gerektiriyordu. Bu anlatı Romalı bir yazarın kaleminden ancak Ovidius'la birlikte ortaya çıkacaktır[8]. Demek ki Roma Cumhuriyeti'nde egzotik mit reddedilir. Bununla birlikte bu tanrıçanın *Urbs*'a

6) Gregory Nagy haklı olarak bu çerçevenin önemi ve "panhelenik" ile "epikronik" arasındaki ilişkiler üstünde duruyor: Bkz. *The Best of the Achaeans*, Baltimore ve Londra, 1979, s. 116.

7) Bkz. J. Bremmer ve N.H. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, Londra, 1987; T.P. Wiseman, "Roman Legend and Oral Tradition" *Journal of Roman Studies* 79 (1989), 129-137; ve özellikle Fritz Graf (der.), *a.g.y.*, not 1; bu son yapıtta (s. 44-64) ve burada benim önerdiğim saldırı açısından Mary Beard'ın önemli katkısı göz önüne alınacaktır: "Looking (harder) for Roman myth: Dumézil, declamation and the problems of definition"; Roland Barthes'a başvuran yazar *declamatio* uygulamasını, "cultural myth-making" terimleri altında Romalı elitlerin retorik eğitiminin parçası olarak ele almayı öneriyor. Benim burada kehanetlerin siyasal olarak ele alınışı konusunda önereceğim çalışma da buna benziyor. Bu yüzden masalların oluştuğu bu tür yerlerin belirlenmesi sürdürmemiz gereken bir çalışmadır.

8) *Fastes*, 4, 223-244.

yerleştirilmesindeki kısmi masalsı nitelik kabul edilir. İÖ 101'e doğru Pessinontesli bir elçinin, bir Battakes'in Roma'yı ziyareti bir anlatıya[9] konu olur; H.S. Versnel de bu anlatının[10] Helen geleneğinde Tanrıların Anası'nın Atina'ya[11] getirilişine ilişkin olabileceğinden kuşkulanmıştır: Roma tarihinde yer alan Battakes efsanesi Metragyrtos efsanesinin tam anlamıyla değiştirilmiş biçimidir, Atina'daki inancın kökenini Metragyrtos efsanesini konu alan "passion" töreninin oluşturabileceği düşünülür. Mucizenin tarih içine buyur edilmesi, bizi Titus-Livius'un[12] Magna Mater inancının İÖ 205-204 yıllarında kabulünü anlattığı yazılarına daha yakından bakmaya iter. Zira Attis ile Frigya mitini gözardı etmek isteyen *Roma*, kısa süre içinde ilginç bir anlatı kesitine yer vermiştir; bu kesitte de yargısal sınamadan yüzünün akıyla çıkıp "iffetini" kanıtlayan ünlü Claudia Quinta'nın (kimilerine göre matron'dur kimilerine göreyse Vesta rahibesidir) eşliğinde genç Scipio Nasica, matron'lardan oluşan bir kortejin ortasında, *vir optimus* olarak yer alır[13].

Her şey 205 yılında Senato'da başlıyor. İkinci Kartaca savaşının sonundayız. Yurttaşların zihninde özel bir dinsel korkuya yol açan, yıl boyunca "gökten çok sık taş yağacak" yolundaki haberler konuşulmaktadır. Senato *decemvir*'lerin sır kitaplarına bakmasına karar verir. *Decemvir*'ler akrostiş halinde Yunanca bir kehanet (bir *carmen*) yazıp meclise gelirler; kehanette İtalya toprakları yabancı işgalcilerden kurtarılmak isteniyorsa İda Ana'nın bulunmasından söz edilir. Senato, rahiplerin aynı anlama gelen önceki başka kehanetlere (biri Delphos'tan gelmiştir, diğeri Scipio'yla ilgilidir) bağladıkları

9) Sicilyalı Diodoros 36, 13; Plutarkhos, Marius, 17.

10) H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus*, Leiden, Brill, 1990, s. 105, not 35. Versnel, Roma anlatısının Yunan geleneğinden önce olabileceğini düşündürüyor. G. Cerri'nin bu geleneğe ilişkin olarak verdiği tarihten de anlaşılacağı gibi, aslolan bunun tam aksidir: "La Madre Dei nell'*Elena* di Euripide", *Quaderni di Storia*, 18 (1983), s. 155-195.

11) Metragyrtos (Ana aşkına dilenip gezen rahip) ve Atina konusu için bkz. Ph. Borgeaud, "Comment lui trouver un nom?", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 45 (1992), s. 173-191.

12) Liv., 29, 10-14

13) Bu kesite, ayrıca matron ve Vesta rahibesinin rolüne ilişkin olarak John Scheid'e başvuruyoruz: "De Claudia Quinta à la Vestale Claudia. Modalités féminines de service public", *Ritratti di donne*, Bari, Laterza. Bu metnin elyazmasını bana gönderen ve bu çalışmaya başlamam için beni yüreklendirip yardım eden John Scheid'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Burada yayımlanan araştırma olsa olsa tedbirsiz ve genel bir taslaktır.

bu *carmen*'le heyecanlanır. Toplantıda *fata, omina, oracula, portenda* bütünlüğünün neye varacağı bulunmaya çalışılır. Aisklepios'un gelişini anımsarlar (cesaretlendirici bir işarettir bu, çünkü dışardan alınmış yabancı bir tanrı söz konusudur ve Roma bu tanrının geldiği site olan Epidauros ile önceden bir anlaşma yapmamıştır); Yunanlılar tarafında Kral Attalos'un tıpkı Romalılar gibi Makedonyalı Philippos'la savaşmış olduğu anımsanır (bu da Kral'ı muhtemel bir müttefik haline getirir). Attalos demek Bergama demektir. Bu ise Troya İda'sının gücüne en yakın güçtür (*Decemvir*'lerin *carmen*'inde *Mater*'in geldiği yerin burası olduğu söylenir). Böylece Bergama'ya üst mevkiden aristokrat bir elçi gönderilmesine karar verilir, elçi önce Delphos'a uğrayacak sonra da Attalos'un huzuruna çıkacaktır. Delphos'ta yeni bir kehanet ve yeni bir yorum vardır; tanrıçayı Roma'ya getirmek yetmez, ayrıca Roma'da onu karşılaması için bir *optimus vir* bulmanın derdine düşmek gerekmektedir. Bergama'ya ulaşan elçi Kral Attalos'tan (görünüşe göre yeni bir tartışmanın ardından) Pessinontes'den getirilmiş kutsal bir taş alır; oranın halkınca Tanrıların Ana'sı sayılan taştır bu. Neden Pessinonte? Bu sitenin adının Yunanlıların kulaklarında, düşen taş (*pipto*, aor. inf. *pesein*) sesi gibi çınlaması ve böylece başlangıçtaki *portenda*'ya gönderme yapması bir yana, bir Galat kuruluşu da söz konusu olabilir; oysa *decemvir*'lerin *carmen*'i yabancı işgalciden söz ederken hem Kartacalıları hem de Galyalıları ima ediyordu. Bununla birlikte tanrıçanın (taşın) Roma'ya ulaşması beklenirken büyükelçi, Valerius Falto'yu görevlendirir ve bu kişi ondan önce Roma'ya ulaşır. Gerçekten de *vir optimus* bulması için Senato'yu alarma geçirmek gerekmektedir. Yeni konuşmalar, *consultatio de matre Idaea accipienda*. Genç Publius Cornelius Scipio seçilir, bütün matronlarla birlikte Ostia'ya gidecektir. İdeal bir düşüncedir bu çünkü matronlar (John Schied'in deyimiyle "kaçınılmaz yabancılar"[14]), "Troyalı" Ana'nın temsil ettiği yabancı atalarını karşılarlar. Genç Scipio elçiyi getiren gemiden taşı dışarı taşımak ve bu taşı karadaki matron'lara teslim etmekle yükümlüdür; matron'lar da tanrıçayı bir kortej halinde elden ele Palatinus üstündeki Zafer sunağına kadar taşıyacak, tanrıça kendisi için bir tapınak yapılıncaya kadar

14) "D'indispensables étrangeres. Les rôles religieux des femmes à Rome", Pauline Schmitt Pantel (der.), *Histoire des femmes en Occident. 1. L'Antiquité* içinde, Paris, Plon, 1991, 405-447

burada kalacaktır. Titus-Livius'un söylediğine göre Claudia Quinta'yı konu alan anlatı da tam bu noktada ortaya çıkar: *Tam religiosa ministerio*'yı aşıp bir *dubia fama*'dan bir *dariorem pudicitiam*'a ulaşacaktır. Roma'da matronlar, toprağın (vatanın) sözcüleridir[15]. Onların namuslarından kuşku duyulması bizzat sitenin temellerini ilgilendiren bir soruna dönüşür, tıpkı bir Vesta rahibesinin namusundan kuşku duyulmasında olduğu gibi. Claudia Quinta'nın *dubia fama*'sı devleti kuran ikizlerin anasının, yani Rhea Silvia'nın namusundan duyulan kuşkuyu çağrıştırır (bu arada bu ananın adının Yunanca'da çoğunlukla Rheia'yla benzeştirilen Tanrıların Anası'nın adını anıştırdığını söyleyelim). Genç adam ise her tür kuşkudan uzaktır: *Vir optimus*'tur. Böylece karşılama senaryosu, kökleri konu alan Frigya mitindeki verinin tersi olarak işlemektedir, oysa Romalılar her ne kadar tanrıçayı kabul etseler de bu miti duymak bile istemezler: Bu mitte tanrısal Ana genç gözdesinin (Attis'in) ihanetinden deliye döner; Attis ona ihanet etmiş, uzaklaşıp bir ölümlüyle birleşmiştir. Bu dramın ardından Attis'e adanan kült, (hadım edilerek) tanrıçanın özel hizmetine geçen rahiplerin, yani Gal'lerin uyguladıkları kültü başlatır[16].

Böylece kehanetlerin uzun uzun yorumlanmasından sonra kabulün rit haline getirilmesi hem siyaseti hem de mitolojiyi ilgilendirmektedir: Roma'nın Troya kökenli olduğunu gösteren anıya bir de doğulu ittifakların (Roma-Yunan dünyasına açıldığında) yarattığı kaygı eklenmiştir; Kartacalılara ve Galyalılara karşı yapılan savaşların oluşturduğu sınavın sonunda, hem ata olma itibarını hem de farklı olma riskini taşıyan bir Ana Tanrıça'nın kabul edilmesi gibi bir hareket bunu gösterir. Mit (Frigya miti, ama Helenistik yazıyla yazılmış mit) Roma ritine (tersyüz edildikten sonra) aktarılmıştır; Roma riti ise sonunda yazıya emanet edilmiş bir tarih konusu oluşturmuştur[17].

Burada mit, tarihsel anlatının doğuşundan ayrılamaz. Bu iki bütünlüğü işbirliği içinde görüp de birbirlerinden ayrı olarak zıt kutuplara

15) Bkz. Titus-Livius'taki Coriolan bölümü, 2, 40.

16) Bkz. Ph. Borgeaud, "L'écriture d'Attis: le récit dans l'histoire", Claude Calame (der.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Cenevre, Labor et Fides, 1988, s. 87-104.

17) Burada yerli Ana'nın genç Scipio ve Claudia Quinta'nın oynadığı roller vasıtasıyla Roma'ya giriş hikâyesi, Tanrıların Ana'sının kutsal Pessinontes kentine girişine ilişkin hikâyenin değiştirilmiş biçimi olarak karşımıza çıkıyor (Bkz. Arnobios, V, 5-7). Frigya Ana'sı duvarları kafasıyla kaldırarak kente girer, bu ise mit (Frigya miti) açısından çok bilinen (Romalı) bir ikonografyayı, yani Kybele'nin kırtıklı başını gösteren ikonografyayı oluşturur.

koymak hiçbir işe yaramaz. Titus-Livius'dan ayrılıp Ovidius'a geldiğimizde, Claudia Quinta'yı konu alan *Festus*'un uzun gelişme bölümünde[18] tarihi bir yana bıraktığımız ve bu kez mite ulaştığımız hissine kapılabiliriz elbette. Ancak bunun nedeni, tam bu noktada mucizeleri abartmaktan öteye geçemeyen bir yazı tarzıdır[19]. Roma konusunda ise sorunun tamamını yeniden sormak zorunda kalıyoruz. Öncelikle kendi tutumumuzu, yani her ne pahasına olursa olsun mit ile tarihi birbirine zıt görmek isteyişimizin nereden ileri geldiğini sorgulamamız gerekiyor.

İsterseniz klasik ve hâlâ yaygın olan eski bir anlayıştan yola çıkalım; bu anlayış miti geleneksel anlatı olarak, yani hedefi ve sonuçları onu anlatan kişiyi aşan, içeriği de toplumsal uygulamalar ve kolektif âdetle bir otorite ilişkisi içinde bulunan bir anlatı olarak görür (Bkz. Malinowski, Eliade ve yine işlevselciliğin eleştirisi aracılığıyla Lévi-Strauss).

Bu klasik anlayışta mit, belli bir toplum tipinden kaynaklanır. Böylece örneğin Eliade Yunanistan'ı nereye koyacağını pek bilemez. Mit sözcüğü ve bunun içeriği Yunancadır. Ancak sözcüğü ve içeriğini borçlu olduğumuz Yunanlılar bireyi, aklı ve edebiyatı (diğer bir deyişle tarihi) icat etmişlerdir. Bunun sonucunda Eliade mit kavramını sorguladığı zaman en iyi gözlem alanının Yunan edebiyatı olmadığını düşünür. Ona göre yazı, gerçek bir geleneğe dönüşebilecek şey karşısında bir tür ihanettir. Sözlü anlatıma (ya da bir sözlü anlatım düşüne) ayrıcalık tanıyan Eliade, arkaik adını verdiği şeye doğru yönelmeyi seçer. Bu putlaşmış bir sözcüktür ama başka adlandırmalar altında da olsa şaşılacak ölçüde ortak bir hülyayı ifade eder: Yazısız halklar, tarihsiz ya da tarihe karşı olan devlet öncesi toplumlar, iyi vahşiler.

Benim klasik dediğim bu görüş içine gizlenmiş koyutu, Eliade ünlü bir formülle ifade eder: Köklere duyulan özlem. Tarihin öncesi vardır (*in illo tempore*) ve "bizler" varız. İkisi arasında belki de ayrılığı, yokluğu, kaybı belirten "Yunan mucizesi" vardır. Sanki tarih tanım

18) *Fastes*, 4, 291-330.

19) Titus Livius'ta haksız olarak kuşku duyulan matron'un aklandığı "kutsal rahiplik", Ovidius'ta mucizevi bir *ordalie* haline gelir: Claudia Quinta, Tiber nehrinde kuma saplanan içinde tanrıçanın bulunduğu gemiyi mucizevi biçimde üfleyerek Roma'nın kıyısına kadar getirir.

itibariyle mutsuzluklarla doludur. Aşkınlığın ve "atılmışlığın" hâkimiyeti olan tarih, anlam yokluğu, anlamdan yoksun olma durumu olarak işe karışacaktır. Burada doğal olarak, *Mythe de l'éternel retour*'un (*Ebebi Dönüş Miti*) "Tarihin Dehşeti" başlığını taşıyan 4. bölümüne başvurulmaktadır. Bu klasikleşmiş yapıtında Eliade, kendini bilen ve tarihin yaratıcısı olmak isteyen "tarihsel insan ile" (modern çağın ya da Hıristiyanlık çağının insanı ile), "tarih karşısında olumsuz bir tavır takınan" geleneksel uygarlıkların insanı arasında karşıtlık kurar. Geleneksel insan böyle bir reddediş yüzünden, kozmogoni tekrarı yoluyla, zamanın periyodik olarak yeniden yaratılmasına ilişkin ritler yoluyla tarihi periyodik biçimde yok etmeye ya da tarihsel olaylara tarihötesi bir anlam yüklemeye, böylelikle bunlara anlam kazandırmaya kalkışır.

Böyle görülen olgular arasında mit, tarihe karşı bir savunma olmaktadır. Mit, tarihsel bir kişiliği örnek bir kahramana ya da aşkın bir olayı bir mit kategorisine (arketipine) dönüştürme eğilimi gösterecektir.

Mit ile tarihin zıt oluşuna ilişkin Eliadeci anlayış ilginç biçimde bir Clastres'ın ya da bir Marcel Gauchet'nin anlayışıyla aynıdır. Bu görüşün kalbini iki tür kültür arasındaki zıtlık oluşturur: Arkaik kültür (artık ilkel kültür denilmiyor) *versus* modernlik, karşı tarih *versus* tarih.

Mitin tarihe karşı verdiği savaş, aslında pek de uzak olmayan bir çağın tamamınca paylaşılan bir bilgiden ileri gelir; Eliadeciliğe zıt olsa bile Lévi-Strauss'un yabancı olmadığı bir bilgidir bu. Lévi-Strauss'a göre mit, zamanı ve öncelikle bizzat anlatının zamansallığını yenmeye yarayan bir makina olarak tanımlanır[20]. Ama aynı zamanda kısaca tarih olarak da tanımlanır: Öğretisinin konu edindiği yazısı olmayan halklar, tarihleri olmayan halklardır. Yapısalcılığın revaçta olduğu yılları anımsayalım; ilk işaret *Annales E.S.C.*'nin "Tarih ve Yapı" konusuna ayrılmış bir sayısındaki makalelerinden birinde (26, no: 3 ve 4, 1971), verilecektir, makalenin başlığı "Ritin zamanı"dır. *L'Homme nu*'nün (*Çıplak insan*) yayımının arifesindeyiz: "...Sistemi içerden değil de dışardan gözleyebilecek seviyeye kadar

20) Bkz. *Anthropologie structurale I* içindeki "La structure des mythes" adlı bölüm, Paris, Plon, 1958, 227-225.

yükseldiğimizde tarihsel gözlemlerin tesiri kaybolur, aynı zamanda sistemin ilk ya da son olduğunu söyleyebileceğimiz durumlarını birbirinden ayırmamızı sağlayan ölçütler de yıkılır. İşte ancak böylelikle en nankör arayışın ödülü alınabilir: Bu ödül eskiden vaadedilmiş bu toprakların yerini hiç aramadan ve hiç ulaşamadan belirlemiş olmaktır; üçe katlanmış sabırsızlık burada dinecektir; beklenmesi gereken bir daha sonra'nın, kaçıp giden bir şimdi'nin yarattığı sabırsızlıktır bu; gelecek zamanı kendine doğru çeken, çoktan birbirine karışmış bir şimdiki zaman ile geçmiş zamanın yıkıntıları arasında onu parçalayıp dağıtan, yırtıcı bir eski zaman'ın yarattığı sabırsızlıktır" (s. 536-537).

Clastres'ın düşüncesine göre (burada Emmanuel Terray'nin "Une nouvelle anthropologie politique?" başlıklı makalesini izliyorum, *L'Homme*, 110, 1989, s. 5-28) iktidar karşısında iktidar yokluğu, bölünme karşısında bölünmez bütünlük, devlet karşısında devlet yokluğu, özgürlük karşısında kölelik ne ise vahşiler de uygarlar karşısında odur. Devlet öncesi toplumu idare eden yasa, insanüstü bir kökten gelir. "Toplumun temeli olan Yasa'nın doğduğu yer neresidir? Toplumdan önceki zamandır, mit zamanıdır, hem bir anlık hem de sonsuz derecede uzak bir zamandır, Ataların, kültürel kahramanların ve tanrıların mekânıdır. Toplum bölünmez bir bütünlük olarak orada kurulmuştur, ölçütlerin sistemi olarak Yasayı onlar yazdırmışlardır, dinin görevi de bu yasayı aktarmak ve ona sonsuza dek saygı gösterilmesini sağlamaktır. Ne demektir bu? Bunun anlamı toplumun temelini kendi dışında bulmuş olduğudur, kendi kendisini kurmamış olduğudur: İlkel toplumun kuruluşu insanların kararından değil tanrıların eylemlerinden kaynaklanır"[21]. Buradan (Emmanuel Terray'nin de belirttiği gibi) toplumun kullandığı tek özgürlük kendi varlığını dayatmaktır.

Devletin oluşması "trajik bir kaza"ya dönüşür ve hiçbir şekilde açıklanamaz. "Başlangıçtaki bir şanssızlıktır", ister istemez Eliade'nin "tarihin korkusu"ndaki gelişme bölümünde ortaya koyduğu şeyi anımsatan "akıldışı bir olaydır". *Le désenchantement du monde*[22]'da

21) Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, s. 151 (Türkçesi: *Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Ayrıntı Yayınları, 1992)

22) *Le desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Bkz. Emmanuel Terray ile Marcel Gauchet arasındaki tartışma, *Le genre humain*, 23 (Le religieux dans le politique) içinde, Paris, Seuil, 1991, s. 109-147.

Clastres'dan etkilenmiş olan Marcel Gauchet'nin vurgusu da aynıdır: Aynı zamanda tarihe geçiş olan devlete geçiş, mitin zararına ve "farkında olunmadan" gerçekleşir (s. 28).

Marshall Sahlins'in yazılarına baktığımızda vurgu kökten değişir[23]. Sahlins her toplumun kendine özgü bir anlamlar ağı geliştirdiğini kabul eder elbette; simgesel düzende bir sistemdir bu, temelinde "kültürel bir düzen" vardır. Olup biten olaylar (içerde ya da dışarda) bu kültürel düzenin kategorileri gereğince yorumlanır. Hatta bu yorum dışında (olduğu gibi kabul edilerek) kalan olayın olmadığını söyleyebiliriz.

Ancak bunun tam aksi de gerçektir. Bir olayın kendine özgü varlık nedenleri vardır ve olup bittiği kültürel sistemin yasalarına uymak zorunda değildir. Bunun sonucunda aşkın olay, kurulu simgesel ilişkilerin algılanışını etkileyip değiştirebilir, üstünde uzlaşmaya varılmış anlamların yeniden değerlendirilmesine yol açabilir. Bu da yapının yeniden kurulması sonucunu ortaya çıkarır.

Birbirini tamamlayan bu iki kompozisyonun sentezi, tarihi, kültür modelinin aşkın olarak gerçekteştirilme biçimi gibi sunuyor. Bu kültürel modelin ifadesi olarak mit de tarihten bağımsız olarak varolmuyor. Bu anlamda Sahlins hem "mitik gerçekliklerden" hem de "tarihsel eğretilemelerden" söz edebilmektedir.

Böylece Sahlins bir dizi klasik ayrımın (süreklilik ve değişme, yapı ve tarih vb.) doğrulanmasına karşı çıkıyor. Zaten bu tür tespitler bir süredir belleğin ve yazı ile sözlü anlatımın rolleri konusundaki antropolojik düşünüşlerde yeşermekteydi[24].

Üzerinde düşündüğümüz konuya (Roma Antikçağ'ı) ilişkin olarak şunu söyleyeceğim: Her tür "mitik tarzdaki anlatı" (tarihsel zamana çaresizce kaydolmuş ve bir yazı rejimiyle koşullanmış anlatı) sözcelemeleri, uygulamada daha geniş bir "mitolojik" ve ideolojik bütünü, yani (bu biçimi altında) bu sözcelem vasıtasıyla var olabilen örtük sistemi çağrıştırma konusunda eşdeğerdir. "Mitik tarzdaki

23) Özellikle *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in The Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981; ve *Islands of History*, U. of Chicago Press, 1985 (Türkçesi: *Tarih Adaları*, Dost Kitabevi Yayınları, 1998).

24) Bkz. Marcel Detienne yönetiminde oluşturulan döküm, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presse Universitaires de Lille, 1988.

anlatı" diyorum, zira bir mitin ne olduğunu bilmek gerekiyor[25]. Ancak sözcelemenin gizli sisteme ilişkin performatif doğası üstünde ısrarla duruyorum. Bu sistem sürekli bir (yeniden yaratılma olmasa da) yeniden düzenlenme süreci içindedir.

Eliade'nin anladığı biçimde (kurucu, zaman dışı arketipik durum olarak görülen) mitin aşkınlığa ve saçmaya bir anlam (daha önceden verilmiş bir anlam) kazandırdığı, mitten tarihe doğru uzanan yol yoktur; mitin bir bellek çalışması ve unutkanlık ürünü olarak (örneğin eskilere ait bir tanık; geçmişi koruyan bir merci ya da bir ülküleştirmenin sonucu olarak) görüldüğü, tarihten mite doğru giden bir yol da yoktur. Bunların ilişkileri bambaşka bir açıdan, hiyerarşik türden bir modele göre değil, bir gereklilik ilişkisi modeline göre göz önüne alınabilir. Tarih içinde mit, ayrılmaz biçimde tarihle karışmış olan mit. Öyle ki mit kimi kez sadece metin okuyucuları olan bizler için, diğerleri gibi okuduğumuz bir tarih, gözümüzün önündeki şu ya da bu sayfa garip biçimde masalsı da görünse hiç tereddüt etmeden yazarını bir tarihçi olarak gördüğümüz bir tarih olmaktadır. Bu durum özellikle Roma için gerçektir, ancak Yunanlıların tarafında da bu durum ilginç olabilir[26].

Bu duygu yalnızca Sahlins'in tarihsiz halkların olabileceğine inanan kişilere yönelttiği eleştiri sayesinde değil (yaban düşünce tarafına çevrilmiş eleştiridir bu) ayrıca bugün sosyologların, modernliği mitin olmayışı ve yaban düşünce kategorilerinin olmayışıyla nitelendiren kişilere yönelttikleri eleştiri (aynı ikiliğe yönelen, bu kez tarihi konu alan eleştiri[27]) sayesinde güçlenmektedir. Geleneksel olarak iki ateş arasında kalmış olan klasik Antikçağ mit/tarih ilişkisi açısından

25) Çok fazla tartışılan bu kavram hakkındaki çok sayıdaki soruşturma arasında, Marcel Detienne'in şimdiden klasik sayılan (ama güncelliğini koruyan) araştırmasını ele almak gerekir, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981; ve ayrıca Claude Clame'ın son derece yararlı düşünceleri *Illusions de la mythologie* (=Nouveaux Actes Sémiotiques 12. cilt, 1990) Presses Universitaires de Limoges: Claude Calame, heterojen alanlara uygulanan mitler, efsane ya da masallar konusundaki yerli kategorileri kullanış biçimimizin doğurduğu sonuçları düşünmemizi istiyor.

26) Bu konu, etnoloji ve tarih ile ilişkisi bakımından antik dünyanın özgüllüğü sorununu ilgilendiriyor. Bkz. François Hartog'un ayrıntılı araştırması: "Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss" *Gradhiva* 11 (1992), s. 23-30.

27) Bu konuda örnek olarak bkz. Marie-Dominique Perrot, Gilbert Rist ve Fabrizio Sabelli'nin başlattığı düşünüşler, *La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la modernité*, Paris, PUF, 1992.

özel bir gözlem alanı olarak ortaya çıkabilmektedir. Ve onlarla (bütün diğerleri, arkaik ve vahşi olan bütün diğerleri) bizler (akıl, yazı ve tarih sahibi olan bizler) arasındaki ayrılığın belirleyicisi (ya da kışkırtıcısı) olmayan, ancak biz de dahil olmak üzere diğerleri arasında tam olarak başkalarının temsilcileri (ayrıcalıklı olsa da) olan Yunan-Roma çifti de ortaya çıkabilmektedir.

Bu yanılgının kaynaklarından biri (mit/tarih zıtlaşmasının doğrulanması) (Aydınlanma'nın ötesine giden) Antikçağ'daki bir yanlış anlamaya, Roma ile Atina arasındaki bir iletişim hatasına dayanmış olabilir. Gerçekten de bu yanılgı mekanizmasının gözlenebilen parçacıklarından biri, Roma'nın Yunanistan ile karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan düşünüşlerden biri olan Halikarnassoslu Denys'inki sayesinde gözlenebilmektedir. Gerçekten de Denys'e göre, Yunan sitesinden Roma devletine geçiş, Roma'yı bir Yunan kolonisi olarak kurmakla yetinmeyip buradan mitleri, en azından tanrıları konu alan mitleri ayıklamaya girişen yasama konseyi üyesi (nomotet) Romulus'un çalışması (şaşılacak derecede Platoncu bir çalışmadır bu) sayesinde olmuştur[28].

28) Bkz. Halikarnassoslu Denys, *Les Antiquités romaines. Livres I et II* (Les origines de Rome) çeviri ve yorum Valerie Fromentine ve Jacques Schnabele, François Hartog'un (çok önemli) bir önsözüyle birlikte, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Mircea Eliade'de Mit ve Tarih

Bir dinler tarihi öğrencisinin düşünceleri

"Yeniyetmelik dönemine sadık kalmak": Bu formülü, 1972 yılında bir akşam Chicago'da öğrencilerine söyleyen Mircea Eliade'den alıyorum. Ona ait bu söz, bir yıl süresince derslerinden yararlanmak amacıyla beni Cenevre'den Chicago'ya sürükleyen kişisel deneyimime denk düştüğü için bana da aynı ölçüde çarpıcı gelmişti[1]. Bana göre bugün bile Eliade'ye sadık kalmak demek, 17 yaşındayken yaz aylarında öğleden sonralarımı geçirdiğim dairemdeki masanın üstünde diğer kitaplar arasına duran bir kitabın yarattığı hiç bitmeyecek büyüyü inkâr etmemek, temelli bir yana itmemek, incelemeyi bir yana bırakmamak demekti. Okul yaşamımı yönlendiren kitap bu olmuştu: *Traité d'histoire des religions*. Bilindiği gibi bu yapıtta (1949'da yayımlanmıştır) Mircea Eliade ansiklopedik bir karşılaştırma yardı-

1) O tarihte Yunan dini ve yöntembilim hocam olan Prof. Jean Rudhart yönetiminde, Antikçağ dinleri tarihi konusunda doktora yapıyordum: Jean Rudhart'ın asistanıyken, Cenevre Üniversitesi araştırma komisyonu tarafından bir yıllığına "Student at large" olarak Chicago'ya gönderilmiştim. Doktoramdan sonra 1979-1980 yıllarında İsviçre Ulusal Fonu'nun bursluşu olarak yeniden Chicago'ya gidecektim.

mıyla insan ile kutsallık arasındaki ilişki türlerinin düzenleniş biçimini belirlemeye çalışıyordu. Eliade, yapıtın altbaşlığında belirttiği "kutsallık morfolojisini" oluşturma yolundaydı: Bunun anlamı tam olarak imgelerin, simgelerin ve ritlerin sınıflandırılmasıdır; insanlık her yerde ve her zaman bunları olumsallıktan, karmaşadan, dindışının anlamsızlığından kurtulup anlama, varlığa, kutsallığa ulaşmak amacıyla kullanır[2]. Kutsallık, Eliade'nin arketip ve evrensel olarak düşündüğü kısıtlı sayıdaki simgesel yapılarla ortaya çıkıyordu, bunun listesini de çıkarmıştı: Göğe, güneşe, aya, suya ilişkin simgesellikler; bunlardan sonra taşlarla (kutsal taşlar, omfalos), sonra da toprakla ilgili (kadının önce toprağa sonra bitkiye ve tarıma ulaştığı) görüntüler (epiphania'lar) geliyor. Bunların hepsi, çevresinde bütün simgelerin yapılanmış bir bütünlük olarak ortaya çıktığı iki temel dinsel deneyimle sonuçlanıyor: Bir merkez etrafında düzenlenmiş bir mekân deneyimi (arketiple iletişim kurulan yer) ve döngüsel biçimde düzenlenmiş bir zaman; bu da kozmogoni tekrarı (ritler yoluyla köklere dönüş) ile dönem dönem yeniden doğabilecek bir zamandır. Böylece insanoğlu kısıtlı sayıdaki simgesel gereçlerle her yerde ve her zaman olumsallığın acı veren karmaşasını düzene koymaya çalışmıştır. Eliade imgeler, simgeler ve ritlerden oluşan olağanüstü yığını düzene koymaktan ibaret olan zor bir işi de bir hamlede başarmış oluyordu. Genç okuyucusunun beklentisine ve zevkine son derece uygun bir soruşturma konusu ortaya koyuyordu: Pragmatik tarzda (çağrıştırdığı bütün anlamlarıyla bir karşılaştırma yapıp haz veren bir tarzda demeliyim) oluşmuş çokbiçimli bir konu; din tanımından tasarruf edilerek tanımlanabilecek, ilkel ile uygar, mit ile edebiyat, teolojik söylem ile halk âdetleri, Doğu ile Batı vb. gibi katı ayrımlara sığmayan çok çeşitli, kimi kez beklenmedik biçimler alabilen bir konuydu bu. Ayrıca aynı hamleyle bir başka ama bu kez zararlı bir tasarrufun gerçekleşmiş olduğunu fark edemiyordum: Tarih ve kültürel bağlamlardan yapılan tasarruftu bu. Bana bugün gerçek bir çelişki olarak görünen şeyi o zamanlar hissetmemiştim. Zaten bu da bizzat Eliade'nin kendi tarzıyla tekrar tekrar ele alıp yok etmeyi denediği bir çelişkiydi. O zamanlar beklentilerime yanıt veren bir konuyu keşfetmiş olmanın

2) Daha sonra Gilbert Durand tarafından aynı türden bir deneme, edebî ve Bachelardcı bir açıdan yapılacaktır: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archetypologie générale*, 2. baskı, Paris, PUF, 1963.

hazzını tadıyordum sadece. Bu keşiften sonra yolumu çizmiş gibiydim. Dinler tarihinin ne olduğunu anladığımı sanıyordum. Belli bir tür olgunun, zamandan bağımsız bir konunun sürekli olarak ilgimi çektiğini fark ediyordum, ama elbette bu konuyu yalnızca Eliade'nin ve meslektaşlarının kullandıkları büyülü terimler dışında başka biçimlerde tanımlama zorunluluğunu hissetmiyordum: Bu terimler de imgeler, simgeler, mitler ve ritlerdi; ayrıca bunlara bir de hierofani, kratofani, zıtlıkların kesişmesi, arketipler gibi daha özgül takımlar ve ayrıca *dei otiosi*, *dema* ve kültürel kahramanların alanına yapılan (kimi kez kozmogonik) dalışlar ekleniyordu.

Bundan sonra yapılacak şey kişisel bir gözlem alanı seçip konuyu kavramaya yönelik bir yöntem oluşturmaya çalışmaktı. Fark edilen ve arzulanan konu aslında bütün alanlarda mevcut olduğundan tam olarak bir alanı seçme güçlüğü de vardı. Mircea Eliade'nin araştırdığı alan kendi içinde sınırsızdı. Onun bakış açısına göre bir tek uzman tavrıyla yetinmemek (böyle bir tavır içe kapanma [inhibition][3] olarak nitelendirilir), alanların her birinde karşılaştırmacı bir bakış açısı edinmek koşuluyla İslamoloji, Peru Amazon etnolojisi, eski Yunan ve çağdaş Hindistan antropolojisi ya da Hıristiyanlık tarihi alanlarında din tarihçisi olunabilirdi. Bir alanın uzmanı, din tarihçisi olabilmek için ayrıca genel bir eğitimden de geçmeliydi. Böylece yogadan şamanizme kadar, dünya ve bellek mitolojilerinden geçiş ritlerine, büyücülükten simyacılığa, Avustralya ya da tarihöncesi dinlerinden Romen folkloruna, ağaç simgeciliğinden hippi hareketine kadar her şey, Eliade'de bir tek ve aynı incelemenin konusunu oluşturabilir görünüyor.

Öte yandan şunu da söyleyebiliriz: Eliade'nin yapıtının hayranlık uyandırmış olması ve zaman zaman hâlâ da uyandırıyor olmasının önemli nedenlerinden biri hem konusunun çokbiçimli (polymorphe) niteliği hem de onun bu konuya yönelttiği ısrarlı bakışlardır. Buna bir de Eliade'de bilimsel yapıta, ona pek de yabancı olmayan edebiyatın (Eskiçağ ve yeni edebiyatlar) eşlik ettiğini (ancak burada duyduğum sevgi *La nuit Bengali*'den[4] öteye geçmiyor) ve bu ikisinin sürekli genişleyen bir takımyıldız oluşturduğunu eklemek gerekiyor: Eliade'yi

3) Bkz. *Méphistophélès et l'androgyne*'de "Les inhibitions du spécialiste" başlıklı bölüm, Paris, Gallimard, 1962.

4) Fransızca çevirisi 1950 yılında Gallimard tarafından yayımlanmıştır.

okumak sürekli keşifler yapmak demektir; bu anlamda ondaki yazı uğraşının arketip ve tekrar senaryosunu yeniden ürettiğini söyleyebiliriz: Bir kitabı rastgele açtığımızda şu ya da bu bölümü, şu ya da bu açıklamayı başka bir yerlerde okumuş olduğumuz hissine kapılırız. Bunun nedeni Eliade'nin daha önceki yayınlarda oluşturup yorumladığı gereçleri sürekli olarak ele alması, genişletmesi ve yeniden düzenlemesidir. Bu durum Eliade'nin yayınlarının yer aldığı kocaman cildi kısmen de olsa açıklıyor (acısını çektiği uykusuzluğu açıkladığı gibi): Bir rehber olarak düşünülmüş olan bu liste tek başına 262 sayfalık bir kitap haline gelmiştir[5]. Konuyu tekrar tekrar ele alma tekniği, arkadaşı ve neredeyse çağdaşı olan Georges Dumézil'in tarzını anımsatıyor az da olsa. Ancak Dumézil yapıtlarında (onun yapıtı o kadar çeşitli konulara değinmez) polemik ve övgü amacıyla çoğunlukla aynı gereçleri kullanırken (kanıtları kesinleştirmeye, düşünceleri belirginleştirmeye, bir yandan da dikkatli ama iyiliksever olmayan meslektaşlarının kurduğu iskeleleri sağlamlaştırmaya çalışıyordu), Eliade'nin yaptığı tekrarlar bambaşka bir düzende, yine büyülü diyebileceğimiz bir düzende işler. Eliade, düşüncesi içinde gizli olan yöntemi ve epistemolojik koyutları nadiren belirginleştirmeye çalışmıştır. Güçlü bir yapıya sahip olmasına karşın çok az kuramla yüklü olan yapıtı, işleyişle ilgili her tür polemiğin dışındadır. Bu yapıt, bir bilimadamının laboratuvarından çok bir sanatçının atölyesinden çıkmışa benzer. Nihayet Eliade'de yapıt (ister bir bilginin isterse bir yazarın yapıtı olsun) kişisel geçmişten ayrılamaz. Düzenli olarak anılarından ve güncesinden alıntılar yayımlamış olması bu açıdan çok önemlidir.

Eliade'nin düşüncesini ele almak için ilk olarak bu düşünceyi, bizzat kendisinin söyleşilerde, günlüğünden ve sağlığında yayımlanmış anılarından yapılan alıntılarda oluşturduğu ideal biyografi çerçevesi içine yerleştirmeyi deneyelim. Eliade 1907 yılında Romanya'da doğdu. 1925 yılında Bükreş Üniversitesi'nde filozof Nae Ionescu'nun hevesli bir öğrencisi oldu. Özellikle Rönesans felsefesiyle ilgilendi ve 1928 tarihli lisans tezinde bu konuyu işledi[6]. 1928 yılından 1932

5) Douglas Allen ve Dennis Doeing, *Mircea Eliade: An annotated Bibliography*, New York, Garland, 1980.

6) Okuyucular *Contributions à la philosophie de la Renaissance* başlığı altındaki bu tezi, Fransızca çevirisi sayesinde artık ulaşabilirler, Gallimard, 1992.

yılına kadar bir maharaja'nın[7] verdiği burstan yararlanarak Kalküta Üniversitesi'nde, Surendranath Dasgupta'nın yanında Hint felsefesi öğrenimi yaptı. O zaman bir aşk ihaneti yaşadı (en iyi romanını buna borçluyuz: *La nuit Bengali*)[8]; bu arada Himalayalardaki Rishikesh'te altı ay boyunca bir "ashram" deneyimi yaşadı. Eliade 1932 yılında Romanya'ya dönüp Nae Ionescu'nun asistanı olduğunda yoğun bir edebiyat ve bilim etkinliğine daldı (romanlar, öyküler, doğu bilimleri tarihi, folklor ve dinler tarihi). Düzenli olarak kültür dergilerinde (Cuvantul, Vremea, özellikle Criterion) makaleler yayımladı; bunlarda bilimsel uğraşlarını ideolojik kaygılarıyla (Romen ruhunun canlandırılması)[9] karıştırdığı konuları ele alıyordu. Eliade sağken Batı'daki büyük okuyucu kesiminin bilmediği bu etkinlik ona Romanya'da erken bir ün sağlamış, o ise Romanya'da genç kuşakların önderleri arasında yerini almıştı. Biraz ileride bu konuya değineceğim. O zamanlar Batı'daki bilimsel çevrelerde, onun Hindistan'da yaptığı doktora çalışmalarının sonuçları, ayrıca bir de 1936 yılında Paris'te Şarkiyatçı kitabevi Paul Geuthner ile Bükreş'teki II. Carol Vakfı tarafından Fransızca olarak ortaklaşa yayımlanan *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı kitabının etkileri sürüyordu. Ayrıca kendisinin kurduğu bir dinler tarihi araştırmaları dergisi vardı: Paul Geuthner'in Paris'te yayımladığı ve 1938 ile 1942 yıllarında sadece 3 sayısı çıkan Zalmoxis adlı dergiydi bu. Belli bir mesafeden baktığımızda, bu bilimsel çalışmaların belirleyici ögelerinden birini şöyle söyleyebiliriz: Hindistan'da Yoga ile birlikte Veda'dan daha eski bir manevi katmana geçilmiştir; Aryaların hâkimiyetinin kurulmasından önceki bir Dravidien katman; bu arkaik katman, inançlar ve uygulamalar seviyesinde ve benzer bir tarzda Roma kültüründeki Roma öncesi otokton katmana, yani Herodotos'un sözünü ettiği Trak-Get tanrısı Zalmoxis kültünün gönderme yaptığı otokton katmana tekabül etmekteydi. Eliade 1940 yılından 1945 yılına kadar önce Londra'da, sonra Lizbon'da Romen propaganda görevlisi olarak çalışır. Diğerleri arasında kısa bir Romen tarihi kitabı[10], ayrıca Salazar

7) Kassimbazar maharaja'sı.

8) Romanın kadın kahramanı (Maitreyi) kendi versiyonunu yayımlayacaktır: *Maitreyi Devi. It never Dies*, Kalküta, Manisha Granthalaye, 1974.

9) Bu makalelerden yapılmış ve bir anlamda biraz yumuşatılmış bir seçki *Fragmentarium* adı altında yayımlanmıştır, Bükreş, 1939 (Fransızca çevirisi Paris'te yayımlanmıştır, L'Herne, 1989).

10) Bkz. bu yazı, 32. not.

ile Portekiz devrimi konusunda bir kitap yazar[11]. Onu 1945'ten 1955 yılına kadar siyasî mülteci olarak Paris'te buluruz. Doğduğu ülkeye, artık resmen komünist olmuş Romanya'ya bir daha asla dönmeyecektir. İyi kötü kalemiyle ve zaman zaman verdiği derslerle geçimini sağladığı Paris'te sürekli bir görev (ne Ecole Pratique'de ne de CNRS'te) elde edemez, orada bulunan Emile Cioran ve Ionesco'nun yardımlarını görür ve (diğerleri arasında) Georges Dumézil, René Grousset, Louis Renou, Jean Filliozat, Paul Masson-Oursel, Henri-Charles Puech ile sık sık görüşür. Kitapları Gallimard ve Payot tarafından, ayrıca Seuil ve Flammarion tarafından yayımlanacaktır. *Revue de l'histoire des religions*'da, *Critique*'de ve hatta *Annales* dergisinde (Lucien Febvre'in isteği üzerine Dumézil'in araştırmalarına ilişkin bir makale) yazılar yazar[12]. O zamanlar Batı'da genel anlamda tanıdığımız ve çok sıcak bir ilgiyle karşılanan yapıtları bize yeni gibi görünen temeller üstüne oturtulmuştu (yeniden yaratılmıştı). Bunların hepsi ya da hemen hemen hepsi, o zamanlar oralarda kimsenin okumadığı Romence yayınlarında zaten vardı. Ancak bu yapıtlarda her şey, milliyetçi bakış açısını aşan, dünya çapındaki bir hümanizma iddiasındaki bir versiyon içinde yeniden kurulmuştur. Yoganın köklerine ilişkin yapıt makyajdan geçtikten sonra *Techniques de Yoga*'ya dönüşür[13]. *Le mythe de l'étérnel retour. Archétypes et répétitions* Gallimard yayınlarında 1949 yılında yayımlanır; aynı yıl *Traité d'histoire des religions* Payot yayınlarından çıkar. 1951 yılında *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* yayımlanır (Payot'da). Tam anlamıyla monografi olarak ortaya çıkan bu yapıtları makalelerden ve konferanslardan oluşan kitaplar izleyecektir: *Images et symboles. Essai sur le sybolisme magico-religieux*[14]; *Forgerons et alchimistes*[15]; *Mythes, rêves et mystères*[16]. Eliade 1956 yılında *Haskell Lecture*'lar vermek üzere Chicago Üniversitesi tarafından davet edilir, bunlar da *Birth*

11) *Salazar si revolutia in Portugalia*, Bükreş, Gorjan, 1942.

12) "Pour une histoire générale des religions indo-européennes", *Annales. E.S. C.* (1949), s. 183-191. Bkz. *Les moissons du solstice (Mémoire II, 1937-1960)*, Paris, Gallimard,1988, s. 111.

13) "La Montagne Sainte-Geneviève" koleksiyonu, Paris, Gallimard, 1948; aynı yapıt, *Le Yoga. Immortalité et liberté* adı altında "Bibliothèque scientifique" dizisinde genişletilmiş olarak basılmadan önce (Paris, Payot, 1954) *Patanjali et le Yoga* adı altında "Maitres spirituels" dizisinde yayımlanacaktır (Paris, Seuil, 1962).

14) Paris, Gallimard, 1952.

15) Paris, Flammarion, 1956.

16) Paris, Gallimard, 1957.

and Rebirth adı altında 1958 yılında yayımlanacaktır[17]. Bu davetten sonra 1957 yılında Chicago Üniversitesi'ne gider ve 1986 yılında ölünceye kadar burada ders verir. Eliade'nin Amerika'daki dönemi onun yeniden doğuşunu belirler: Fransa'da geçirdiği yıllarda yazdığı kitaplar İngilizceye çevrilir; bunun anlamı Amerikalıların tıpkı yeni bir şey keşfeder gibi onu keşfetmiş olmalarıdır. O zamandan sonra yazdığı yapıtlar çoğunlukla her iki dilde, yani onun yazı dili olan Fransızca (bilimsel yapıtlar[18]) ve İngilizce olarak yayımlanır. Esas itibariyle söz konusu yapıtlar şunlardır: *Méphistophélès et l'androgyne*[19], *Le sacré et le profane*[20], *De Zalmoxis à Gengis-khan. Etudes comparatives sur les religions et folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*[21], *La nostalgie des origines*[22], *Les religions australiennes*[23]. Bu son kitap artık tarihsel olmasa da açık biçimde daha monografik bir görünümdeki bir dosya oluşturmaya yönelmiş olan Eliade'nin yazdıkları içinde bir dönüm noktası oluşturur gibidir. 1961 yılından itibaren *History of religions* (Eliade, Joseph M. Kitagawa ve Charles H. Long'un birlikte yayımladıkları dergi) adlı uzmanlık dergisinin ortaya çıkması nihayet gerçek bir "Chicago ekolünün" yaratılmak istendiğini gösterir. İlginçtir, Eliade aynı anda Almanya'da Ernst Jünger ile birlikte başka bir dergiyi, *Antaïos*'u kurar ama bu dergi uzun soluklu olmayacaktır.

Chicago'da profesör olan Eliade'nin çalışma ölçüsünü üç yayın gösterecektir: Öncelikle açıklamalı bir antoloji vardır; dinler tarihi öğrencilerine yönelik bir ders kitabı olarak yazılmış, çok zengin, çok kişisel, büyük bir cilttir bu: *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*[24], ayrıca *L'histoire des idées et des*

17) İngilizce olarak 1965 yılında *Rites and Symbols of Initiations* başlığı altında yayımlanmadan önce Gallimard'da 1959 yılında Fransızca olarak *Naissance mystiques. Esais sur quelques types d'initiation* adı altında, yayımlanacaktır.

18) Eliade'de Romence öykü ve romanlarının dilidir.

19) Paris, Gallimard, 1962; *Méphistophélès and the Androgyne. Studies in Religions. Myth and Symbol*, New York, 1965.

20) Paris, Gallimard, 1965; İngilizce olarak basılmadan önce (*The sacred and the Profane*, 1959) Fransızca yazılmış ama önce Almanca olarak yayımlanmıştır (*Das Heilige und das Profane*).

21) Paris, Payot, 1970 (İngilizcesi: *Zalmoxis, the Vanishing God*, 1972).

22) Paris, Gallimard, 1971 (*The Quest*, 1969).

23) Paris, Payot; 1964 yılında Chicago'da verilen derslerden yola çıkılarak yazılmıştır; Victor Turner'ın önsözüyle *Australian religions. An Introduction* başlığı altında İngilizce olarak yayımlanmıştır, 1973.

24) New York, Harper and Row 1967 (daha sonra dört ayrı *paperback* olarak yeniden yayımlanmıştır)

croyances religieuses de söz konusudur[25]. Araştırmalar ve derslerle geçmiş bir yaşamın külliyatıdır bu; her paragraf birer açıklamalı bibliyografyayla birlikte sunulur ve böylece biz de büyük bir okuyucu olan Eliade'nin atölyesine girebiliriz. Nihayet özellikle, Eliade'nin ölümünden bir yıl sonra, 1987 yılında yayımlanmış kolektif ve disiplinlerarası bir girişimin sonucu olan bir yapıt vardır: New York'ta MacMillan yayınevi tarafından yayımlanan 15 ciltlik çok kullanışlı *Encyclopedia of Religion*. Bu ansiklopedide seçimi yapan Eliade'dir ve yaptığı seçimlerde fazlasıyla haklıdır: Sinolojiyle ilgili bölümler mükemmel sinologlarca, Yunanlılarla ilgili bölümler Helenistlerce vb. yazılmıştır. Alanın tamamını kapsayan, günümüzde zorunlu bir çalışma gereci söz konusudur.

Eliade'nin yapıtı fark edebileceğimiz gibi çok büyüktür. Aynı ölçüde beşeri bilimlerde de büyük kabul görmüştür. Yoga konusundaki bütün çalışmaları unutulmayacak çalışmalar olsa da Hint uzmanlarının onu kendilerinden biri saydıklarını sanmıyorum. Avustralya dinlerinin incelemesi konusunda uzmanlaşmış antropologlar da öyle. Eliade'nin bir otorite olarak gösterildiği bir başka alan olan şamanizme gelince, karşılaştırmacı tarzda tanımlanmış, tamamıyla kültürlerötesi ve tarih karşıtı bir kavram olan vecd (extase) kavramı etrafında kurulmuş şamanizm söz konusudur (Eliade'ye göre vecd, insanın temel ve evrensel bir deneyimidir). Eliade'nin yapıtı, bağlamları gittikçe daha fazla göz önünde tutan bir soruşturma yönüne doğru ilerler gibi görünse de bir filozofun yapıtı olarak kalır; *homo religiosus* dediği şeyi, yani kutsallık ile dindışı arasında ne yapacağını şaşırmış iki ayaklı garip canlıyı ansiklopedik bir karşılaştırmacılığın verilerine dayanarak sorgulayan bir filozoftur bu. Sistemin kavramsal çekirdeğine ulaşmak için, onun düşüncelerinin en iyi bilinen durumu üzerinde biraz durmayı, bunu da dikkatimi onun Fransa'dayken gerçekleştirdiği çalışmalara vererek yapmayı öneriyorum; bu çalışmaları Chicago'da görme fırsatını elde ettiğim öğrenim sırasındaki bakışla okuyorum.

Bu düşünceye girişi sağlayan en iyi kapılardan birisi en programlı kitabı olan *Le mythe de l'éternel retour*'dur. Eliade burada bir anda

25) Paris, Payot, 3 cilt. öngörülen 4 ciltten üçü yayımlanmıştır: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (1976); *De Gautama Bouddha au triomphe de Christianisme* (1978); *De Mahomet a l'âge des Réformes* (1983); *De la découverte du "bon sauvage" aux théologies athéistes contemporaines*'i bekliyorduk.

okuyucuyu arkaik varlıkbilim dediği şey seviyesine çıkarır[26]. Bu seviye geleneksel bir düşünce evreni, ön-modernlik evrenidir; buna ilişkin kanıtlar da öncelikle eski toplumlarda (Yakın Doğu'nun ve Asya'nın eski uygarlıklarında, Sokrates öncesi Yunan dünyasında), ayrıca etnologların tanıttığı kültürlerde ve modern kültürlerin tutucu katmanlarında, yani köylerdeki Hıristiyanlıkta, mistik tinsellikte ve hermetikte aranır. Eliade burada arkaik insan dediği varlıkla karşılaşır. Bu ne bir fosildir ne de başka çağdan bir kalıntıdır ama tam olarak bizim bir parçamız, bizim esas parçamızdır. Burada "arkaik"in anlamı "ilksel" gibi görünüyor, bunun kaynağı da *archai*'dir (hem zamandan kopuk başlangıçlar hem de ilkeler). Gerçekten de her şey varlık ile gerçek, anlam ile olumsallık, kutsal ile dindışı arasındaki ayrım içinde olup bitiyor gibidir. Arkaik insan içinde devindiği dünyanın saçma olumsallığından hoşnut değildir. Ona göre bir olay, bir şey ancak kutsal bir örneğe bağlandığı ölçüde anlam kazanır. Simgenin, mitik imgenin olay ya da nesneden daha fazla varlığa, daha fazla öneme sahip olduğu bir evrende yaşar. Bunun nedeni tehlikeli ve karmaşık nesne yığınının ardında, bunların boş, anlamı olmayan görüntüleri ardında zengin ve güçlü, gerçek ve anlamlı bir evrenin gizlenmiş olduğu yolunda temel ve dinsel değerde bir deneyime sahip olmasıdır. Mistik düzendeki bu deneyim, kutsal'ın (anlam burada bulunur) imgelerde, simgelerde görünebileceğini gösterir. Mircea Eliade arkaik varlıkbilimden (ontoloji) söz ettiğinde, bizi "ilkel" denilen ya da çok eski dinlerde, Lévi-Strauss'un yaban düşünce (soyut'un somut biçimde düzenleniş tarzı) dediği şeye benzeyen bir şeyler görmeye davet eder: "Büyük felsefe geleneklerinin zahmet çekerek yarattığı terimleri arkaik dillerde aramak boşunadır: 'Varlık', 'varlık dışı', 'gerçek', 'gerçek dışı', 'oluşmak', 'yanıltıcı' ve buna benzer daha birçok sözcüğün Avustralyalıların ya da eski Mezopotamyalıların dillerinde bulunmama olasılığı çok fazladır. Her ne kadar sözcük yoksa da şey oradadır: Ama sadece simgeler ve mitlerle 'ifade edilmiş'tir –yani tutarlı biçimde ortaya konulmuştur[27]. Lévi-Strauss'da yaban düşünce soyutu somutla "örer" ve böylece dünyadan alınmış gereçlerin yardımıyla bir dil geliştirir

26) Burada gelenek kavramı Eliade'nin adını az andığı ama çok hayranlık duyduğu bir yazar olan René Guenon'da görüldüğü anlamda anlaşılmalıdır.

27) *Mythe de l'eternel retour.*

ve bu dille çok sayıda anlam (kültürel ve toplumsal bağlamlar da hesaba katılarak) oluşturulabilir; oysa Eliade'de mit dili sadece bir iletişim aracı, kendi içinde anlamı olmayan bir mantık matrisi değildir. Burada, "tutarlı biçimde ortaya konulmuş" bir "şey", bir hamlede söylenmiştir. İmge, simge, inceleyen kişinin (dinler tarihi araştırmacısının) soyut terimlerle açıklayacağı bir içerikle tanımlanmıştır. Her mitik sözcede bir hamlede fark edilen anlam vardır. Ancak bu anlamı tam olarak kavramak için onu temel, örnek oluşturacak, arketip bir biçime ulaştırmak gerekir. Anlamın ortaya çıktığı bağlam hem sözceleme için bir koşuldur hem de tam olarak anlamanın önünde bir engeldir. Gerçekten de "tarihsel-dinsel biçimler aslında sadece kimi temel dinsel deneyimlerin sonsuz sayıdaki farklı ifadeleridir... Bütün bu ifade biçimlerini incelersek dinsel evrenin yapılarını görmeye başlarız: 'Arketipleri', yani tamamıyla 'gerçekleşmeye' ve 'iletişim kurmaya' çalışan ama yeni bir 'ifade' ortaya koymaktan öteye geçemeyen o büyük tanrısal figür modellerini tahmin ederiz. Zira 'gerçekleşen' her şey, yani somut olarak ifade edilen her şey kaçınılmaz olarak Tarih tarafından koşullandırılmıştır. Demek ki her tür dinsel ifade, eksiksiz deneyimin bozulmuş halinden başka bir şey değildir"[28].

Aslında arkaik dinlerin, bütün arkaik dinlerin sadece bir tek ideal ilahiyata sahip olduğu, bu ilahiyatın ifade edilişiyle de her bir dinin kaçınılmaz olarak eksik bir tarzda işleyeceği düşünülür. Sonuç olarak bunun eksiksiz ifadesini sadece dinler tarihçisi "bir kutsallık morfolojisi" biçimi altında dile getirebilecektir. Bu ideal ilahiyat, tarihte yer alan çeşitli dinsel deneyimlerin basit bir ürünü olmaktan öte, çeşitli deneyimleri, arketipik kökenleri kuran ve harekete geçiren sözce olacaktır: "Kendi arketipine olabildiğince yaklaşma eğilimi göstermeyen, yani kaymalardan ve 'tarihsel' kalıntılardan arınma eğilimi göstermeyen hiçbir dinsel biçim yoktur. Bütün tanrıçalar Büyük Tanrıçanın yüklendiği bütün sıfatları ve işlevleri edinerek Büyük Tanrıça olma eğilimindedir. Öyle ki dinsel olayların tarihinde çoktan ikili bir süreci kaydedebiliriz: Bir yandan kutsal-belirişlerin sürekli ve şiddetli biçimde ortaya çıkışları, bunun sonucunda Kozmos'ta kutsallık emarelerinin aşırı kesitlenmesi; öte yandan

28) *Fragments d'un journal* I, s. 323-324

arketipleri canlandırma ve böylece kendilerine özgü yapıyı bütünüyle tamamlama yönündeki iç eğilim sonucu bu kutsal-belirişlerin birleşmesi vardır"[29].

Lévi-Strauss'da mit gerçek insanlar vasıtasıyla kendini anlatır, tıpkı bu insanları aşan bir müzik gibi, ama her dinleyici bu müziğe bir anlam yüklemelidir, üretim koşulunu tam da bu müziğin oluşturduğu çoğul bir anlamdır bu; buna karşılık Eliade'de mit bir anlamın (bir tek, totaliter anlamın) kesitli, parçalanmış ifadesine dönüşür, bu anlam da tam olarak sadece her tür bağlamdan, her tür tarihten kopmuş ideal bir insana ait olabilir.

Eliade'nin girişimi tarihötesi olma eğilimi gösterdiği ve evrensel yapıları gün ışığına çıkarmaya çalıştığı ölçüde bütün dinleri içeren bir ilahiyat olarak ya da dinsiz bir ilahiyat olarak tanımlanabilirdi, zira sürgün yerini işgal eden kişi araştırmacının kendisidir. Eliade ile birlikte tarihten koparılmış bir dinin bilimi olan dinler tarihi, kaybolmuş köklerin özlemiyle nitelenen bir arayışa dönüşür. Bu arayış tarihe karşı yapılır; arketiplerin, temel imgelerin değerden düşme süreci olarak görülen zamana karşı yapılır; araştırmacı bu arketip ve imgelerin ideal morfolojisini kurmaya çalışacaktır[30]. Eliade'nin bu tarihötesi ve kültürlerötesi tasarısı karşılaştırma yardımıyla (çok büyük bir bilgeliği iş başına geçiren bir karşılaştırma) aslında hiç kimseye ait olmayan bir düşünce sistemi kurmayı hedefler. En azından bu diyalektik yaklaşımın bir yamacı budur[31]. Eliade'nin gittikçe daha çok önem verdiği diğer yamaçta, yeniden arketipten tarihe doğru ilerlenir; arketip gözden düştüğünde, herhangi bir bağlamda, herhangi bir bozucu koşul içinde yeniden belirdiğinde bu arketipin ne hale geldiğini aynı'dan hareket ederek değerlendirebiliriz. Bu açıdan her din, tarihe geçmiş her maneviyat, bir monografiye konu olabilecektir, çünkü bunlar eksiksiz, tarihsel deneyimin ne olacağını açıklamaya yönelik özel, özgül, coşkulu bir çabayı temsil ederler. Üç ciltlik *Histoire des idées et des croyances religieuses*'ün yazılışına yön veren şey de birincisine sıkı sıkıya bağlı olan bu ikinci bakış

29) *Images et symboles*, s. 159.

30) Eliade'nin morfoloji kavramı Goethe'den esinlenilerek kurulmuştur (bitkilerin morfolojisi, *Urpflanz* araştırması).

31) Bkz. Douglas Allen'in yapıtı, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot, 1987 (özellikle s. 91 vd., "La dialectique du sacré"). Eliade'deki kutsallık kavramı ile Rudolph Otto'nunki arasındaki fark için bkz. Daniel Dubuisson'un zikredilen makalesi.

açısıdır. Yapıtta her uygarlık özel bir üslupla ortaya çıkar, her uygarlığın ayrı bir tarihten kopma tarzı vardır, bu arada kendi haline bırakıldıklarında hiçbirinin ifade edemeyeceği şey hedeflenir. Eliade tarihe baktığı zaman bunu aslında tarihe karşı açılmış davaların özel üslubunu incelemek için yapar.

Bu yüzden Yunanistan ile ne yapacağını bilemez. Mit sözcüğü ve bu sözcüğün içeriği Yunancadır. Ancak bu sözcüğü ve içeriğini borçlu olduğumuz Yunanlılar bireyi, aklı ve edebiyatı (diğer bir deyişle içinde yer almaktan hoşlandıkları tarihi) icat etmişlerdir. Bunun sonucunda Eliade mit kavramını sorguladığı zaman Yunan edebiyatının en iyi gözlem alanını olmadığını düşünür. Ona göre yazı, gerçek bir gelenek karşısında bir tür ihanettir. Sözlü anlatıma (ya da bir sözlü anlatım düşüne) ayrıcalık tanıyan Eliade, arkaik adını verdiği şeye doğru yönelmeyi seçer. Bu putlaşmış bir sözcüktür, ama başka adlandırmalar altında bile olsa şaşılacak ölçüde paylaşılan bir hülyayı ifade eder: Yazısız halklar, tarihsiz ya da tarihe karşı olan devlet öncesi toplumlar, iyi vahşiler.

Böyle bir bakış açısı içine gizlenmiş koyut, Eliade'de ünlü bir formülle ifade edilir: Köklere duyulan özlem. Tarih öncesi vardır (*in illo tempore*) ve "bizler" varız. İkisi arasında, peygamberlerinin tanrıyı tarihe kaydetmiş olduğu Yahudiliğin yanında, belki de ayrılığı, yokluğu, kaybı belirten "Yunan mucizesi" vardır.

Sanki tarih tanım itibariyle mutsuzluklarla doludur. Aşkınlığın ve "atılmışlığın" hâkim olduğu tarih, anlam yokluğu, anlamdan yoksun olma durumu olarak işe karışacaktır. Eliade, köylü ve geleneklerine bağlı, amblematik bir Mioritza Romanya'sı karşısında kendi sürgünlük haline başvurur ve tarihin dehşetinden söz eder. Bu halk baladının içeriği (Mioritza'nın anlamı "küçük kuzu", "kuzucuk"tur) şu şekilde özetlenebilir: Moldavyalı genç bir çobana küçük kuzusu, sürülerini aynı otlağa doğru getiren iki yabancının, Valakyalı iki çobanın onu öldürmeyi tertiplediklerini söyler. Çoban kendini korumak şöyle dursun, sırdaşı kuzuya şaşırtıcı bir görev verir: "Ondan kendisini kulübesinin içine gömmelerini söylemesini ister, böylece koyunlarının yanında olacak, köpeklerini işitebilecektir. Ayrıca başucuna üç kaval koymasını ister. Rüzgâr estiğinde bu kavallar çalacak ve koyunlar da bir araya gelip kanlı gözyaşı akıtacaklardır. Ancak özellikle bu cinayetten hiçkimseye söz etmemesini rica eder; onun evlenmiş

olduğunu ve düğün sırasında bir yıldızın kaydığını, tacını ayın ve güneşin tuttuğunu, büyük tepelerin rahiplik, kayınağaçlarının da şahitlik yaptığını söylemesini ister. Ama eğer onurlu bir çoban arayan, gözü yaşlı bir ihtiyar ana görürse, ona sadece cennetten bir köşe olan bir ülkede, eşi menendi bulunmayan bir kraliçeyle evlenmiş olduğunu söylemesini, buna karşın kayan yıldızdan, tacını tutan güneşle aydan, kayın ağaçlarıyla büyük tepelerden söz etmemesini ister"[32]. Eliade'ye göre "baladın en derin bildirisi, çobanın yazgısını değiştirme, acısını kozmik bir rit anına dönüştürme yolundaki isteğidir: Bunu da yanına Güneş'le Ay'ı çağırıp kendini yıldızlara, sulara ve dağlara yansıtarak ölümünü 'mitik bir düğüne' dönüştürerek yapar... ayrıca (baladın şairi) üzücü bir olayı bir kutsamaya dönüştürmeyi başarır... 'Mioritza'nın düğünü' trajik bir yazgının anlaşılmaz gaddarlığına karşı koyan güçlü ve özgün bir çözümdür. Demek ki Romen halkı ve aydınlarının Mioritza dramına neredeyse tam olarak 'katılmaları' nedensiz değildir. Hem baladı söyleyen ve sürekli olarak geliştiren halk ozanları, hem de bunu okulda öğrenen aydınlar çobanın yazgısıyla Romen halkının yazgısı arasında ister istemez gizli bir benzerlik bulurlar. Kahraman Mioritza, acısına ancak bu acıyı kişisel bir "tarihsel" olay olarak değil de kutsal bir gizem olarak kabullendiği zaman bir anlam verebilmiştir. Demek ki bizzat saçma'ya bir anlam vermiştir, bunu da acısına ve ölüme masalsı bir düğün havası yükleyerek yapmıştır" Daha sonra Eliade şunları ekler: "Romenler tıpkı Doğu Avrupa'nın diğer halkları gibi tarihsel işgaller ve yıkımlar karşısında bundan farklı davranmamışlardır. Başka bir yerde tarihin dehşeti diye adlandırdığım şey de tam olarak şu olgunun bilincine varılmasıdır: Yapılacak her şeye hazır olsak da verdiğimiz bütün kurbanlara ve yaptığımız her tür kahramanlığa rağmen, tarih bizi yargılamıştır, zira işgallerin eşiğindeyiz...". Burada *Mythe de l'éternel retour*'un (Ebedi Dönüş Miti) "Tarihin Dehşeti" başlığını taşıyan

32) Bkz. Mircea Eliade "L'agnelle volante", *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970, s. 218-246. Romen tinselliğinin temel mitlerinden biri olarak kabul edilen (Üstad Manole efsanesiyle birlikte) *Mioritza*, uzun süreden beri Eliade'nin düşünce konusunu oluşturuyordu: Bkz. *Les Roumains, précis historique*, Bükreş, Roza Vinturilor, 1992 (*Os Romenos. Latinos do Oriente*'nin Fransızca versiyonu, Lizbon, 1943; *Los Romanos. Breviario Historico*, Madrid 1943) s. 48-51. *Comentarii la Legenda Mesterului Manole*'de de aynısı söz konusuydu, Bükreş 1943 (burada Eliade 1936 ile 1937 arasında Bükreş Üniversitesi'nde verdiği dersleri ele almaktadır).

dördüncü bölümüne gönderme yapılmıştır. Bu bölümde Eliade, "kendini bilen ve tarihin yaratıcısı olmak isteyen tarihsel insan ile" (modern çağın insanı ile) "tarih karşısında olumsuz bir tavır takınan", kozmogoni tekrarı ve rit içinde zamanın yeniden yaratılması sayesinde tarihi periyodik olarak yok etmeyi bilen, ya da başka biçimde söylersek, tarihsel olaylara birer anlam verebilmek için, bunlara tarih ötesi anlamlar yükleyen geleneksel uygarlıkların insanı arasında karşıtlık kurar.

Şeylerin bu şekilde görülmesi dolayısıyla mit, tarihe karşı bir savunma olmaktadır. Böylece mit, tarihsel bir kişiliği örnek bir kahramana ya da bir olayı bir kategoriye (arketipe) dönüştürme eğiliminde olacaktır. Modern insanın dini olarak Hıristiyanlık, düşmüş insanın dini olarak ortaya çıkar: "Tarih ve ilerleme bir düşüştür; arketipler ve tekrarlar cennetinden kovulmaya yol açan bir düşüştür"[33].

Eliade'de mitin tarihe karşı verdiği savaşın (kutsallığın bütün tarihsel görünümleri umutsuzca bir arketipin saf biçimine ulaşmaya çalıştığından, ayrıca bütün tanrıçalar Büyük Tanrıça'yla bütünleşme eğilimde olduklarından) çağında geniş ölçüde paylaşılan bir retorikten kaynaklandığını kabul etmek gerekiyor; Eliadeciliğin aksi kutbunda olmasına karşın Lévi-Strauss'un bile yabancı olmadığı bir retoriktir bu. Lévi-Strauss'a göre mit, zamanı yenmeye yarayan bir makinadır. Öncelikle bizzat anlatının zamansallığını ama aynı zamanda kısaca tarihi yenmeye yarayan bir makina[34]. Öğretisinin konusunu oluşturan yazısız halklar, tarihsiz olarak görmek istediği halklardır. Bununla birlikte Eliade'de onun kopmak istediği tarihin, Romanya örneği yoluyla kişisel bir tarihe dönüştüğü duygusuna kapılmadan edemeyiz.

Gerçekten de Eliade'nin özel yaşamını hem bilimsel hem de edebî yapıtına aktarmak için ısrarlı denemelerde bulunduğunu görüyoruz. Bütün kişisel tarihi, hocanın derslerini, romancının yazılarını aynı potada eritmeye yönelik bir deneme. Bu anlamda özyaşamöyküsü araştırma tasarısının bir parçasını oluşturur. Ve bu araştırma da, tıpkı tasarı gibi, bir spiral ya da daha doğrusu merkezini gizlemeye çalıştığı kuşkusu uyandıran bir labirent tarzında sürekli kendi etrafında döner gibi görünür. Kitaplarını okudukça, gittikçe belirginle-

33) *Mythe de l'éternel retour*'un son sayfası.

34) Bkz. *Anthropologie structurale* I'deki ünlü "La structure des mythes" makalesi

şen bir gölge resim gibi yaşanmış olaylara ait bir yapı ortaya çıkar; bu yapı da sanki baştan tertiplenmiş gibi görünür: Çalkantılı bir Romanya'da çocukluk ve gençlik, Hindistan'da kalış ve Paris sürgünü ve bu sırada yapıtlarının oluşması, Chicago'daki sakin öğretim yılları. Dışardan bakıldığında yani Paris'ten sonra Chicago'dan bakıldığında bu yaşamın kopmalarla belirlenmiş olduğu görülüyor: Mircea Eliade'nin Romanya'da savaştan önce zaten ünlü biri olduğunu, yapıtlarının da önemli olduğunu öğreniyoruz[35]. Romanya'daki yapıtlarından (Romence) sadece birkaç edebiyat metni hemen çevrilmiştir. Batı'da bu döneme ilişkin birkaç yapıtının basılması için Eliade'nin ölümünü (1986) beklemek gerekecektir[36]. Ancak dahası da var: Hindistan'da geçirdiği yıllar, ayrıca Romanya'daki ilk yılları ve Paris'teki sürgünü iyi bilindiği halde, sık sık yayımlanan söyleşi ve özyaşamöykülerine rağmen savaş öncesi ve savaş yılları konusunda gittikçe ağırlaşan bir sessizlik vardır. Sanki 1937 ile 1944, yani 30 yaşından 37 yaşına kadarki yıllar, labirentin merkezini, mitin tarihle birleştiği hissedilen bir yeri oluşturuyor gibidir.

Sessizlik Eliade'nin ölümünden iki yıl sonra bozulur. Nihayet Eliade, ilk olarak ölümünden sonra yayımlanan bir kitap olan *Les moissons du solstice. Memoire II. 1937-1960*'da[37] ama "üzüntü duymaksızın"[38], ne yazık ki ünlü bir aşırı sağcı harekete coşkuyla katılmış olduğunu kabul eder; Corneliu Codreanu'nun örgütlediği, bizzat Eliade'nin üstadı Nae Ionescu (ünlü bir örgüt ideoloğu haline gelir[39]) desteklediği

35) Bundan başka bkz. *Mythes and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade* J. M. Kitagawa ve C.H. Long (der.), Chicago, The University of Chicago Press, 1969 (özellikle Cioran'ın metniyle birlikte "Beginnings of a friendship",s. 407-414); *Cahiers de l'Herne*, no. 33, 1978 (Mircea Eliade) ve bizzat Eliade'nin *Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I 1907-1937*, Paris, Gallimard, 1980. Buraya Claude-Henri Rocquet'nin söyleşilerini de ekleyebiliriz *L'Epreuve du labyrinthe*, Paris, Belfond, 1985.

36) Özellikle *L'Alchimie asiatique*, Paris, L'Herne, 1990 (Romence orijinalinden çeviri, aslı Bükreş'te 1935 yılında yayımlanmıştır) ve *Cosmologie et alchimie babyloniennes*, Paris, Gallimard, 1991 (Romence orijinalinden çeviri, aslı Bükreş'te 1937 yılında yayımlanmıştır). Bu iki araştırmanın esas konusu Yoga üzerine dört yapıtta (bkz. bu yazı, not 12) ayrıca *Mythe de l'éternel retour* ve *Forgerons et alchimistes*'de bulunabilir.

37) Paris, Gallimard, 1988.

38) Edgar Reichmann'ın 15 Temmuz 1988 tarihli *Le monde des livres*'de acımasızca belirttiği gibi.

39) Eliade'nin dediği gibi "Profesör", birkaç felsefe dersi notu ve sayısız gazete yazısının dışında okunabilecek bir yapıt bırakmamıştır. Eliade bu gazete yazılarından bir antoloji yapıp buna bu de sonsöz eklemiştir: Nae Ionesu, Roza Vanturilor, Bükreş, Cultura Nationala, 1937 (Munih'te yeniden yayımlanmıştır, Colectia Omul Nou, 1973).

"Demir Gücü", diğer adıyla "Başmelek Mikael'in Ordusu" adındaki harekettir bu. Aynı anda bu işbirliğine ilişkin belgeler, Eliade'nin biyografisini emanet ettiği öğrencisi olan Mac Linscott Ricketts tarafından ayrıntılı biçimde zenginleştirilmiştir; Ricketts de 1988'de *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1975*[40] adlı 1453 sayfalık, iki ciltlik kitabı yayımlamıştır. Bir azizin öyküsü olarak düşünülen bu zahmetli çalışma, adil olmak gibi bir zorluğu başarmış ve bizi Romanya'daki Romence kaynakların tam ortasına götürebilmiştir. Kitabı midemiz bulanmış olarak bitiririz. Tıpkı Ricketts'den sonra araştırma yapanların midelerinin bulanması gibi. Burada hem Eliade'nin ölümünden sonra yayımlanmış bir kitabını hem de Ricketts'in *Fascism and Religion in Romania*[41] adlı bir kitabını konu alan zehir zemberek bir tanıtım yazısını ele almak gerekiyor; bu yazıyı yazan Adriana Berger, 1937'de Roma basınında çıkmış, hiç kuşkuya yer bırakmayacak biçimde Eliade'nin imzasını taşıyan bir makaleden geniş alıntılar çeviriyor[42]. Yazar 1934'ten 1937'ye kadar yayımlanmış aynı türden diğer 25 makalenin künyelerini de veriyor. Ricketts'in kitabıyla aynı yıl çıkan ama bu kitaptan tamamıyla bağımsız olan Radu Ionadi'nin "Mircea Eliade e il fascismo" başlıklı makalesi[43] bu dönemi vurguluyor, bu makaleden kısa süre sonra aynı yazarın geniş bir incelemesi gelecektir: *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*[44]. Fransa tarafında *Le genre humain* dergisi nihayet Kasım 1992 sayısında Eliade üzerine iki makale yayımlar: Biri Isac Chiva'nın, "A propos de Mircea Eliade. Un temoignage" (s. 89-102); diğeri bir Hint uzmanı ve bir dinler tarihçisi olan (Dumézil'in öğrencisi) Daniel Dubuisson'un makalesi "Métaphysique et politique. L'ontologie antisémite de Mircea Eliade" (s. 103-118).

Adını andığım incelemeler Eliade'nin faşizm ve nazizmle sıkı sıkıya ilgisi olan, düşünsel olduğu ileri sürülen ama son derece siyasi bir

40) *East Europeen Monographs* dizisi içinde Boulder'de yayımlanmıştır (New York Columbia Üniversitesince dağıtımı yapılmıştır).

41) *Annals of Scholarship*'de çıkmıştır, cilt 6, fas. 4, 1989, s. 455-465.

42) "Pasif kalıyoruz ve Yahudi ögesinin Transilvanya'da ne denli güçlü olduğunu, Deva'nın tamamen nasıl Macarlaştığını gözlüyoruz... Yahudi işçi kolonilerinin Maramure'e nasıl yerleştiğini, Marmures ve Bucovine ormanlarının nasıl Yahudi ve Macarların eline geçtiğini vb. vb... Dobruca'dan Bulgar ögesini acımasızca bertaraf etmek yerine burasını Bulgar bekçilerle kolonileştirdik." vb...

43) *La Critica Sociologica*, 84 (1988), s. 16-29.

44) Boulder, *East Europeen Monographs*, 1990 (Ricketts'in kitabıyla aynı dizi)

bağlamda kanlı cinayetlere esin kaynağı olmuş milliyetçi bir harekete katılmış olduğunu göstermiştir. Sözleri Eliade'nin gazete yazılarına da yansımış, etnik temizlik taraftarı bir harekettir bu. Eliade'nin canla başla katıldığı Codreanu'nun öğretisi şu şekilde tanımlanabilir[45]: (ırk kavramına dayalı) Alman nasyonal sosyalizmi karşısında olduğu kadar (devlet kavramı üzerine kurulmuş, düzen felsefesini geliştiren) İtalyan faşizmi karşısında da kendi özgüllüğünü kabul ettirmek isteyen Romen ordu hareketi ("Demir Gücü") maneviyatçı bir felsefeyle tanımlanır ve savunucuları, bunu, "yaşam düzenindeki yükselme eğilimi" olarak adlandırırlar. Düşman olarak gördükleri şey de ticari zihniyet ve tanrıtanımazlıktır. Tasarısı: "Ulusu" ("biyolojik temeli artık tesadüfe bırakılamayacak" bir ulusu) yeniden doğurmak amacıyla, ilk baştaki örgütlenme çerçevesinde yeni bir insan yaratmak[46]. Her ulusun bir yazgısı ve dünyada yapması gereken bir görevi vardır. Bu bütünlük içinde Romenlerin yöneleceği alan da dinsel maneviyatın kaynaklarına dönüşü sağlamak, bireyin yeniden maneviyatçı olmasını sağlamaktır. Birçok kez şiddetli baskılarla (buna zulüm derler) karşılaşacak olan hareket kısa sürede bir kurban ve şehit mistiği geliştirir.

Eliade askerleri ve şehitleri öven makaleler yayımlamayı sürdürürken[47] 1937 yılında *Cosmologie et alchimie babylonienne* adlı kitabını yayımlar. Önsözünde, bir Romen olarak onun Balkan tarihi ile Romen filolojisi dışındaki yabancı alanlara yönelmesinin yararlarını (milliyetçi arkadaşları için) kanıtlama zorunluluğunu hisseder. Kanıtı şudur: Çalışmalarında gösterdiği şey, otokton maneviyat türlerinin her yerde önemli direniş göstermesidir (özellikle Hindistan'da, ki burada yoga ön-Hint-Avrupa'ya ait Dravidien bir katmandan ileri

45) Sadece bu taslak için "ezoterizm ve maneviyat" konusunda uzmanlaşmış bir Cenevre kitapçısında keşfettiğim bir yayında okuyabildiklerime gönderme yapıyorum: *Un mouvement chevaleresque au XX^e siecle. La garde de fer (Totalité. Pour la revolution culturelle européenne* dergisinin 18-19. sayıları, Pardes Yayınları, yaz 1984).

46) A.g.y., s. 47.

47) Bkz. özellikle 24 ocak 1937 yılında, İspanya'da Frankistlerin saflarında savaşırken ölen Ion Mota ile Vasile Marin onuruna Vremea'da yayımlanan bir metin: "Mota ve Marin, Tanrı önünde, İsa ve Lejyon için şahadetiniz önünde, içimdeki dünyevi sevinçleri terkedeceğime, insanlık aşkını bir yana bırakacağıma ve kendi halkımın dirilişi için ölüme hale gideceğime yemin ediyorum... Ion Mota ile Vasile Marin'in isteyerek ölüme gitmelerinde mistik bir anlam vardır: Hıristiyanlık için şahadet" (Isac Chiva tarafından zikredilmiştir, 95, Ricketts'in ardından a.g.y., cilt II, s. 923).

gelir); oysa ona göre Romen kültürünün güncel sorunsalı da tam olarak otoktonluktur, "yani etnik ögelerin yabancı kültür biçimlerine karşı direnişidir". Kendi terimleriyle "dışardan gelen ve birörnek hale getirmeyi amaçlayan biçimlere karşı otokton maneviyatın dirilişi" söz konusudur. Bunun sonucunda araştırmaları "Romen maneviyatının şimdiki durumuna" kusursuz biçimde uymaktadır. Gerçekten de Romanya tarafında geleneksel Asya'da keşfettiklerine uyan şey ön-tarihtir, proto-tarih ve ayrıca köy folklorudur; bunlar da "ulusumuzun maneviyatının ve kutsal tarihinin" ortaya çıktığı alanlardır. Böylece "alfabe öncesi biçimleri, kolektif yaşam, simge ve sözlü gelenek biçimlerini" hedefleyecek incelemelere çağrıda bulunur ve ekler: "Bu alanda halkımız zengindir"

Eliade'nin duyarsız kalmadığı o zamanın ortamında, insan bilimleri yeni tarihsel konular aramaktadır. Eliade 1937 tarihli metnin özünde, güncelliğin artık olayları anlatan tarihe ait olmadığını söyler. Ancak bu temel kavşağa ulaştığında, sanki arketip kahinlerinin ve övgücülerinin yolunu seçmiş gibidir. 1924 yılından beri pekâlâ var olan *Annales* ekolüne hiçbir gönderme yapmaz[48]. Zihniyetler tarihi davasını gütmez. "Gelenek" ve *Philosophia perennis* yararına tarihe karşı savunmaya girişir. 1935 yılından 1936 yılına kadar Vremea'da yayımlanmış makale seçkileri olan Fragmentarium'da "Protohistoire ou Moyen Age" başlıklı, üzerinde durulmaya değer bir metin vardır. Eliade, diğer metinlerinde sıkça ele alacağı şu fikri savunur: Zaferlerle dolu bir Ortaçağ yaşamamış, Rönesans hareketine etkin biçimde katılmamış olan Romanya çok önemli bir proto-tarihle gurur duyabilir. Ayrıca "manevi, simgesel bir değerin" koruyucusu olan "gelenek" "ırkın beşiğinde", "ulusun başlangıcında" aranmalıdır: "Artık geçmiş, tarih olduğu için değil, kök olduğu için takdir edilir. Belge ikinci plana düşer, yerini im'e, simgeye bırakır"[49]. Burada tam anlamıyla bir ilk tanım vardır; bu tanım ulusal köklerin yerine küresel bir görüşün geçeceği bambaşka bir versiyonda, *Le mythe de l'éternel retour* ile *Traité d'histoire des religions* adlı yapıtlarda anlatıldığı

48) Marc Bloch'un *Rois thaumaturges*'ünün yayım tarihi. *Annales* dergisinin Lucien Febvre'in ve Marc Bloch'un çabasıyla ortaya çıktığını belirtelim.

49) Romanya'nın tarihöncesi ve ön-tarihi lehindeki bu savunma, Eliade'nin 1943 yılında, Romen hükümetinin propagandası için Lizbon'da çalışırken yayımlayacağı metinde geniş bir giriş olarak yer alır: *Les roumains, latins d'Occident*.

biçimiyle arkaik ve arketip kuramı olacak olan şeyin tarihsel kökeni olmasa da bir ilk tanımlamadır. Hiç kimsenin bir makyaj olarak yorumlayamayacağı böyle bir dönüşüm olasılığı bile endişeye yer bırakmaz.

Çeşitli konularda yazan ve polimat olan, 1937 ile 1944 yıllarının Eliade'si zamanın havasına kapılmıştır, bu havayı kendi tarzına göre kavrayacak, ama daha sonraki dönemlerde böyle bir tarza yer vermeyecektir. Biraz saf olduğu, hatta saflığının yanında büyük bir ikiyüzlülüğe sahip olduğu söylenebilir. Ama gözümüzün önündekileri okumak zorundayız. Benim niyetim soruşturma yapmak değil. Zaten gerçeği söylersek bir "Eliade davası" olamaz, çünkü her şeye rağmen bizzat kendisi, ölümünden sonra bile olsa, onun soluğunu kesecek bir yığın malzeme (öğrencisi olan Ricketts'in anıtsal yapıtı vasıtasıyla) bırakmıştır. Üstelik bundan başka onu her iki dönemde de tanımış olan arkadaşlarının (Cioran, Ionesco, Jünger, Evola, Tucci ve daha bir çokları, bu arada onunla 1943'ten beri buluşan Dumézil) bilmezden gelmedikleri, herkesin bildiği bir sırrı saklamak olurdu bu. Savaş sonrasında Romanya'da da bu parlak genç unutulmamıştır. Eliade'nin, sayesinde 1940 yılında Londra'ya gittiği (Romanya'da siyasal nedenlerden dolayı hapse girdikten sonra) koruyucusu, büyük dilbilimci, akademisyen Alexandre Rosetti bile Çavuşesku dönemi Bükreş'inde yaşayacaktır.

Elbette göreceli sessizlik soru sorulmayışıyla da açıklanmalıdır. Yoksa ilgisizlikle değil. Ama daha ziyade çok karmaşık, çok ağır bir şeyi kurcalamak kaygısıyla. Sadece acı verici değil ama rahatsız eden, rahatsızlık veren bir şey. Bugün Eliade'nin uzunca bir süre ama tam olarak yadsımadığını sezdirircesine susmak istediği bir konuda bizi bile rahatsız eden bir şeyler vardır. Sanırım bugün Doğu Avrupa'da olup bitenler bu varsayımı doğrulamaktadır. Eliade Romanya'sına tam anlamıyla dalan Ricketts'in belgelerini okuduktan sonra henüz yanıtlayamadığımız bir sorunun, esaslı olan ama açıkça yanıtlayamadığımız bir sorunun kaldığını hissediyoruz: Bir vatansever, bir milliyetçi ve bir ırkçı arasında tam olarak nasıl bir ayrım yapmalıyız (yapabiliriz)? Soğuk savaşın Manikeist senaryosu, bu sorunun ne yazık ki kaçınılmaz bir soru olarak kalacağını görmemizi uzun süre engelledi. Hümanizm tarafına kaçan Eliade belki de onurlu bir çıkış aramıştır.

Eliade'nin karanlık yılları etrafında oluşan göreceli sessizliğe ilişkin başka bir biçimde ama aynı ölçüde önemli ikinci bir açıklama da bizim bambaşka bir insanı tanımış olmamızdır; bu kişinin yerine her ne pahasına olursa olsun birincisini koymak saçma olurdu[50]. Elbette bunların birinden diğerine köklü bir süreklik olduğunun kabul edilemeyeceği açıktır. Yazdıkları, itirafları ve incelemeleri arasında özellikle epistemolojik düzeyde çok sayıda geçit vardır; Eliade'nin bu geçitleri bizzat kendisinin açmamış olması üzücüdür. İşin aslı o ki biz başka bir kişiyi tanıdık, savaştan sonra yazılmış, göz dolduran yapıtıyla bütün bir çağa damgasını vurmuş, bütün bir çağı büyülemiş bir insandı, yöntemiyle her zaman hemfikir olmasak da öğretisi aracılığıyla (aynı ölçüde düzyazı şiiri) büyük katkılarda bulunmuş bir kişiydi bu.

Araştırmalarımıza neler katmıştır? Öncelikle tam bir gözüpeklik: Dinler tarihinin bütünü üzerine ciddi ve bilgiyle donanmış bir bakış yöneltebilme konusundaki gözüpeklik. Paris'in ve Chicago'nun Eliade'si bizi devasa ve çoğunlukla karmaşık bir bibliyografya içinde önemli ölçüde yönlendirmiştir. Son derece bilgili, hep araştırma peşinde olan, en iyi uzmanları kendine rehber seçen Eliade, araştırma alanının çok farklı yerlerinde en beklenmedik, en ilginç konuları çoğunlukla ortaya çıktıkları anda belirleyebilmiştir[51]. Bir yöntemden ziyade, son derece sağlam yapılı, geniş bir bilgi alanına hâkim olduğu, bu alanı belirli bir görüşe göre düzenlediği için ona minnettarız: Bu görüş, oluşma yolundaki bir disiplin tasarısını, yeni bir hümanizme, dünya çapında ansiklopedik bir hümanizme dayanak olacak bir dinler tarihini destekleyen görüştür.

50) Bu anlamda Daniel Dubuisson'un yaptığı geçmişe dönük inceleme (zikredilen makale ve ayrıca yakın tarihli kitap: *Mythologie du XX^e siècle Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Lille 1993) bana aşırı görünüyor: Bugün otuzlu yılların sonundaki Romen belgelerinin ışığında yapabileceğimiz okumanın bir zamanlar *Mythe de l'éternel retour*'dan anladıklarımızı boşa çıkardığını ileri sürmek, Eliade'nin Batı'da kabul edilişini toptan yargılamak demektir. İşler bu kadar basit değildir: Bakış açılarının değişmesini göz önünde tutmak gerekir, Paris'teki, daha sonra "Chicago'daki" yapıtlarında ortaya çıkan sistemin dile getirilişini yöneten çok önemli değişikliktir bu.

51) Böylece 1972'den itibaren Carlo Ginzburg'u onun sayesinde (seminerine elimde, yeni yayımlanmış *I Benandanti* ile girmişti) okuduğumu anımsıyorum. Eliade zikrettiği şeyleri okuma isteği yaratan bir yazardır. Kaltenmark Çin'i ya da Marijan Molé'nin İran'ı bir yana, Gılgameş ve Enume-Eliş destanları ve Jean Bottéro'nun Mezopotamya dinleri konusundaki incelemelerinden başlayarak okuduklarımın çoğunluğunu ona borçluyum

Ona son sığınağı olan Chicago kampüsünde rastlayanlar, o büyük açık fikirliliğini, yorulmak bilmez merakını, zihinsel canlılığını, fiziksel dayanıksızlığını unutmamışlardır; dersleri ve ulaşabildiğimiz yayınları açısından bütün bunlarda faşizmden ya da Yahudi karşıtlığından en küçük iz bırakabilecek hiçbir şey yoktur.

Eliade, gençliğinin de ötesinde yeniyetmeliğinin bir kısmını inkâr etmek pahasına da olsa, kendi girişimini bizzat kendisi inceleme cesaretini göstermiş olsaydı, çok daha iyi olurdu kuşkusuz. Peki yaşarken hakkında konuşmak istemediği bu yılları olsa olsa "itiraf edilmeyenler" sınıfına koyamaz mıyız? Bugün bu yıllar eskisinden de fazla bize ait olan tarihimizin parçaları değil midir?

III

Bir Bilimsel Mitin Eleştirisi

Dişil Yunan Sitesi

Nicole Loraux, imgelem tarihinden siyaset antropolojisine yaptığı yolculuk sırasında bir soruşturmanın izini son derece özgün tarzda sürüyor; Fransa'da bu soruşturma, bizi filolojinin ve eski tarihin tanımladığı çetin alanda, kurumlara ilk başta egzotik görünebilecek kıyılara alıştırmış olan Jean-Pierre Vernant tarafından başlatılmıştır. Aynı anda hem Meyerson'un tarihsel psikoloji mirasını hem de Gernet yoluyla Marcel Mauss'un örneklendirdiği sosyoloji ekolünün mirasını kabullenen Vernant bizi eski Yunan dünyasının bütünsel antropolojisini oluşturmaya davet eder. Çalışmalarıyla açtığı alanlardan biri de Yunanlıların dişilliğe ilişkin imgelemlerinin incelenmesidir, bu alanda özellikle Nicole Loraux'yu görürüz. Gerçi yeni bir ekolün şaşırtıcı biçimde keşfettiği yeni bir konudan ziyade, bugün tarihsel araştırmaların bu konu üzerindeki kopyalarını gözden geçirmeye davet edildiği bir konu söz konusudur. Nicole Loraux da kolektif biçimde, yeni bilim alanlarının gelişmesi sonucu (ilk olarak bedenin tarihi ve *gender studies*) kullanılabilecek bütün kaynakları işbaşına geçirerek bunu

yapar. Yakın tarihli çok sayıdaki yayınlar arasında, yayımlanmış iki mükemmel seçkiyi anımsatmak yeterlidir; bunlardan biri ABD'de yayımlanmıştır: *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin'in yönetiminde, Princeton University Press, 1990; ikincisi de Fransa'da yayımlanmıştır: *Histoire des femmes en Occident, 1, L'Antiquité*, Pauline Schmitt Pantel yönetiminde, Paris, Plon, 1991. Her iki seçkide de Nicole Loraux yer alır.

Her ne kadar yaklaşımlar yeni olsa da, konunun kendisi çok eskidir ve bu dosya temel ögeleri itibariyle uzun süreden beri oluşturulmuş bulunmaktadır. Bu açıdan, Nicole Loraux'nun *Mères en deuil* (*Yas tutan analar*) konusuna ayırdığı kitabını ele almadan önce, XIX. yüzyılın büyük Alman filolojisi tarafından Aiskhylos'un *Orestia*'sına ayrılmış sayfaları okumak, bunu yaparken de Karl Otfried Müller'den hareket etmek (*Aeschylos Eumeniden, Griechisch und Deutsch, mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, und über den Inhalt die Composition dieser Tragödie*, Göttingen, 1833) ve Johann Jakob Bachofen'in ansiklopedik *Mutterrecht*'ine (*Analık Hukuku*, Basel, 1861) ulaşan yolu izlemek ilginç olacaktır. Kimi kez epistemolojik dönüşümlerin gerçek bir alanın üstünü örttüğü duygusuna kapılacağız. Böylelikle Erinysler diye adlandırılan Antikçağ tanrıçalarının ortaya çıkmalarına yön veren kökende K.O. Müller'e göre çelişkili bir birlik belirlenir; bu birlik hem acı veren bir hırpalanma duygusu hem de adalete çağrıda bulunan bir öfke duygusu olarak ifade edilir (*a.g.y.*, s. 166); ayrıca bu duygu (iyiliksever oldukları kadar korku yaratan Erinysler ve Eumenideslerin bu ikili figüründen ayrılamayan duygu) onlarla birlik olup toprağa ve alt dünyaya hâkim olan, yıllık zenginlikleri ellerinde bulunduran Demeter ve Persephone gibi büyük tanrıçaların ilkesidir. Bunlar görünüşe göre öfkeli tanrıçalara da dönüşebilen tatlı ve dost canlısı tanrıçalardır (s. 168). Bununla birlikte Khthonioslu (toprak) olma ile Olymposlu olma arasındaki çakışmanın yok olması, Titanların eski evreni ile Zeus'un son zamanlardaki adaletinin sitenin isteği üzerine ayrılması (Aiskhylos'tan başlayarak) Misterler dışında, bu Büyük Tanrıçalar ile kutsal, korkutucu (*semnai*) Erinysler arasında bir karışıklığı engeller. K. O. Müller'e göre derin bir yapı ile tarihin birbirine karışması içinde sitenin ortasında açıkça sergilenen şey, J. J. Bachofen ile birlikte ana hukukundan

baba hukukuna geçişi belirleyen eski bir dramın anısı haline gelir; hukuka ve imgeleme ilişkin daha önceki doğal ve maddi rejimden, bu rejimin yerini alan ve bu rejimi mezarlar ve gizemler dünyasının kıyısına getirdiği düşünülen, akıl kararıyla kurulmuş, daha yakın tarihli, hâlâ güncel bir rejime doğru ilerleyen bir evrimin kanıtıdır bu. Böylece tanrısal Ana yası bir kalıntı olarak görülür; ayrıca Erinysle-rin site üstündeki tehditleri de basit biçimde düzene geçiş için bir çağrı, kötü bir anı olarak görülür.

Kuşkusuz, Erinysler ve *Orestia* Nicole Loraux'nun ilgilendiği başlıca konulardandır; Loraux ayrıca Bachofen'in çalışmalarındaki bilimsel mitolojileri de keşfeden bir tarihçi olarak da çalışır. *Les Mères en deuil* adlı kısa kitabını okumaya başlarken bunu aklımızda tutmamız belki de iyi olacaktır; bu kitabın pek bir yana bırakılamayacak üstünlüklerinden biri de, epistemolojik hayallerden kalma büyük miras yüzünden zorlukla ilerlenen bir alanda okuyucuya güvenlik ve kesinlik içinde rehberlik etmesidir.

"Yan alanlarda bulunan verimlilik" (s. 18): Bu formül sözcüğün tam anlamıyla karşılaştırmacı bir programı haber vermese de "iki yan alan" (kişi olarak Freud'a ayrılmış birkaç çarpıcı parantezi sayarsak belki de üç) bu yapıtta Nicole Loraux'ya birkaç yan konuyu ortaya çıkarma fırsatı verirken bize de keyif veriyor; öte yandan bu alanlara ilişkin deneyim, şifresini çözdüğü metinlere, bağlamlara tam anlamıyla sadık bir Helenistin düşüncelerini besliyor. İlk yan alan tiyatro, Shakespeare'in III. Richard oyunu: "... kraliçelerin yer aldığı sahneyi görüp dinlediğimde yaşadığım sarsıntı, bir Helenist olarak içimdeki çok eski bir isteği uyandırmıştı; Yunan topraklarında anaların yasını, site yaşamının tanımladığı biçimiyle siyasetin bir kozu haline getiren şeyin ne olduğunu anlamaya yönelik bir istekti bu" (s. 17). Shakespeare'den akılda kalacak olan şey, yas tutan anaların toplumunda (bu ağı bütün kadınlara doğru genişleten, dallanıp budaklanmış bir toplum; bu ağ Khthonios'a ilişkin bir yerden başlar: Üç kraliçe toprağa oturmuştur) acıyı kine ve oğulu lanetleyen bedduaya bağlayan bağdır. Helenistin bakış açısından esas olan şey bu lanettir, zira Yunan sitesi (özellikle kuramsal olarak) savaşan (ve erdemi savaş sırasında ölmek olan) erkeklerden oluşmaktadır, oysa yurttaşlık soyun yasallığından, yani erkeklerle aynı anlamda yurttaş olmayan bu kadınların analığından geçer. Rollerin zıtlığını ve kadınların

uzaklaştırılmalarını gören herhangi birinin aklına takılan soru da buradan ileri gelir: Eski Yunan'da sessizce yaşanan bir acının işaretlerini, göstergelerini, gözlenebilen, göze batan tehditlerini nerede bulmalıdır? Tutkunun siyasete karıştığı yerde değilse nerede? Bunun anlamı erkeklerin sitesinin tam da savunmada durduğudur. Anlaşılacağı gibi tarihçimiz alışkanlığa direnen ve bunun sonucunda "uygulanamaz" hale getirse de bunu dışlayamayacak şeyle ilgilenir. "Geçiştirilmesi gereken ama aynı zamanda hayal edilmesi gereken tehdit" (s. 22), öyle ki Nicole Loraux ile birlikte Eski Yunan'da siyasetin cinsiyetinin ne olduğunu sorma hakkımız doğar. Kuramsal olarak kadın siteden dışlanmış olsa da dişillik hiç de öyle değildir; aynı yazarın *Mères de deuil* ile aynı tarihi taşıyan bir başka yapıtı bunu mükemmel biçimde gösterir: *Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989 (özellikle bkz. "L'opérateur feminin", s. 7-26).

İlk araştırma alanı yas ve yasın, *pathos*'u çerçeve içine almaya yönelik olarak ritleştirilmesidir. Daha önce de site için ölen savaşçılar hakkında söylenen övgü söylevleri konusundaki önemli bir araştırmayı bize sunmuş olan Nicole Loraux (*L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*", Paris-La Haye, EHESS-Mouton), en şiddetlisini kadınların sergiledikleri bu "gözyaşı hazzının" nasıl olup da "pozitifliği içindeki bu siyaseti tehdit ettiğini ve nasıl Agora'dan dışlanıp tiyatroya itildiğini gösteriyor. İster komedide isterse tragedyada olsun, ilk sıralarda anaların yer aldığı, kadınlara özgü bu yas rastlantısal değildir: "Anaların gözyaşları sadece bir topos değildir, bütün ideolojik ilanların öncesinde yer alan ve sanki doğası gereği henüz başlamamış bir gerçekliktir"(s. 27). Oysa bu gerçeklik, site uğruna ölmüş savaşçılar için düzenlenen büyük cenaze töreninde okunan ya da bu töreni yorumlayan resmi söylevde basit biçimde atlanmıştır. Bu siyasal sözde analıktan söz edildiğinde bu vatanın analığıdır, yani yurttaşı otokton olarak tanımlayan analıktır. Atina toprakları, bu topraklardan çıkmış ve onun için ölmüş olan evlatları şefkat ve minnetle bir araya getirir. Birer insan olan anaların acısının burada işi yoktur. Bu konuda yazar, Atina'nın sessiz gözyaşları ile zafer kazanarak ölmüş oğlunun ardından Spartalı ananın sergilediği "sakin sevinç" arasındaki farkı inceler (s. 26).

Toprağın analığı ile kadınların analıkları arasındaki zıtlık örtük olarak Atina'da yerliliğe ilişkin tasavvurların bütününe göndermede

bulunur; bu konuda Nicole Loraux bir zamanlar bir kitap yazmıştı (*Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981). Atina'da kamu yas tuttuğunda analığa ait olan kısmı Toprak üstlenir. Kadınların acısı ise evin içinde, özel küre içinde yapılabildiği kadarla kalmaktadır (s. 41). Yazar Atina'daki bu özgüllüğe belirginlik kazandırmak için Sparta'nın yanı sıra ve "mesafe hilesi" yaparak Roma örneğini işe karıştırır. Örneğin Coriolanus ile ilgili bölüm: Bu bölüm esas itibariyle Denys'de ve Plutarkhos'ta okunur, Yunancadır ama Titus-Livius'un Latince verilerine gönderme yapar ve son derece öğreticidir. Bununla birlikte incelemenin değinmediği bir nokta vardır; Romalı tarihçinin altını çizdiği bir ögedir bu: Coriolanus'un annesi, ona seslenirken kendi acısını karşı konulmaz biçimde toprağınkiyle karıştırır; (analık açısından) sıkı bir bağ, Volskların (*hanc terram, quae te genuit atque aluit*: II, 40, 6) işgalindeki *ager romanus* ile öfkeden deliye dönmüş anayı (*nisi filium haberem, libera patria mortua essem*: II, 40, 8) birbirine bağlar. Böylece tam aksine otoktonluğun baskın bir ideoloji olmadığı Roma'da ana, vatanın acılarının sözcüsü haline gelebilir. Nicole Loraux'nun incelemesi de başka yollarla tam olarak bunu kanıtlar; bunu yaparken Romalı matron'ların acısının Yunan kadının tuttuğu yastan farklı olarak nasıl "her an sitenin bir kısım halkının gösterisine dönüşebileceğini" açıklar (s. 55). Karşılaştırmacı işlevi ve farklılık zevki bakımından ikinci yan alan böyle sunulur. Buradan itibaren güzergâh ister istemez Yunanistan'a ve Atina'ya yönelecektir.

Loraux bize şunu düşündürür: Anaların tuttukları yasın içtenliğini ele almak demek epik ve trajik şiirde bu acının belirgin figürlerini sorgulamakla aynı kapıya çıkar (s. 57). Özel belge olmadığı zaman mı? Gerçi sadece edebiyat metinleri göz önüne alınırsa arkaik ve klasik dönemde ve tam olarak, Yunan topraklarında durumun bu olduğu doğrudur. Bununla birlikte başka yan alanların olabileceği düşüne kapılırız; örneğin Plutarkhos (*Kızının ölümü üzerine karısını yatıştırma*) ama özellikle epigrafik ve figürlü belgeler, ayrıca Yunan dilindeki Mısır papirüsleri yönündeki alanlar (bu papirüslerin en eski ve belki de Ptolemaios öncesi kanıtı Artemisia'nın beddualıdır; küçük kızın yasını tutan ananın kocasına ettiği beddualdır bu: Bkz U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemaerzeit*, I, 1927, s. 97-104). Böylece bize çok güzel bir gezinti alanı sağlayan yazara minnettar olmalıyız

Hekabe, İokaste, Klytaimnestra konusundaki çok yoğun birkaç sayfa, ana bedeninin (çocuk doğurmuş olan bedenin) bu "donuk başkalığının" (s. 63) yas ile ilişkisi açısından ele alınışına giriş oluşturuyor. Kısa süre sonra acı, eyleme geçmeden önce kimi kez öfkeye dönüşmektedir. Nicole Loraux *Tirésias* adlı yapıtta (s. 227-230) ve Klytaimnestra konusunda bu *mênis* duygusuna geniş bir bölüm ayırmıştır. Bu arada bu öfkenin Akhilleus'un öfkesiyle aynı adı taşıdığını ve İlyada'da bir tanrıça olan kahramanın anasının rolü olmadan anlaşılamayacağını belirtelim: Laura Slatkin'in bu sorunu ele alan ve Nicole Loraux'nun zikrettiği bir makalede çıkacağı söylenen (*Les mères en deuil*, s. 75) mükemmel çalışması kitap haline getirilmiş bulunuyor (*The Power of Thetis. Allusion and interpretation in the Iliad*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991). *Les mères en deuil*'de verilen örnek de bizi tanrıçaların tarafına götürüyor; burada "kara öfkeli tanrısal ana Demeter'i" görüyoruz; hem Arkadialı Demeter ile, hem de Euripides'in *Helene*'sindeki bir koro şarkısında yer alan Tanrıların Anası'yla (adı Ana olarak geçer, başka bir adı yoktur) ilişkilendirilen Eleusis'teki Demeter'dir bu. *Demeter'e Homerik İlahi*'de mutlu son vardır: Kızını bulan ana, kendi annesinin (Rhea) girişimi sonunda Baba ile barışır. Erinys olarak nitelendirilen Arkadialı Demeter için durum çok farklıdır; burada uzlaşma koşulsuz sağlanır: Kızının dönüşüne ilişkin tek söz edilmez; Euripides'in korosundaki Tanrıların Anası'nın "adı söylenemeyen bakire" ile buluştuğundan da hiç söz edilmez. Yas (ancak unutulmaz bir yas: *pénthos alastos*) yok olduğunda sevgili kız anlatıdan epey uzağa düşmüştür. Ancak Ölümsüzlerin başına gelebilecek böyle bir şey, tragedya sahnelerindeki "zafer kazanmış ya da paramparça olmuş ölümlü kraliçeler" için olanaksızdır (s. 75). Tutamadıkları yas şiddete dönüşür. Çoğunlukla babanın iktidarına yönelen bir şiddettir bu ve hem adı hem de soyu sürdürecek olan oğulu öldürerek uygulanır (s. 78-79). Tragedyada bir ana asla kızını öldürmez (Euripides'in *Erekhtheus* tragedyasında kızını kurban eden Praxithea istisnası sadece görünüşte öyledir: Bkz. s. 26-27). Nicole Loraux ana-oğul ile ana-kız arasındaki bu tuhaf dengesizliği, çocuğu ifade eden sözcüklerin ışığında açıklamayı öneriyor: Kız... *odis* adıyla ifade edilebiliyordu, bu sözcük ana ile kızın ayrılığı tam olarak bitmeden önce doğum sırasında geçen süre ve çekilen acıya gönderme yapar; oğula *lokheuma* denebi-

lirdi, bu ise doğumu tamamlanmış, anadan ayrılmış, babanın onayıyla uygarlaşmaya hazır durumdaki ürün anlamındadır" (s. 79-80). İlk baştaki sorunun değişmesi de buradan ileri gelir; yas tutan anaların saplantılı biçimde siyasete dönüşen, kuşku yaratan acısı şu yeni soruyu ortaya çıkarıyor: "Bir oğulun anaya, bir ananın da oğula sahip olması tehlikeli midir?" (s. 81). Elbette bu soru Atina tiyatrosunda son derece eril bir imgelemi ilgilendirir, buna göre erkek çocuğun anası söz konusu olduğunda, cinayet de yas da aynı mantıktan ileri gelir. Bu noktaya ulaşan Nicole Loraux'nun girişimi, böyle bir imgelemde "her tür ana yasının yara ya da öfkeden çok vicdan azabı olduğunu" düşündürdüğü zaman (s. 84) açık biçimde analitik hale geliyor. Kadınları (fiilen suçlu olan bu yaratıkları) siyasetten ayıran Atina erkekleri, olsa olsa hayali bir tehdite karşılık verirler (bkz. bu konuda Marcel Detienne'in eski ama hâlâ örnek olarak gösterilen çalışması, "Violentes eugénies", M. Detienne ve J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* içinde Paris, Gallimard, 1979, s. 183-214).

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında okuyucu, gerekçeler incelenirken bunların aynı dışlamayı gerçekleştiren Lakedaimon ya da Roma erkeklerine doğru genişletilmemiş olmasından yakınabilir (görüldüğü üzere değişik biçimlerde dışlarlar, ama bu çok daha ilginçtir). Yoksa onlar bu tür bir imgelemden yoksun mudurlar?

Bu soruyu açık bırakalım. Sophokles'in *Tereus*'unu izleyen Atinalı için cinayetle aynı anlama gelen anaların gözyaşları, gerçek bir ad taşır: Oğlu İtys'i öldürdükten sonra bülbüle dönüşen Prokne'nin adıdır bu. Şair, *Odysseia*'da kadınların ağıtlarının sık görülen eğretilemesi olan bülbül şarkısını, bir ananın acısını düşündüğünde değil de genç bir kızın ya da bir eşin acısını anlattığında kullanır: "Nasıl olur da bir ana, cinayetten yasa doğru kayan bir paradigmayı benimseyebilir?"(s. 90). Genç kızlar ise, özellikle Electra ve Antigone, acılarını, yakınan kuşun acısına benzetme konusunda büyük eğilim gösterirler. Nicole Loraux bülbül dosyasını dikkatlice açar ve bu dosya bir hayranlık dosyasına dönüşür: "Genç kızların ağıtlarını katil bir dişinin yası ve umutsuzluğu olarak görmek demek" (s. 96) bütün kadınların gözyaşını suçlu birinin gözyaşına dönüştürmek değil midir? Yazar, "şimdiye kadar belirlediğimiz büyük eğilimlere bakıldığında erkeklerin fantazmalarının gerçekleşmiş olduğuna inanırız" (s. 99) gibi (ani) bir belirlemede bulunur.

Elbette bu çok basit olurdu, ayrıca dişil ögenin siyasette (gerçek olarak) yer almasının tekanlamlı yargılama dışında başka tavırlara yol açacağı açıktır. Ancak bunun anlamı da, uzlaşma sağlandığı zaman, bütün araçların bir tek seviyeye inmiş olması ve tekanlamın ortadan kalkması değildir. Kanıt olarak Atina Konseyi binasının yanında, Agora'nın ortasına yerleştirilmiş Ana tapınağı olan *Metrôon* gösterilebilir. Tanrıça (Euripides'in *Helene*'sindeki koro şarkısını söyleyen kişi gibi görülür) burada, hem adaletin hem de site yazıtlarının bekçiliğini yapar; görünüşe göre uzlaşmıştır, ama ondan korkulur. Bu figüre kitabının son bölümünü ayıran Nicole Loraux, haklı olarak bu son nokta üstünde durur. Böylece Loraux Yunancada anayı, dünyaya sağlam bir döl getirmek yoluyla adalete bağlayan ilişkiyi soruşturmaya yönelir; bu soy, babayı sürdüren oğullardır; oğullar "üzerinde onları dünyaya getirip besleyen kişiden eser bile kalmadan, babanın birer kopyasını" oluştururlar (s. 108). Ananın bedeni bir anlamda bir "yazıtın", bir yazının zarfı görevini görür.

Bir vahşiden doğmuş biri olarak değilse de sürgüne gittiği dağdan dönen biri olarak tasavvur edilen Tanrıların Anası, siyasal mekâna eklemlenir, hem de resmi yazıların koruyucusu olarak: *Metrôon* "yurttaşların arşivlerine göre, babanın yazısını bekleyen bir ana bedeni" olacaktır (s. 115). Bunu çok iyi bilen Nicole Loraux, Ana'nın egzotik bir figür olarak nasıl tanımlandığını (ve ikonografyada nasıl temsil edildiğini), ayrıca Ana'nın kişiliğinde otoktonluğun ayrıcalıklarıyla yabancının (Frigya'dan gelen yabancının) küfürlerinin nasıl bir arada bulunabileceğini ekleyebilirdi. Yine, sakinleşmiş, kara öfkesinden kurtulmuş bir tanrıça yüzünden değil de, bu yüzden Ana, Aiskhylos çağı Atina'sına "metekler" olarak katılmış Eumenideslere dönüşen Erinyslere yakındır.

Nicole Loraux'nun güzergâhı Agora'daki Ana dosyasıyla birlikte en sonunda tarihin zamansallığından geçer. Bu tanrıça kültünün İÖ V. yüzyılın sonlarında yeniden değer kazanması gerçekten de siteyi sarsan olaylara bağlıdır. Antikçağ geleneğine göre bu ölümsüz Ana'nın tutkularını anlatan oyun Euripides'in *Helene*'si, Sicilya yıkımını izleyen yılda oynanmıştır.

Nicole Loraux'nun bu güzel kitabının açtığı bütün patikalar gibi, bu konu da takip edilmelidir.

Lafitau'dan Bachofen'e, Anaerki Düşüncesinin Doğuşu[1]

1724 yılında Paris'te, Cizvit Joseph François Lafitau'nun *Moeurs des Sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps* adlı yapıtının iki cildi yayımlanır. Lafitau'nun çıkış noktası Amerika'daki halklar konusundaki düşüncelerdir. Yöntem ise, hem Yeni hem de Eski Dünya'da bulunan benzer "niteleyici âdetlerin" araştırılmasından ibarettir. Lafitau "niteleyici âdetler" derken hem karmaşık hem de şaşırtıcı inanç ve uygulama sitemlerini, bağımsız olarak yaratıldıkları kuşkusuna yer vermeyecek kadar özgül tuhaflıkları kasteder. Yayılmacı olan koyuta göre, bu şekilde tanımlanan benzer âdet bütünlüklerinin her iki Dünya'da da bulunması doğrudan türetmeye kanıt oluşturur. Lafitau bu yöntemi daha önce de 1718

1) Bu metin, Nicole Durish, Antje Kolde ve Grégoire Sommer'in yardımlarıyla yönettiğim, İsviçre Bilimsel Araştırmalar Vakfı için yürütülen, Bachofen'in *Mutterrecht*'inin doğuşu konusundaki araştırma nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu araştırma çerçevesinde Basel'deki arşivler taranmış ve burada zikredilen yayımlanmamış metinler, Antje Kolde tarafından yazıya geçirilmiştir. Bu ortak çalışmanın sonuçları yakında bir kitabın konusunu oluşturacaktır.

tarihli *Mémoire présénté à S.A.R. Mgr. le duc d'Orléans* [...] *concernant la précieuse plante du gin-seng de Tartarie, découverte en Canada* adlı yapıtında oluşturmuş ve uygulamıştır; bunu yaparken hem İrokualardaki kendi gözlemlerine hem de *Lettre du père Jartoux adressée à un procureur des missions de la Chine et des Indes sur la découverte, en Tartarie, d'une plante aux vertus médicinales extraordinaire, le gin-seng* (1711) adlı yapıta dayanmıştır.

Lafitau bu tür bir soruşturmanın uzantısında, Amerika'daki halklara ilişkin kanıtları ararken "kadının hâkim olduğu (jinekokratik)" iki özel alana rastlamıştır: Bir yanda Eskilerin Likya'sı, öte yanda Huronlar ve İrokualar (bunları bizzat kendisi gözlemiştir). Ona göre gin-seng bitkisinin çok özel kullanımları ya da "kadın-adamlar" gibi tuhaf uygulamalarla aynı değerde olan "kadın hâkimiyeti", kurduğu sistemine önemli bir kanıt, mucizevi bir tuhaflık sunmuştur.

Bilindiği gibi Likya dosyası ilk olarak ana soyunu esas alan kütüğü konu alır[2]. Üç küçük metin (I, 173) ile oluşturulan bu temel çekirdekten yola çıkan Lafitau, Amazonlar, İskitler, Sauromatlar tarafına doğru; Diodoros'un keşfettiği, İsis'in ve otoriter kraliçelerin toprakları olan Mısır yönüne ve ayrıca Garamantların Afrikası ile Kantabrların İspanyası yönüne doğru ilerler. Lafitau, "sapkın" olması beklenen ve çok özel olarak düşünülen kültürel bir ögeyi araştıracakken, çok yaygın görülen bir kültürel özelliği keşfeder; bu özellik "eskiden neredeyse bütün Yunanistan barbarlarında görülen" bir kültür ögesidir (s. 460, siyasal hükümetle ilgili bölüm). Gerçekten de sonuç bölümünde, kadın hâkimiyetinin (kadınların üstünlüğü ya da kadınların imparatorluğu olarak tanımlanır) Eski Dünya'nın hemen hemen bütün Barbarlarında ortak bir öge olduğunu ve kendi zamanında bile İrokualar ile Huronlarda gözlendiğini belirtiyor: "Ulus, kanın soyluluğu, soyağacı, soyların ve ailenin korunma düzeni kadınlara bağlıdır. Gerçek otorite onların elindedir: Ülke, tarlalar ve bütün ürünler onlara aittir: Kadınlar meclislerin temel direği, savaşın ve

2) Herodotos, I, 173; Pontoslu Herakleitos, Aristoteles tarafından zikredilir (Ephoros, 70 F 160 a, bkz. Ephoros, 70 F 60 Jacoby); Şamlı Nicolas, Etiyopyalılar hakkında: STOBAEUS, *Florilegium*, 4, 2, 25 = MÜLLER, *Fr.h.Gr.* 3. 463 (Fr. 142 = JACOBY, *Fr.h.Gr* 90, fr, 103 m). Bkz. BACHOFEN, *GWH*, s. 106-7. ŞAMLI NICOLAS, MÜLLER *Fr.h.Gr.* 3, 36, fr.16 (= JACOBY *Fr gr Hist* 90 fr 9), Bellerophontes ve Likyalılar konusunda.

barışın hakemleridir. Köleler onlara verilir, kendi başlarına evlenirler, çocukları onların topraklarına aittir, soyzinciri düzeni onların kanıyla belirlenir. Tam aksine erkekler tamamen ayrılmış ve kendi hallerine bırakılmış durumdalar, çocukları onlara yabancıdır, onlarla her şey yok olur, sadece bir kadın kulübe yapabilir..." (s. 72). Daha ilerde Lafitau böyle bir bağlamda "işlerin erkeklere sadece vekaleten verildiğini" vurgular (s. 463).

Böylece Lafitau'da kadın hâkimiyeti, çok daha sonraları başkalarınca bir kültür evresi olarak adlandırılacak evreden ileri gelir. Lafitau kadın hâkimiyetini Yunanistan'ın ilk sakinleri Pelasglar (göçebeler, toplayıcılar ve avcılar) ile Helenlerin (tarımcılar, daha yerleşik yaşayanlar) atası olan Yafet'in oğullarının mirasına kadar uzanan gelenekler bütünü içine yerleştirmiştir. Bilindiği gibi onun sisteminde Algonkinler (İrokualar) Pelasglar için neyseler Huronlar da Helenler için odurlar. Bu geniş bir göç süreciyle açıklanmıştır: Seçilmiş halkın Vaadedilen Topraklar'a gelişiyle Kenaneli'nden kovulan Yafet'in oğulları bu hareketlerin kökeninde yer alır: Kadmon ya da Agenorid biçimi altında, alfabeyle birlikte Yunanistan'a çıkarlar; öte yandan İskithia tarafındaki başka göçler Huronlar ile İrokuaların atalarının Amerika'ya geçişlerini belirler.

Lafitau'nun vahşi uluslara özgü bir yönetim biçimi olarak kadın hâkimiyeti konusundaki dosyası ve kanıtları Adam Ferguson tarafından *Essai sur l'histoire de la société civile*'de (Fr. çevirisi M. Bergier, Paris, 1783) yeniden ele alınacaktır. Ferguson, "mülkiyetin yerleşmesinden önce savaşçı uluslar" bölümünde Lafitau'ya başvurur[3]. Bununla birlikte Lafitau'ya göre meclisi kadınlar oluşturur ve erkekler de sadece bu meclisin uygun gödüğü iktidarlara sahip olurlarken Ferguson (olguları sadece ekonomi açısından ele alarak) bu kanıtı tersine çevirir: Ona göre kadın hâkimiyeti, mülkiyetin sonraları oynayacağı merkezi role henüz sahip olmadığı toplumlara özgüdür: "Cinslerden biri [erkekler] cesarete, savaşma yeteneğine ve hükümete önem verdiği için karşı cinse [kadınlara] teslim ettiği bu mülkiyet türü, gerçekte bir boyunduruk altına alma göstergesidir, yoksa kimi yazarların [özellikle Lafitau'nun] öne sürdüğü gibi soydan gelen bir olgu değildir. Mülkiyet, savaşçının asla uğraşmak istemediği iş

3) Cilt I, 2. kısım, 2. bölüm

ve zahmetlere indirgenmiştir. Bir köleliktir bu, sonunda herhangi bir onura ulaşılmayan, sürekli bir çalışmadır; aslında toplumun bu işlerle uğraşan kesimi Sparta'daki İlotlar gibi, ülkedeki kölelerdir" (s. 228).

Friedrich Gottlieb Welcker'in temel metni "Appendice sur le fondement historique de la légende du meurtre lemnien des hommes" (Lemnoslu erkeklerin katline dair efsanenin tarihsel dayanağına ek) adlı çalışmada[4] Lafitau'nun yanında Ferguson da zikredilmiştir. Welcker, "Avrupa" alanında anne soyuna dayalı sistem olarak anlaşılan "kadın hâkimiyetini" ele alır. Aynı "doğa karşıtı olguların" her yerde zorunlu olarak aynı sonuçları doğurmayacağını ortaya koyup karşılaştırmalı etnolojiye başvurmayı reddetse de, Lafitau'nun gözlemlerinden açıkça esinlenmiş, ama bu gözlemlerin hedefini küçültmüştür. Geçekten de "Avrupa'da" kadın hâkimiyetini istisnai bir durum olarak görür ve bu durumun bazı aristokrat ailelerde soyun saf kanını, yabancı ögelerle herhangi bir karışmayı önleyerek halis olarak koruma tutkusundan ileri geldiğini söyler. Gittikçe daha mucizevi ve fantastik hale gelen bir dizi efsane, ikincil türetme yoluyla (tuhaf ve canavarsı şeylerin yarattığı hayranlık yüzünden yapılan türetme); eskiden Antik dünyadan bağımsız birçok yerde geliştirilmiş, uç noktadaki tavırlar olan bu sınır durumlara ilişkin biçimi bozulmuş anıdan kaynaklanır ve Welcker de bu efsanelerin sayımını yapar: Lemnos adasındaki kadınların erkekleri öldürmeleri, Likyalılardaki kadın soyu esasına dayalı soyzinciri, Lokrialı Epizephyrosların âdetleri, Amazonlar, Orkhomenos'da İnyas'ın kızları efsanesi, Danaidler. Bu sayımda Orestes'in bulunmayışı bir yana, Bachofen'in *Mutterrecht*'te sunacağı dosyaya tekabül eder.

Bachofen Lafitau'yu *Mutterrecht*'i (Analık Hukuku) yayımladıktan sonra okuyabilecektir. Ancak yine de onun dosyasını ve kadın hâkimiyeti konusundaki tezini bilmediği sonucunu çıkarmamalıdır. Bu dosya ve kuramın esası, *Mutterrecht*'te Lemnoslular üzerine yaptığı çalışmayı zikrettiği Welcker'den okudukları yoluyla; ayrıca 1855'ten itibaren okuduğu, Lafitau'yu övüp onu kaynaklarından biri olarak gösteren Baselli saygıdeğer üstadı Johannes Müller'in *Geschichte des*

4) WELCKER, F.G., (1824), *Die Aeschylische Triologie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos* ("Anhang über den geschichtlichen Grund der Sage vom Lemnischen Männermord"), Darmstadt, s. 586-602.

Amerikanischen Urreligionen[5] adlı yapıtı yoluyla, dolaylı ve deyim yerindeyse bilinçsiz olarak ona kadar ulaşmış olmalıdır.

Karl Meuli'nin *Gesammelte Werke* içindeki[6] *Mutterrecht* baskısına eklediği Nachwort'un başında yer alan çok önemli Bachofen biyografisinden beri, Baselli bilgenin aklına "*Mutterrecht*" kuramının (en azından) 1855 yılının sonunda geldiğini biliyoruz; bu kuram uygarlıkların evriminin öncesindeki bir evreye ait olan ve insanlık tarihinin gerekli bir aşaması olarak düşünülen ana hukuku kuramıdır. 1856'da Stutgart'da (*Mutterrecht*'in yayımından beş yıl önce) "kadın hukuku" konulu bir konferans ("Vortag über das Weiberrecht"[7]), Bachofen'in Yunanistan'da eski bir kadın hâkimiyeti temelinin önemi konusundaki sistemini ilk kez sergiler. Bu konferansın esası *Mutterrecht*'in[8] ilk bölümlerinde sözcüğü sözcüğüne yeniden basılmış olduğu için, kitabın basımından sorumlu Karl Meuli bunları yeniden yayımlamamaya karar vermişti[9]. Bunun sisteme tanıklık eden önemi İtalyanca çevirisini yayımlamış olan A. Cesana tarafından yakın bir tarihte anımsatılmıştır. Bu konferans tam olarak temel dosyaları, yani *Mutterrecht*'in karmaşık mimarisinin yükseleceği dosyaları bir araya getirir. Öncelikle Likya konulu dosya söz konusudur; bu konuda Lafitau daha o zaman, ataerkil sistemler karşısında kadın hâkimiyetinin daha eski olduğu varsayımını ileri sürüyordu; daha sonra mitolojik açıdan birincisine bağlı olan Girit dosyası vardır; ayrıca buradaki bir notta (51. sayfanın altında) ilk kez Lemnos dosyası ima edilir; nihayet Bachofen, *Orestia*'yı okuyuş tarzını ilk kez sergiler. Basım çalışması 1858'den itibaren başlatılan ve 1861 yılında matbaadan çıkan *Mutterrecht*, bu konferansın fazlasıyla genişletilmiş biçimi olarak görülebilir.

5) Basel 1855. "Son derece önemli" olarak görülen bir metin, McLennans, Henry Maines ve Bachofen'in çalışmaları yanı sıra, John Lubbock'un *L'Origine de la Civilisation* (1870) adlı kitabının önsüzü.

6) BACHOFEN, J. J. (1860), *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* GW II. ve III. ciltler, Basel-Stutgart, 1948.

7) *Verhandlungen der sechszehnten Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten in Stutgart vom 23. bis 26. September 1856* Stuttgart, Verlag der J. B. Mezler'schen Buchhandlung, 1857, s. 40-65 içinde yayımlanmıştır; bir İtalyanca versiyon ise şurada yayımlanmıştır: Johann Jakob Bachofen, *Diritto e Storia. Scritti sul Matriarcato. L'Antichità e L'Ottocento*, Maurizio Ghelardi ve Andreas Cesane (haz.), Venezia, Marsilio Editori, 1990.

8) GW II basımında s. 85-206'da.

9) Bkz. *Mutterrecht*'teki Nachwort, GW III, s. 1070 ve 1093.

Bachofen'i adıyla birlikte anılan sistemi kurmaya iten aşamalar konusunda sorular sorulmuş ve hâlâ da sorulmaya devam edilmektedir. O dönemin ortamında bu şekilde var olan böyle bir kuram (Lubbock'u, Morgan'ı ve Engels'i ilgilendirebilen kuram) gerici olmasa da tutucu bir zihniyette nasıl yeşerebilmiştir? Ayrıca görünüşe göre Lafitau'ya hiçbir şey borçlu olmayan bu kuram, düşünce tarihine nasıl girmiş, ondan önceki ve onun yanında yer alan düşünce akımlarına nasıl bağlanabilmiştir? Arnaldo Momigliano son metinlerinden birinde bu zor soruya ilişkin olarak verimli bazı önerilerde bulunmuştur[10]. Anımsatmak gerekir ki, Momigliano başka bir Bachofen bilmecesinden hareket ediyordu. Momigliano ikinci bir tarihi, yani Bachofen'in kısmen daha geç yaptığı bir keşfine tekabül eden 1870 tarihini soruşturuyordu; bu keşif, kuramının (haberi olmadan) J. F. McLennan, J. Lubbock ve özellikle L. H. Morgan gibi Amerikalı ve İngiliz araştırmacıların ortaya attıkları tezlerle birleşmesidir; bu araştırmacılarla zaman zaman temasa geçecektir. İkincil tarih bakımından şunu da belirtelim: 1871 ile 1874 yılları arasında Bachofen'in evine sık sık gelen Nietzsche, Baselli soyludan, henüz yeni doğmakta olan antropoloji yönüne doğru bir açılım elde edecektir. Gerçekten de Nietzsche'nin annesi, oğlunun Bachofen'in etnolojiye ilgisinden haberdar olduğunu ve bildiği kadarıyla bir "İngiliz" bilginle mektuplaştığını bildirmektedir: Görünüşe göre Sir John Lubbock söz konusudur, Nietzsche ondan, içinde Lafitau'nun bol bol zikredildiği ve *Mutterrecht* tezinin tartışıldığı *The Origin of Civilisation* adlı bir kitabı almıştır. Bachofen Lubbock ile 1871 yılından[11] itibaren yazışmaya başlar. Genel olarak sanıldığı gibi, daha o çağda[12] ilgilendiği ama ancak 1874[13] yılında mektuplaşabildiği Amerikalı Lewis Henry Morgan söz konusu değildir. Bu dolaylı tanıklık Momigliano'nun kesinlemek istediği şeyi

10) A. Momigliano, "Johann Jakob Bachofen: from Roman History to Matriarchy" (konferans, 1986), *Ottavo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma, 1987, s. 91-107.

11) Simon Pembroke tarafından British Library'de bulunan mektup, Momigliano tarafından yayımlanmıştır, *a.g.y.*, s. 93-94.

12) Lubbock'a yazdığı 1871 tarihli mektubunda, İngiliz bilginden kendisine Morgan'ın 1868'de basılan bir metnini (*The American Beaver and his Work*) göndermesini ister.

13) Bk.: A. Baümler, *Bachofen und Nietzsche*, Zürih, Verlag der neuen schweiser Rundschau, 1929, 50-51 Nietzsche'nin annesinin Overbeck'e yazdığı 28 şubat 1891 tarihli mektup

onaylamaktadır. *Mutterrecht*'in yayımından (1861) on yıl sonra, Eskilere ilişkin romantik bir anlayışla yapılan ve Creuzerci bir simge anlayışını sürdüren kadın hâkimiyetine ilişkin araştırmalar, bir anda ve kolaylıkla neo-pozitivist aydınlarla buluşmuştur; burada da modern antropolojinin ilk kuramları oluşmuştur (McLennan, Lubbock, Morgan ve Taylor)[14]. Burada Momigliano'nun da vurguladığı gibi, Bachofen'in bakış açısını kökten değiştiren bir olay, hem bir kopma, hem de bir şans olarak yaşanan bir olay söz konusudur. Gerçekten de bu karşılaşma o tarihten sonra Bachofen'in kendi soruşturmasına çok daha etnolojik bir yönde ve özellikle *Antiquarische Briefe*'de kazandıracağı yönelimleri belirlemektedir. Özellikle *Mutterrecht*'in algılanışı seviyesinde Bachofen kuramına girişi haber verir; gerçi bu kuram aile ve toplum, özellikle akrabalık konusundaki modern araştırma dosyalarında şematik "anaerkil evre" şemasına indirgenmiştir. *Mutterrecht*'i okuyan ve mitin buradaki kullanımına (ilk önce tarihsel belge gibi okunmuştur) başvuruda bulunan yaşlı Marx, Bachofen'in kanıtlarının saflığına, "Alman ekolü üstadı" tarzındaki "pragmatizmine" şaşarken[15], Friedrich Engels de Lubbock'tan sonra Morgan tarafından güvence altına alınmış anaerkil evre kuramına yaygın versiyon statüsünü yakıştırır; bunu kısmen Marx'tan okuduklarından yola çıkarak yazılmış bir metin olan *Ailenin Kökeni* adlı kitabının[16] girişine, aynı kuramı olduğu gibi alarak yapar.

Momigliano, Bachofen'in filoloji ile doğmakta olan antropoloji arasında 1870'den itibaren kurduğu bu yeni ittifakın biçimlerini inceleme tasarısını geliştiriyordu. Böylelikle "19. yüzyıldaki din tarihi araştırmaları hareketinde Bachofen'in işgal ettiği yeri belirlemeye" katkıda bulunmak istiyordu. Gerçekten de haklı olarak Bachofen'in bu çerçeve içinde yer almak isteyeceğini ortaya koyuyordu. Buna karşın, Momigliano'nun bize ulaşan metni bu beklentiyi kısmen yanıtlayabiliyor. Gerçekten de, Momigliano, dosyanın ana eksenlerini çizmekle yetinmektedir; oysa bu dosya, romantik ve Creuzerci bir Bachofen'de yer alan anaerkil düşüncenin kökenleri konusundaki

14) Bu ani açılım için bkz. Johannes Dörmann, "Bachofen's *Antiquarische Briefe* und die zweite Bearbeitung des *Mutterrecht*", J. J. Bachofen GW 8 içinde, 1966, s. 573-607.

15) Bkz. Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, 1972, s. 134-138.

16) *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen*, Zürih, 1884.

önceki bir dosya açığa çıkarılmaksızın incelenemezdi. Bu sorunun incelenmesi öncelikli ve kaçınılmaz bir koşul olarak görünüyor. Bachofen'in ve onun dışında başkalarının bu kuramı kullanma ya da uygulama biçimlerini ele almadan önce, kuramın doğuşunu kendi içinde anlamak gerekmekteydi. Burada incelemek istediğim şey de budur. Bunu Momigliano'nun düşüncelerinden esinlenerek ve kısmen Basel Üniversitesi Kütüphanesi arşivlerindeki belgelere dayanarak yapacağım (Bachofen'in *Nachlass*'ı).

1815 yılında Protestan Basel kentinde doğan Johann Jakob Bachofen, serveti tekstil ticaretinden kaynaklanan ve aile ortamında tutucu olduğu kadar iş dünyasında liberal görünen şu soylu elit ailerden birinden geliyordu[17]. Johann Jakob, Basel'in en iyi hocalarından üniversiteye hazırlık (propedeutik) dersleri aldıktan (bu hocalar iki yıl sonra genç Jacob Burckhardt'ı da yetiştireceklerdir) ve Yunanca öğrenimine ayrılan iki dönemlik üniversite öğreniminden sonra (başka alanlar da da öğrenim görür[18]), Basel'den ayrılır ve Berlin Üniversitesi'ne kayıt yaptırır. Mart 1835'ten Ağustos 1837'ye kadar hem Friedrich Karl von Savigny'nin (1779-1861) hem de August Boeckh'in (1785-1867) öğrencisi olur. Berlin'deki beş sömestirinin ilk ikisi tamamen *Altertumswissenschaft*'a ve tarihe ayrılmıştır: Yalnızca Boeckh'in değil aynı zamanda Lachmann'ın, Leopold von Ranke ve Carl Ritter gibi tarihçilerin derslerini de izler. Carl daha önce *Die Vorhalle europaischer Völkergeschichte vor Herodotus* (Berlin 1820) adlı kitabı yayımlamıştır, Creuzer'in etkisinde fazlaca kalan bir yapıttır bu. Ritter daha sonra birçok ciltlik *Erdkunde von Asien*'i yazacaktır; Bachofen de *Mutterrecht*'inde (1861) VIII. (Berlin 1846) ve IX. (Berlin 1859) ciltlerden bol bol alıntılar yapacaktır. Savigny'nin (Bachofen onun için sadakat dolu bir hayranlık besleyecektir) öğrettikleri kadar Ritter'in öğrettikleri de *Mutterrecht*'de açıklayacağı tezlerin temel kaynakları arasında yer alacaktır. Bachofen 1836 yaz sömestirinden itibaren meslek edinmek istediği hukuk öğrenimine başlayacaktır ama geç kalmıştır. Daha sonra bir sömestr için (kış

17) I. Gossman, "Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 47 (1984), s. 136-185 (burada s. 146). Profesör Gossman'a bu çok önemli metni gönderdiği ve Princeton'daki bu karşılaşmamızda bilgilerini bana açtığı için teşekkür ediyorum.

18) Klasik filoloji, tarih, psikoloji ve hukuk.

1837-1838) Göttingen'e gelir; niyeti hukuk bilgilerini artırmaktır. O zaman eksikliklerini tamamlamak için *privatissimum*'u tamamlar. Ancak Göttingen'de kimi kitapları ezbere öğrendiği bu uğraştan başka, 1823 yılından beri orada düzenli olarak hocalık yapan, Boeckh'in meslektaşı Karl Otfried Müller'le karşılaşma fırsatı bulur. Bachofen, Müller'in evine Baselli hocası Franz Dorotheus Gerlach'tan aldığı bir tavsiye mektubu ile gider. Bu mektuba göre Bachofen'in Müller'den ders almak istediği anlaşılıyor[19]; bununla birlikte bu niyetin nasıl bir sonuç verdiğini bilmiyoruz. Ancak bildiğimiz bir şey varsa o da hukuka ve *Altertumswissenschaft*'a daha uzun yıllar ilgi duyacak oluşudur. 1838 yılının ilkbaharında Basel'e döndüğünde doktora tezini yazar: *De romanorum iudiciis civilibus, de legis actionibus, de formulis et de condicione*; bu tez, Göttingen'de 1840 yılında yayımlanacaktır. İngiltere'de ve daha sonra da Paris'te (burada bir yıl boyunca hukuk okumuştur), uzun bir süre kaldıktan sonra onu Basel'de buluruz. Mart 1841'de üniversitede[20] kadrolu Roma hukuku hocası olur. *Grand Conseil* üyesi olarak hatırı sayılır bir kişidir. Ancak kısa süre sonra bu tabloya bir gölge düşer. Geldiği aileye ve aldığı eğitime yaraşır bir yer edinmek amacıyla doğduğu kente dönen bu gencin hevesi kısa sürede kaybolur[21]. Düzenine ve zorluklarına tam olarak ayak uydurduğu Basel'deki kamusal ve siyasal yaşam gittikçe donuk ve tekdüze görünmeye başlar. Bu duyguya melankolik bir tavır ("egoist" olarak bilinen ama kabul ettiği bir tavır) karışır; bu ise onu kentin işleriyle uğraşmaktan ziyade kendi zihinsel gelişimini tamamlamaya iter[22]. İçerideki bu sürgün ile 1842'de yaptığı bir ziyaret sırasında İtalya'yı ilk kez keşfettiği zaman duyduğu coşku birbirine

19) Gerlach'ın Müller'e gönderdiği 20 Ekim 1837 tarihli mektup, K. O. Müller, *Briefe aus einem Gelehrtenleben, 1797-1840* içinde, Siegfried Reiter (yay.), Berlin, Akademie Verlag, 1950, cilt 1, no. 211, s. 322).

20) O zaman "Zur Lehre von der civilen Berechnung der Zeit"ı yayımlar, *Zeitschrift für Civilrecht und Prozess*, 18 (1843) s. 38-80; *Die Lex Vocania und die mit ihr zusammenhängen Rechtsinsititute. Eine rechthistorische Abhandlung*, Basel, 1843; *Das Nexum, die Nexi und die Lex Petillia. Eine rechtshistorische Abhandlung*, Basel, 1843. Bu araştırmalardan ikincisine dair Mommsen olumlu bir eleştiri kaleme almıştır (*Neue Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft*, 4. Jahrang 7. Band (1845) s. 7 vd.

21) L. Gossman'ın öne sürdüğü ifade, *a.g.y.*, s. 163.

22) Bkz. L. Gosman'ın incelemesi ve andığı belgeler, özellikle s. 167'de Gossman son derece geleneksel olan bu tavır için W.H. Bruford'a gönderme yapar: *The German Tradition of Self-Cultivation*, Cambridge, 1975.

zıttır[23]. Ancak daha sonra yeniden döneceği ve içinde tütsülü bir anıyı canlı tutan İtalya, sarsıntılarla dolu, siyasete boğulmuş çağdaş bir İtalya değildir[24]. Öncelikle müzelerin bulunduğu bir İtalya'dır. Ayrıca Roma civarındaki köylerin, Güney Etruria'nın ünlü mezarlarının manzaraları da vardır. Bachofen bu manzaraları zamanın dertlerinden kopmuş manzaralar olarak görmek ister. Buralarda olup biten kimi kez şiddetli çatışmalardan habersiz, simgesel bir ülke olan Bachofen'in sevdiği İtalya, hem en uzak geçmişe göndermeler yapmakta hem de yeniden bulunmuş doğayı sunmaktadır: Bir anlamda bireyin parçalanabileceği, tıpkı bir annenin kucağındaki gibi hem yaşamın hem de ölümün en aşılmaz zorluklarının çözülebileceği bir doğadır bu.

Tutucu eliti temsil eden Bachofen'in, Basel Üniversitesi Roma hukuku kürsüsüne atanması yerel muhalif basında (*Schweizerische National-Zeitung* gazetesi) şiddetle eleştirilir. Böylece hevesinin yok oluşuna ve geçmişe duyduğu özleme bir de acıları eklenir; yaşamını sürdürmek için bu göreve gereksinimi olmayan Bachofen 1844 yılında hocalık görevinden ve 1845 yılında da siyasal görevinden ayrıldığında hiç kimse şaşırmayacaktır. Ancak yine de "Kriminalgericht"te hakim olarak kalacak ve kimi adli görevlerde (bunlar pek zor görevler değildir) bulunacaktır, bu ise çeyrek yüzyıl sürecektir. Böylece gerçek tutkusuna, yani *Altertumswissenschaft* için duyduğu tutkuya zaman ayırabilecektir[25]. 1848 yılında Roma medeni hukuku[26] konusunda bir araştırma seçkisi yayımlar; burada vesayetle evlat edinme konusunda bir araştırma yer alır: Bu da daha sonraki araştırmaların gidişatını kesin olarak etkileyecek bir izlektir, çünkü doğumdan ayrı soyzincirini (*gremium matris*) yasal kılan adli usûl söz konusudur[27]; Bachofen'in terimleriyle söylersek bunun anlamı, manevi babalığın olabileceği ve üstün tutulabileceğidir. Öte yandan *Romalıların Tarihi*'nin

23) Hocası Savigny'nin dikkatine 1854 yılında yazdığı otobiografi içinde tam bir dönüş olarak sunulan keşif.

24) Gossman'ın deyimiyle.

25) Bkz. Karl Meuli, "Bachofens Leben", *Mutterrecht*'teki Nachwort'ta (*GW* III, s. 1011-1179).

26) *Ausgewählte Lehren des römischen Civilrechts*, Bonn, 1848.

27) "Abhandlung über die testamentarische Adoption", Yunanistan'da sadece önsel ve mitik bir biçimde ortaya çıkacak olan (özellikle Euripides'in *İon*'unda) şeyin Roma'da hukukta yer alması konusunda *Mutterrecht*'te buna göndermede bulunur (*GW* III, s. 642 ve 646).

yazılmasında hocası Gerlach ile işbirliği yapar (iki cilt olarak düşünülen kitabın sadece birinci cildi 1851'de yayımlanır)[28]. Momigliano bu yapıtta Bachofen'in izini en fazla taşıyan noktaları ortaya koymuştur. Esas olarak patricilerin pleb karşısındaki girişim önceliğini ilgilendiren nostaljik bir düşünce söz konusudur; kesin olarak belirtilen şey *auspicium*'u (kehanetlerin mülkiyeti) ellerinde bulunduran *patres*'in devlet ile manevi güçler arasındaki iletişimi kurma ve böylece tanrısal kaynaklı bir iktidarın aktarılmasını sağlama konusundaki ayrıcalığıdır. Bu çalışmada evlat edinme motifi de (seçme ve ırsiyetin yanında) vardır. Ancak ataerkillik sisteminden önceki bir sistemi haber veren bir izlek ortaya çıkar: Soydan gelen en eski iktidarın kadınlara (gerektiğinde kız tarafından) aktarılması, yani iktidarın tahttan indirilmiş ama yasal olan kraldan (Numitor[29]) alınıp Vesta rahibesi Rhea Silvia'nın (o da Numitor'ın kızıdır) oğlu Romulus'a verilişine ilişkin izlektir bu. Roma kurulurken aristokratik rol ve ayrıcalıkların kadınlar yoluyla ırsi olarak aktarılmasına önem verilişi Momigliano'nun da belirttiği gibi, analık hukukunun keşfini haber verir.

Bachofen *Romalıların Tarihi*'nin yayımlandığı yıl Yunanistan'a gider. Basel'den bu kısa süreli ayrılışı, yaşamında ve yapıtlarında bir dönüm noktası oluşturacaktır. Geri dönüş yolculuğu sırasında ikinci kez İtalya'ya uğrar, burada Güney Etruria sitelerine gider. Yayıncılığını A. Cesana'nın yaptığı bu yolculuğun güncesi ve "1851 yılı Yunanistan yolculuğumun öyküsü" adlı bir anlatı baskıdadır ve *Gesammelte Werke*'nin gelecek (belki de son?) cildini oluşturacaktır. Burada Bachofen'in Yunanistan konusunda en eski şeylerle ilgilendiği görülüyor. Atina Akropolis'inden çok, en arkaik sitelerle ilgilenir ve bir doğu etkisinin kalıntıları gibi gördüğü şeyler için heveslenir (bunlar hem Miken hem de Korinthos'tur). Yunanistan'da aradığı şey, en eski İtalyan halklarının oluşumunda rol oynamış olabilecek kalıntılardır. Etruria'da mezarların ve cenaze simgelerinin sessiz dünyası onu ikinci kez şaşırtır. Creuzer'den alıntıları (20 sayfa tutan beş yaprak) bu notlara ve yolculuk anılarına ekler; Bachofen'in önemli kişisel açıklamalar getirdiği bu alıntılar eski

28) *Die Geschichte des Römer* = *GW* I, s. 77-385.
29) Kardeşi Amulius tarafından tahttan indirilir.

İtalya dinleriyle ilgilidir[30]. Bachofen, şairlerin etkilerinden korundukları için simgelere ve gizemlere daha yakın olan Etrüsklerde, beklentisine en uygun ve aynı zamanda en eski olduğuna inandığı şeyi keşfeder: Bir doğa felsefesi, tektanrıcılığa çok yakın, melankolik ve derin bir dinselliğe sahip bir doğa felsefesidir bu. Etrüsk dininin ilkesi olarak kimi kez İanus'u ("alfa ve omega" olarak tanımlanır) kimi kez de birbirine zıt iki tanrı kümesi olan yer (Khthonios) tanrıları (analar) ve dölleyen tanrılar (babalar) kategorilerini gösterir. İnsanlarda her ailenin ve soydan soya geçen yaşamın temelinde ölümsüz bir Lare vardır ve bu dölleyici bir ilkedir; dünyada onun bedenini yaşatmaktan başka bir şey yapmayan ölmüş *pater familias*, onunla birleşmek için ona döner. Bu bütünleşme cenazenin ifade ettiği toprağa dönüş sayesinde sağlanır. Gerçekten de bütün Lareler, bütün ölümlüleri yaratmış olan ve ölümden sonra bunları bağrına basan bir anadan, *Mater Larum*'dan doğmuşlardır. Böylece, kadının bu temel gücü kendi içinde hem ölüler dünyasını hem de phallus ile simgelenen yaratıcı iktidarı barındırır.

Bachofen 1852 ile 1853 yılları arasında, *Basler Gesellschaft für vaterländische Altertümer* için üç konferans hazırlar: Bunlar, Eskilerin mezarları, cenaze uygulamaları ve simgeleri, ölülerin kehanetleri konularındadır. Bu konferansların kimi kez büyük ölçüde genişletilmiş hazırlık metinleri (yüzlerce sayfa korunmuştur) Basel arşivlerine teslim edilmiştir[31]. Burada en sık anılan yapıt Creuzer'in *Symbolik*'idir. Bachofen konferanslarında sık sık İtalya'dan ayrılıp Yunanistan'a gider. O zaman Erinys motifiyle karşılaşır ve korkutucu yer tanrılarının hâkim olduğu eski bir çağ ile Demeter ve Persephone'nin hâkim olduğu, daha sakin bir sonraki çağ arasında açık bir farklılık bulur. Bachofen 1853 yılında Preller'in Demeter ve Persephone konulu kitabını okur ve bol bol not alır; kitapta aynı fikir geliştirilmiş, ayrıca Karl Otfried Müller'in mit ve simgeye ilişkin tavırları da tartışılıp eleştirilmiştir[32]. Preller'den yaptığı alıntılara eklediği kendi açıklamalarında, Toprak konusunda ve mitlerden daha eski simgeleri

30) Nachlass no 86. Bu okuma notlarının ilk sayfasının başlığı şudur: *Betrachtungen zu Kreuzers zweitem Bande, neuntes Capitel. Die alt-Italischen Religionen.*

31) No. 98-101.

32) No. 96. *Über Preller* başlıklı bu elyazması Ludwig Preller'in 1837'de yayımladığı *Demeter und Persephone*'yle ilgilidir.

koruyan bir konservatuar olarak görülen ölüler dünyası konusunda çok sayıda önemli not bulunur: Bachofen'e göre ölüler dünyası mitlerin olmadığı bir dünyadır. Tam anlamıyla simgelerin yeri olan bu mitsiz dünyaya bağlı kalmıştır; oysa simge uzun süredir kültün başka alanlarında mitlere dönüşmüştür[33]. Böylece ölüler dünyası arkaikliği ve simgeyle olan sıkı ilişkisi itibariyle özel bir araştırma konusu oluşturmaktadır. Bu dünya eski ulusların hepsinde ortak olan, ilkel bir dünyayı, başka kaynakların ulaştıramadığı bir dünyayı ortaya koyar[34].

Aynı dönemde Bachofen, ölüm inancı konusunda birçok araştırmayı ilk kez ya da yeniden okur ve Gerhard'ın *Metrôon* ve Tanrıların Anası konusundaki metnini keşfeder[35]. Gerhard'da Atina agorasındaki Tanrılar Anası yabancı bir tanrı (Frigyalı bir müttefik) gibi yorumlanır, bu tanrının Perikles yönetimi zamanında yerleşmesi ikili bir yakınlaşma sayesinde olmuştur; bir yandan antik Gaia (Toprak, iktidara ve kuşağa bağlı Yunanlı tanrıçalar bütününe ilişkin model) diğer yandan da *Bouleuterion*'a yakınlığı yoluyla sitenin atası ve koruyucusu, "Stammutter und Burggöttin" Athena ile yakınlaşma (Gerhard, s. 475). Gerhard'tan son derece özgür biçimde esinlenen Bachofen bu okuma notlarında ilksel bir tanrıça fikrini geliştirir; bu tanrıça, klasik panteondaki çok sayıdaki tanrıçanın son derece çeşitli yönlerinin atasıdır. Gerhard Toprak'ın yani bu "Büyük Ana'nın", Demeter ile diğer tanrıları getiren Helenlerin gelmelerinden önce, eski Pelasgların en yüce ve tek tanrıçası olduğunu düşünüyordu. Gerhard bir sentezden sonra birbirlerine yabancı iki dinin karşılaşmasını düşünüyordu; oysa Bachofen tek ve aynı din içindeki tanrı tasavvurlarının evrimi konusunu düşünür: Kadının mührünü taşıyan eski bir tektanrıcılıktan, kadınlı erkekli birçok tanrıya sahip çoktanrıcılığa doğru ilerleyen bir iç evrimdir bu.

33) Elyazması 96, s. 19.

34) Elyazması 96, s. 19

35) 93. no'lu elyazmasında sıralanan metinlerin listesi: Fr. Chr. ANDREAE, *Die Todten-Gebräuche der verschiedenen Völker de Vor- und Jetztzeit*, Leipzig, 1846; s. 7-12: W. F. RINK, *Die Religion der Hellenen aus den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Cultus entwickelt und dargestellt*, 1, Theil, Zürih, 1853; s. 12-13: E. JAECKEL, *De diis domesticis priscorum Italorum*, Berlin, 1830; s. 13-17: G. F. SCHOEMANN, *Dissertatio de diis manibus, laribus et geniis*, Gryphiswald, 1840; s. 17-28: E. GERHARD, "Metroon und Göttermutter" *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1849, s. 459-490; s. 28: BARTOLI ve BELLORI, *Lucernae sepulcrales* ve F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig ve Dramstadt, 1819-1823 (2. baskı).

Yine 1853 yılında, tanrı olarak görülen toprak konusundaki kalınca bir elyazması, gelecekte *Grabersymbolik* adını alacak, mezarlarla ilgili bir kitap tasarısını haber verir[36].

Haziran 1855'ten Kasım 1855'e kadar Bachofen *Eski İtalya* (*Das alte Italien*) adlı, yarım kalacak bir kitap yazar[37]. Bachofen'in *Weiberrecht* konulu (1856 yılında sunulmuştur) konferansı düşünmeye başladığı zaman bıraktığı bu yapıtın malzemelerinden birbiri ardına *Grabersymbolik* ve *Mutterrecht* ortaya çıkacaktır.

Bachofen *Eski İtalya*'da göç kuramını, bir ilk halk kuramıyla uzlaştırmaya çalışır. Önerdiği sistem hem basit hem de çaresiz bir saflıktadır: En eski İtalya kavminin araştırılmasının doğal olarak, "ulusların hem fabrikası hem de kılıfı" olan ilk halkın araştırılmasıyla sonuçlanacağını düşünür (*officina gentium, vagina nationum*)[38]. Bu halk Aseler ya da Arilerdir ve ona göre etimolojileri toprağa verdikleri addan (kökü *ar*) gelmiştir.

Kuzey kökenli olan bu "topraksı" halk, doğrudan ya da dolaylı olarak dalga dalga yayılmıştır. Demek ki sonuç olarak tek ve aynı kökten gelmiş ve İtalya'ya yerleşmiş bütün kavimler iki temel gelenek aktarıcısı yoluyla, dil ve din yoluyla fosil halinde korunmuş birçok ortak noktaya sahiptirler. Yapıtın tamamı için öngörülen senaryo da bu ilk verilerle oluşmaya başlar. Haziran 1855 ile Ekim 1855 arasında çok özenle yazılan 103 sayılı elyazması, basılmak için yazılmış bir metnin söz konusu olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte Bachofen *Eski İtalya*'nın bu ilk versiyonunda "en eski halk"a ayrılan ilk kitabın ötesine geçemeyecektir. *Giriş* bir yana bırakıldığında, bu kitap sadece bir tek bölümden, yani yazımı 285 sayfadan sonra birden durdurulan "Ligurlar" bölümünden oluşmuştur[39].

Böylece Bachofen göçlerle ilgili araştırmayı bırakır (amacı en eski İtalya halkının kökenini bulmaktı) ve ilk halkın dinini araştırmaya yönelir; aynı kaynaktan gelen çeşitli kavimlerde var olan kalıntıları inceleyerek bu dinin ana hatlarını oluşturmaya çalışır. Yöntem, karşılaştırmalı dilbilgisinin hiçe sayılı etimolojinin serbestçe kullanılmasıdır.

36) No. 95.
37) No. 103 ve 104.
38) Bkz. 103, 4, s. 148.
39) Ekleri saymazsak. 103 no'lu elyazmasının Almanca başlıkları şunlardır: *Das alte Italien*, *Die älteste Bevölkerung* ve *Die Ligurer*.

Böylece ilk halkın dini, 104 sayılı elyazmasının temel izleği olur (Ekim 1855 ile Kasım 1855 arasında yazılmıştır). Elyazmasının altbaşlığının da belirttiği gibi bu din bir doğa dinidir: "Antikçağ'daki en eski doğa anlayışları ve bunların halk adlarıyla ilgileri".

Eski İtalya'nın ilk versiyonunda (103 sayılı elyazması) Bachofen, en eski halk olarak Ligurları incelemeyi öneriyordu. En açık biçimde, otoktonlukla birlikte topraksı bir kökenden geldiklerini onaylayanların onlar olduğunu görüyordu. Demek ki bu, halkların hareketlerini ve içli dışlı oluşlarını ele alan ve Bachofen'i dinle ilgili gözlemlere götüren tarihsel tarzda bir incelemedir. İkinci versiyonun başlığı (104 sayılı elyazması) olan "Antikçağ'da en eski doğa anlayışları ve bunların halk adlarıyla ilgileri"nin de ortaya koyduğu gibi, soruşturma en eski çağa ilişkin kalmakla birlikte sadece İtalya'yı ilgilendirmemekte ve artık Antikçağ halklarının tamamına doğru genişlemektedir. Konu bir anda ilkel bir din konusuna dönüşür: Bu din, girdiği bedenin cismine sıkı sıkıya bağlı, bir yaratıcı güç inancı üstüne kurulmuştur. Tıpkı klasik Antikçağ'da eski toprak güçlerine ilişkin eski bir inançla ilgili çok sayıdaki kalıntının da gösterdiği gibi[40] bu gücün bulunduğu yer topraktır. Tanrısallık[41] düşüncesini doğuran bu yaratıcı güç, hemen hemen her yerde dişi bir varlık olarak düşünülmüştür[42].

Her şeyi kendisinden yaratan ve bu yüzden ilk zamanların anlayışına bağlı kalan[43] toprağa koşut olarak, antik mitler (Roma, Yunan ve Mısır mitleri) aynı şekilde suyu da doğurgan bir güç olarak sunarlar[44]. Madde tek başına kendine yetmediği için[45] maddesel yaratım[46] süreci su-toprak ilişkisinde gerçekleşir, su maddeye yaşamın durmak bilmez hareketini kazandırır[47].

Bataklık tam olarak karışım yeridir, suyun ve toprağın birbirinin içine girdiği yerdir[48]. İlk iki gücün homojen karışımı olan batak-

40) 104, 3, s. 138, *Anhang* 17.
41) 104, 2, s. 76, *Anhang* 5.
42) 104, 2, s. 76, *Anhang* 14.
43) 104, 2, s. 68, *Anhang*, 6.
44) 104, 2, s. 70, kenar ve 104, 3, s. 131, *Anhang* 9.
45) 104, 2, s. 76, *Anhang* 5.
46) 104, 2, s. 62, arkası, *Anhang* 16.
47) 103, 6, s. 258.
48) 104, 2. s. 62, arkası, *Anhang* 17.

lıkların çamuru içinde, sürekli olarak kendini yenileyen bir bitki örtüsü yetişir. Demek ki bataklıklar ilk insanlar için yaşam gücünün barındığı yerdir[49], toprakta olan her şeyin kökenidir[50]. İlk dinde bataklıklara verilen bu önem, bunların mitlerde oynadıkları rollerle onaylanmaktadır.

İkili ve hatta kimi kez de üçlü olarak düşünülen[51] ilk güç, aslında tek ve homojendir, tıpkı suyun ve toprağın karışımından oluşan çamur gibi. Bu doğurgan güce beden veren Toprak gerçek bir tapınmaya konu oluşturur. Hem eril hem de dişil olarak düşünülmüştür[52]. Bunu, eril bileşke olan su ve dişil bileşke olan toprak olarak bölen şey sadece tasavvura ilişkin gereksinimlerdir[53]. Demek ki yaratıcı güçle ilgili iki tasavvur bütün boyutlarıyla homojen olduğu için, bu ayrım keyfi kalmaktadır. Bununla birlikte ayrımın birçok sonuçları vardır. Bunlardan biri erdişiliktir[54], bu da başka bir bölümün konusu olacaktır. Bir başka sonuç da, yaratıcı gücün tıpkı Dryope ve Apollon[55] ya da İsis ve Osiris[56] gibi tanrı çiftleri biçiminde tasavvur edilmesidir.

Doğurgan olan toprak aynı zamanada besleyicidir[57] (*kourotrofos*) ve iyilikseverdir[58], tıpkı bütün yer tanrıları gibi. Ancak yıkıcı eylemleriyle de bilinir: Bütün yaratımların nedeni olan toprak aynı zamanda bütün ölümlerin nedenidir, yarattıklarını bağrına basar. Bu konuda da bir ana gibi davranır, çünkü eyleminde acıma vardır[59].

İnsanlarda ana da toprağa öykünür. Oysa en eski dinsel inançlarda kendi doğasını ve adını çocuğa veren kişi anadır. Anaerkil soyzinciri

49) 103, 3, s. 132: 104, 3. s. 155-159.

50) 104, 2, s. 65-66.

51) Roma'da başka yerlerde kaybolmuş çok sayıdaki tanrıyı ve âdeti korumuş olan sirk oyunları çerçevesinde, Sesia, Messia, Tutelina gibi iki yer tanrısının konuştuğu ya da SamoTraklar ya da Consus, Mars ve Larların konuştuğu bölümler yer alır: Her seferinde üç kez ifade edilen tek bir tanrı düşüncesi söz konusudur (104, 4, s. 235, *Anhang* 33-39), zira yere (Khthonios) özgü gücün kusursuz olabilmesi için üçlü olması gerekir (104, 4, s. 255, *Anhang* 20).

52) 104, 2, s. 68, *Anhang* 8.

53) 104, 4, s. 255, *Anhang* 35; özellikle ırmakların ve genel olarak da suyun eril biçimde nitelenmesi konusunda: 103, 2, s. 76 arka ve 104, 4, s. 207, *Anhang* 5; özellikle 104, 10, s. 750-754

54) 104, 10, s. 752.

55) 104, 5, s. 283, *Anhang* 85.

56) 104, 8, s. 552.

57) 104, 2, s. 68, *Anhang* 9.

58) 104, 2, s. 68, *Anhang* 9, *Anhang* 1.

59) 104, 2, s. 68, *Anhang* 9-11

soyluluğu belirtir[60]. Bu tespit (açıkça Welcker'a göndermede bulunmaz) sayfalar boyunca birçok kez ortaya çıkar[61] Bachofen, Akhilleus'un annesi Nereus kızı Thetis'in niteliklerine göndermede bulunduğunu düşündüğü sıfatlarına varıncaya kadar, bu âdetin izlerini gördüğünü sanır[62]. Aynı nedenle ilk halk kendine Ase ya da Ari adlarını vermiştir, zira topraktan ileri gelen adları, toprak anlamına gelen *ar* kökünden başka bir sözcükten gelmiş olamaz[63]. Böylece toprak ve onun temsilcileri olan analar, kendi adlarını aktarırlar ama aynı zamanda niteliklerini ve soyluluklarına bağlı olan ayrıcalıklarını da aktarırlar. Bir ırkın saflığı onlar sayesinde korunur[64].

Yine Bachofen kuramının geliştirilmesinde önemli sonuçlara yol açan bir başka toprak özelliği, onunla hukuk arasındaki sıkı bağdır[65]. Toprak, hukukun kaynağıdır –Erinysler kızlarıdır– bütün insanları eşit gören *ius naturale* onun eseridir. Bu hukuk, erkekle kadının çocuk doğurmak ve eğitmek amacıyla birleşmelerini teşvik *eder –maris et feminae coniunctio, liberorum procreatio et educatio*[66]. Ancak bu, erkeklerin icat ettikleri ve çeşitli kentli konumları hesaba katan *ius civile*'ye karşıttır[67]. *Ius naturale* maddeye, toprağa bağlı ananın toprağı temsil ettiği bir hukuk olduğu için aynı zamanda ananın hukukudur, tıpkı Accada Larentia örneğinin gösterdiği gibi. Bu tanrıça ile yaratıcı güç arasındaki sıkı bağ Bachofen'e göre sudan (*aqua*) ve Lare'den, yani toprağın fallik şeytanından aldığı adına yansır. Bachofen kanıtlarını şu terimlerle sonuçlandırır: "Acca Larentia evde tek başına hüküm sürer, bütün mallara sahiptir, bu da eski toprak hukukuna tamamen uymaktadır (...) Bu hukuka göre ana, iktidar sahibi tek kişidir: Çocuklara adlarını verir, sülalenin soyluluğunu belirler, kendi kararıyla evlenir, kendi çeyizini kendisi alır. Zira tıpkı toprak gibi kadın da her şeyi doğurur. Görünmez bir etkiye sahip olan erkeğin gücü, bu tamamen fiziksel doğal hukuk sisteminin satırları arasına girmez"[68].

60) 104, 1, s. 28.
61) Bkz. sonraki örnekler ve 104, 5, s. 283, *Anhang* 47.
62) 103, 3, s. 110-111 ve 104, 4, s. 255, *Anhang* 55; 104, 4, 239, *Anhang* 1.
63) 103, 5, s. 242 arka, *Anhang* 4-6.
64) 103, 4, s. 172.
65) 104, 2, s. 68, *Anhang* 9, *Anhang* 2.
66) 104, 4, s. 235, *Anhang* 41, *Anhang* 3.
67) 104, 4, s. 255, *Anhang* 8.
68) 104, 4, s. 252 *kenar* ve 253

Bachofen daha ilerde, metnin 610. sayfasında hukukun eril ile dişil arasındaki ilişkiyi düşünme tarzının, adların kalıntıları var olan geçiş sisteminde ortaya çıktığına işaret eder. Bu bağlamda Likyalılardaki ve aynı biçinde Etrüsk mezar yazıtlarındaki anaerkilliğe gönderme yapar[69].

Pater est quem nuptiae demonstrant: Tanıyabileceğimiz tek baba, yasal babadır, doğal baba değildir. İlk başta gizli ve tekörnek kökende babalık, dişil maddenin üstüne çıkmış ve ona baskın gelmiştir, dişilliğe karşı gelerek tinselleşir. Bu karşıtlık Bachofen'in Platon'da gördüğü karşıtlığa tekabül eder: Baba manevidir, fikirdir, ana ise maddîdir, mekân ve yerdir[70]. Ancak soyluluk konusunda ilk anda anaya öncelik verilip babanın dışlanmasına yol açan şey de bu olgudur[71].

Babalığa ilişkin manevî ilke, en yüksek ifadesini bulacağı güneşe yerleştirilir: Tıpkı güneşin görevi gibi babanın görevi de toprakta, yani anada bulunan yaşam tohumunun uyandırılmasından ibarettir[72].

İlyada'nın altıncı bölümünde, Likyalı Glaukos'un erkekleri kış rüzgârının savurduğu bir ağacın yapraklarına benzettiği birkaç dizeden[73] yola çıkan Bachofen, anaerkil ve babaerkil soylar konusunda ayrıntılı düşüncelere girişir: "Ana tarafında bütün kuşaklar topraktan gelir, zira ana toprağın temsilcisidir. Demek ki insanlar birbirlerinden değil ama tıpkı hepsi aynı kütükten doğan yapraklar gibi tek ve bir anadan, topraktan doğmuşlardır. Demek ki analar birbirlerinden bağımsız varlıklardır ve ardından gelmezler. Hepsi birbirlerinden ayrılırlar ve böylece ailelerine farklı özellikler kazandırırlar. Analar, bireysel doğaları nedeniyle çocukların seviyeleri ve kökleri için belirleyicidirler. Babanın soyu zıt bir ilke üstüne kuruludur. Yaratıcı gücün eril bileşkesi olan Osiris görünür hale gelir, topraksı varlığa girer ve onun babası olur. Demek ki her baba bir *lare*'dir, yani her *lare* sadece büyük genel *lare*'nin bir parçası olduğu için ilk eril gücün bir yayılışıdır. Bunun sonucunda çeşitli baba kuşakları, bir ölümlü

69) Herodotos'un pasajını anarak 1, 73.

70) 104, 8, s. 598-610, s. 601; s. 604-610.

71) 104, 8, s. 610 ve 634; s. 610.

72) Örneğin bkz. 104, 4, s. 235, *Anhang* 53: Güneşin sıcaklığı, toprakta gömülü olan tohumu uyandırmalıdır 104, 10, 792.

73) *II* 6, 146-149: "Yapraklar gibidir insan soyu./ Bir yandan rüzgâr bakarsın onları döker yere / bir yandan bakarsın bahar gelir,/ yenilerini yetiştirir, yeşertir orman,/böylece soyların biri göçer, biri doğar"

bedenden bir başkasına geçen aynı erkeksi gücün sahibidir sadece. Babanın yerine geçen oğul onunla ve bütün atalarıyla aynı *lare*'yi taşır. Her ananın tekil niteliği itibariyle adlandırılmasının gerektiği anaerkil kuşağa karşıt olarak babanın kuşağı sadece bir tek *lare*'ye sahiptir. Böylece baba tarafında bütün çocuklar eşittir"[74]. *Mutterrecht*'te *İlyada*'nın aynı dizelerini alan[75] Bachofen, Glaukos'un sözlerini Likya ana hukukunun temeli olarak görecektir[76].

Son olarak 104 sayılı elyazması, evlat edinme konusunda bazı fikirleri içerir; bunlar ilerde *Mutterrecht*'teki baba hukukunun egemenliği hakkındaki açıklamalarını haber verir. Bachofen, Apollon ile ilgili uzun bir açıklama çerçevesinde, bu tanrı ile imparator Augustus arasındaki sıkı bağı vurgular. Augustus'un bir Apollon tapınağında ana rahmine düştüğünü ve bir gece, henüz çocukken tek başına bir kulenin tepesine çıkıp manevi Apollon'u simgeleyen güneşin doğuşuna ulaşmaya çalıştığını aktaran Suetonius'u zikreder. Yeniyetmeliğinde, Augustus, tanrı işaretlerine kavuşur, özellikle ona borçlu olduğunu düşündüğü Actium zaferinden sonra tanrı adına birçok tapınak inşa ettirir. Bachofen güneşsi Apollon'un oynadığı rol ile Augustus'un ait olduğu *gens Iulia*'nın doğal bir varisi olmayışı ama Caesar tarafından evlat edinildiği konusu[77] arasında ilişki kurar. Bu tür bir düşünüş *Mutterrecht*'teki kuramının ilk biçimidir: Buna göre Yunanlılar tarafındaki Delphoslu Apollon ve Romalılar tarafındaki adli zihniyet, Antik dünyada baba hukukunu egemen kılmıştır[78].

Böylece *Mutterrecht*'te dile getirilecek olan sistemin birçok ögesi, 104 sayılı elyazmasında bu şekilde yer alır: Ananın toprakla ve soyzincirini ilgilendiren daha eski bir hukukla ilgisi, anaerkil sistem ve varlık nedeni; maddi bir dişilik ilkesiyle manevi bir erillik ilkesinin zıtlığı. Ancak sistemin kendisi henüz yerleşmemiştir. Temel olarak henüz eksik olan şey, insanlığın genel evriminin aşamalarına ilişkin koyuttur, bu ise daha sonra ün kazanacak şu sıralamadır: Hetairizm,

74) 104, 9, s. 626-640.
75) *GW* 2, s. 94-96.
76) "Denn in ihm (*jenes berühmte Wort des Dichters*) ist die Grundlage des Lykischen Mutterrechts unverkennbar enthalten".
77) 104, 4, s. 204, *Anhang* 2.
78) *GW* 2, s. 61-64.

ana hukuku, baba hukuku. Anonim bir babalık tasavvuruyla birlikte yer alan bataklık motifine verilen önem, tam olarak cinsel öncelikle nitelendirilen ana merkezli bir durum anlayışını haber verse de, burada eksik olan veçhe, dinamik ve romanesk veçhedir; başkaldırılara ve çatışmalara gösterilen dikkattir; bu durumdan evlilikle ve ana hukukuyla ilgili ilk kuralların durumuna, daha sonra da baba hukukuna götüren değişim etmenlerine karşı gösterilen dikkattir. *Eski İtalya*'da daha önceden belirlenen çeşitli ögelerin bir köken romanının anlatısal çerçevesi içine yerleştirilmesi sonucu değişim mekanizmalarının açıklığa kavuşturulması, sonraki yıl verilen (1856) *Weiberrecht* konulu konferansla gerçekleşecektir. Bu yeni yazı rejimi (doğmakta olan antropolojinin spekülasyonlarına hiçbir şey borçlu değildir), Likya dosyasının genişletilmesi sırasındaki karmaşık Bellerophontes figürünün ve *Mutterrecht*'in gelecekteki en önemli parçasını oluşturacak Orestes figürünün incelenmesi sonucu başlamıştır[79]. 1856 konferansı böylece Cesana'nın da anımsattığı gibi *Mutterrecht*'i olanaklı kılan tam bir dönüm noktasıdır. Ancak bu kristalleşmenin ortaya çıkabilmesi için *Romalıların Tarihi*'nden (tamamlanamamıştır) *Eski İtalya*'ya uzanan sessizlik evresi gerekecektir.

* * *

Zamanı yeniden kurma isteği iki veçheye bürünebilir: Unutulmuş bir tarihi oluşturma isteği ya da basitçe tarihten kurtulma isteği. Bu iki veçhe sürekli birbirine karışmıştır, ilginç biçimde Lafitau'dan Bachofen'e uzanan dönemde birbiri içine girmiştir.

Lafitau'da karşılaştırma, zamanı yeniden kurmaya, zamanı yenmeye yarayan bir makinadır. Tam olarak niyeti sadece geçmişi yeniden oluşturmak değil, zamandan çıkmak, zamanın ötesine geçmektir, ta ki bizim "İlk Atalarımız" olan Adem ile Havva'ya inmiş Vahye ulaşıncaya kadar: Karşılaştırma kitap kapağında yer alan ve yazarın düşünüp bulduğu açıklayıcı yazının tasvir ettiği Gizemli

79) Erinysleri (eski tanrıçalar) yeni bir tanrısal düzenin temsilcileri olan Apollon ve Athena ile karşı karşıya getiren çatışma, 104 sayılı elyazmasının kenarında, yer tanrıları ve bunların ilk zamanlarla ilişkileri çerçevesinde yazılmış kısa bir notta ortaya çıkar. Bachofen Aiskhylos'un *Eumenides*'inin dünyanın yeni düzenine ters düşen eski tanrıların artık haklarını temsil ettiğini belirtir. Bkz. 104, 2, s. 68, *Anhang 6 kenar.*

Görüş yoluyla bu vahyi yeniden kurar [80]. Lafitau'da, Musa'ya kadar Kutsal Tarih dindışı tarihle yarışır; bunların ilişkilendirilmesi, hem Yeni dünyada hem de eskisinde neden bir tek ve aynı Gizem (Mystère) yapısıyla karşılaştığımızı açıklamaya çalışır. Eskilerin Pelasglar ve Agenoridler konusundaki gözlemlerine eklenen Çıkış anlatısı, ilk ve Musa öncesi Vahyin ışıklarını Kenaneli'nden Yeni Dünya'ya kadar dalga dalga götüren göçlerin yeniden oluşturulmasıyla sonuçlanır. Demek ki karşılaştırma hem bir görüş arayışı diyebileceğimiz şeye hem de bir tarihsel açıklama kaygısı (Amerika halkları konusundaki gözlemler) konularına götürmektedir. Görüş arayışı karşılaştırmanın temelini ilgilendirir: Karşılaştırabilecek olan şeylerin nelerden oluştuğunu dile getirme arzusunu yanıtlar ve bunun için doğal Vahiy mitine başvurur. Tarihsel açıklama kaygısı da tam aksine geleneksel bilge mitolojisini sürdürmenin reddedilmesi olarak ortaya çıkar: Lafitau hem Musalar kuramını hem de Nuh kuramını, Adem öncesi varlıkları ve şeytana öykünmeyi eleştirir.

Halkların hareketleri konusuna bu ilgi, bu tarihöncesi kaygı, Lafitau'dan bir yüzyıl sonra Karl Otfried Müller'de de bulunur ama bu kez bir mikro incelemenin oluşumuna doğru gitmektedir, yani Yunan kavimlerinin oluşmasını yönlendiren göçlerin incelenmesine yönelmiştir. Karl Otfried Müller'de köklerin oluşturulması da tarih zamanından ve bunun yazımından önceki bir ilk dili uyandırma isteğine bağlıdır. Ancak ulusal simgelerin ve mitlerin dili olan bu şafak dili artık sadece Adem'e ilişkin veriyle sınırlı kalmaz, artık evrensel açıdan, kütle halinde düşünülen bir insanlığa gönderme yapmamaktadır. Çeşitli halklardan ve kavimlerden çıkmış simgeler ve mitler, aynı sayıdaki belirgin zihinsel manzaraya tekabül eden topraklara kök salmıştır. Müller ile birlikte gözlem, sonsuz biçimde çeşitlenmiş bir toprağın son derece ayrıcalıklı bir taşrasını konu alır: Trak, Minye ya da Dor toprakları, buralarda Helen *Volksgeist*'ının ilk ifadeleri oluşur.

Bachofen'de eski İtalya konusundaki soruşturmalarda iki kökeni görüşünün üst üste bindiği görülüyor: Göçlerin incelemesini ayrı tutan (ve böylece bir ulus fikrinin varlığını öne süren) bir görüş ve

80) CERTEAU, M de, "Writing vs. Time: History and Anthropology in the works of Lafitau", *Yale French Studies*, 59, 1980, s. 37-64.

bütün bu hareketlerin en uçtaki kökeni yerine, belli bir manzaraya kök salma olarak değil, evrensel olarak Ana Toprak'tan çıkmış bir insanlığın ortak kökeni olarak düşünülen otoktonluğu yerleştiren görüş. Bu topraksı ve bataklıkla ilgili köklerin anısı, yani ölüm simgeleri konusunda düşündüğü için Bachofen'e kişisel bir deneyim gibi görünen bu anı, *Mutterrecht*'ten *Antiquarishe Briefe*'ye kadar, Analık Hukuku konusunda sürekli bir hayal olarak ilerleyecektir. Sonunda uygarlığın evrensel gelişiminde zorunlu bir geçiş, bir evre olarak düşünülecek bir hukuktur bu. Müller'in Creuzer ve fikirdaşlarına gösterdiği sert tepkiden sonra Bachofen'in tam anlamıyla karşılaştırmacılığa dönüşü de buradan ileri gelir.

J. J. Bachofen'de Dionysos Babalığı ile Apollon Babalığı[1]

Bilindiği gibi Karl Otfried Müller *Prolegomena*'da[2] Yunan mitlerinin bir çok çeşidiyle ve şiire dökülmeden önce arkaik çağa, yani Yunan halklarının göçlerinin ve ilk kolonilerin olup bittiği çağa kadar uzanan insan deneyimlerine ve ritlere gönderme yaptıklarını savunuyordu. Böylece mitler doğru biçimde incelenmek koşuluyla (yani yapıları ayrıştırılıp sonra "birleştirme" denilen bir çalışmayla yeniden

1) Bachofen'in yapıtlarına yapılan göndermeler, Karl Meuli'nin yayına hazırladığı baskıdandır: *Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke*, Basel-Stutgart 1943 (8 cilt basılmış, 2 cilt de hazırlanmaktadır), burada *GW* olarak kısaltılmıştır. Bu sayfaların İsviçre Bilimsel Araştırmalar Ulusal Vakfı'nın himayesinde gerçekleştirilen bir çalışmanın geçici bir aşaması olduğunu göz önüne almak istiyoruz: Burada ele alınan birçok konu Nicole Durish, Antje Kolde ve Grégoire Sommer tarafından "hazırlanmıştır", kendilerine çok teşekkür ediyorum. Yorumların sorumluluğu bana aittir.

2) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, mit einer antikritischen Zugabe*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1825: Bu "yeni başlayanlara yönelik" yapıt (Buch für Anfänger), *Geschichten Hellenischer Stämme und Städte* (1. cilt: *Orchomenos und die Minyer*, 2. cilt: *Die Dorier*) mitin tarihsel kaynak olarak kullanılmasının yarattığı eleştirilere yanıttır, Breslau, 1820 ve 1824.

kurulmak koşuluyla[3]) tarihi tanımaya yarayan önemli kaynaklar olarak kabul ediliyordu. Böylelikle Müller, yazıdan ve Homeros'tan önceki zamanlara ait mitlerin kurulduğu düzeye ulaşmayı düşünüyordu. Ona göre her tür bireysel girişimden, bir ruhban sınıfının etkisinden ve her tür yabancı etkiden bağımsız olan mitlerin kökensel içerikleri, bir doktrinin değil yaşanmış bir deneyimin, ilkel Yunan ulusunun çeşitli kavimlerinin deneyiminin kolektif (ve otokton) ifadesidir. İşte bu yüzden Müller'de mitoloji laboratuvarındaki soruşturmalar, Yunan alanındaki deneyime bağlanmalıdır; gözde tanrı Apollon bu alanı kasıp kavuracaktır. Böyle bir sistemde kimi kült tiplerinin (örneğin Misterler) diğerlerinden daha yakın tarihli olduğunu düşünmek boşunadır. Görünürdeki çelişkiler, daha eski katmanların yakın tarihli katmanlarca örtüldüğü bir evrimin sonucu değil yerel köklerin (eşzamanlı) çeşitliliğinin sonucudur. Tarihlendirmenin geç yapılmış olması kökün yakın tarihli olduğunu göstermez. Homeros'un sessizlik dönemleri, onun varolmadığını kanıtlamaz, olsa olsa kısmi bir odaklamanın sonucunu gösterir. Kökende, yerel mitolojiler beraberdirler ve çok sayıdadırlar. Tarih (çeşitli kavimlerin bölgesel ayrılıklarına son veren tarih) ve büyük şiir (panhelenik bir yaygın versiyon yaratan şiir) mitleri birörnek ve yoksul hale getirir, bunu yaparken mitlere önce alegorik, ardında psikolojik sonra da felsefi bir anlam verir. Bu evrim Euripides çağıyla son bulur: "Mitleri biçimler olarak görmesine karşın çok eski bir düşüncenin biçimleri olarak almayan, ama kendi tasavvurlarının, kutuplaştırdığı tasavvurlarının biçimleri olarak alan felsefi bir *Aufklärung* çağıdır" bu. "Bu çağ mitolojiyle keyfince oynar ve bunu artık şiirin tükenmez bir takısı ve süsü olarak kullanmaz" (s. 171). Artık mit ölmüştür[4].

3) Anlatının kimi ögeleri başka mitlerde ya da aynı mitin diğer versiyonlarında ona karşılık gelen ögelere bağlandığı için, bunun amacı, birbirini izleyen yeniden oluşturma ve yapılandırmalardan önce gelen şeyin (kısmen içgüdüsel olarak) anlaşılmasıdır.

4) Nietzsche'yi haber verir gibi görünen Euripides çağının eleştirisi, öncelikle mitin 17. ve 18. yüzyıllarda, yani romantik devrimden önceki klasik kullanımına örtük bir yakınma değil midir? Esas olarak "süsleme" amaçlı, ama aynı zamanda saptırmayı işin içine de karıştırmaya yarayan kullanımı için bkz. Jean Starobinski, "Le mythe au XVII[e] siècle", *Critique*, 366 (1977), s. 975-997. Bu açıdan ele alındığında Karl Otfried Müller'in kitabının son kısmında selamladığı öncülleri arasında Fransızca başvuru kaynaklarının olmayışı belki de daha iyi anlaşılmaktadır. Bu sessizlikle ilgili olarak bkz. Arnaldo Momigliano, "K. O. Müller's *Prologomena zu einer wissenschaftlichten Mythologie* and the Meaning of Myth", *Settimo Contributo*, Roma, 1984, s. 281.

Ancak miti bir imgenin ayrıntısında görebiliriz. Bellek biçiminde görülebilir; korkuyla ışığın yan yana olduğu, Homeros tanrılarının henüz ilişkin kapasitelerini yadsımadıkları eski zamanlara göndermede bulunan, silinmemiş bir işaret olarak görülebilir. Böylelikle K. O. Müller'e göre *Thebai'ye Karşı Yediler*'deki Adrast, suçlu kente saldırıya hazırlanan senyörlerin başında korkunç atı Areion'u sürerken sitenin tanrıçasının aracı olarak, Erinys kılığına bürünmüş Demeter olarak görünür: En eski tanrıça anlayışına gönderme yapan bu imge öyle bir büyüklük ve cüretin izini taşır ki "*İlyada* ve *Odysseia* bunun yanında çok daha yumuşak ve evcil bir zihnin sonraki meyveleri olarak görülmelidir"[5]. K. O. Müller bu cümleyi aldığım Aiskhylos'un *Eumenides*'ini konu alan yorumunda, modern tarihyazımında, toprağa ait olan ile Olympos'a ait olan arasında uzun süre kurulacak zıtlığa neden olan gereci ortaya koyar[6]. İlkel birliğin ve iki yönlülüğün ardından, karanlık yönlerin (öfkeli ve toprağa ait) ve aydınlık yönlerin (dingin ve Olympos'a ait) zıtlaşması gelir: Bizzat kendisi de *Erinys* (öfke tanrıçası) olan Demeter'den sonra, Olympos Tanrıçası'nın ve Erinyslerin artık birbirinden ayrılmış (henüz Mister ritlerinde olmasa da) iki yüzü gelir; böylece aklanmış bir tanrısal dünya eski Pelasgların dininin korkutucu dünyasından ortaya çıkar (s. 175, not 15). Bu, ışığın çıkışı değildir –ilk baştan itibaren ışık zaten vardır: O zamana kadar ayrışık olmayan ya da birbirlerinin yerine geçebilecek ögelerin ayrışması, ayrılması davasıdır. Bu bakımdan Apollon'un statüsü ölçütlerin dışında olmasa da, dikkate değerdir. Olympos'un hâkimi Zeus, karanlık ve yeraltıyla ilgili yönleri korurken (*meilikhios*, *khthonios*, *katharsios* ya da *laphystios* olarak)[7], Apollon bir anda ve sonsuza dek sabah ışığının tanrısı, karanlık günlerin düşmanı, tam anlamıyla arındırıcı tanrı olarak ortaya çıkar. Bu tanrı diğer Olympos'luların aksine, aydınlık yazgısını tehdit edebilecek karanlık kısmı kendi dışına atabilir ve deyim yerindeyse bir arınma riti vesilesiyle nesneleştirebilir. Böylelikle Müller özellikle yılan Python

5) K. O. Müller, *Aeschylos Eumenidien, Grieschisch und Deutsch, mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, und über den Inhalt und die Composition dieser Tragödie*, Göttingen, 1883, s. 174.

6) Özellikle sözümona bir kurban sınıflamasıyla ilgili olarak, bkz. s. 180 (Khthonioslu ve Olymposlu kurbanlar).

7) Bkz. s. 147-148.

figürünü ve *delphinios* Apollon'un rolünü açıklamaya çalışır. Python'u sakinleştirmek ve onunla uzlaşmak gerekmektedir[8]. Günah ödeme usûllerinin uzmanı olan Apollon, kirliliğin ve öfkenin dışında kalır: "Zeus'ta tıpkı bir zirvedeki gibi dünyanın iki zıt tarafı birleşir; Zeus baskın tasavvura göre göğün ve üst dünyanın tanrısı olsa da çok sayıdaki karanlık ve mistik inanca göre kefaret isteyen bir yeraltı tanrısıdır. Bu iki zıt taraf her zaman ve her yerde ışıklı, arı bir tanrı olan ve düzen ile aydınlık içinde ortaya çıkan Apollon ile birlikte birbirinden ayrılır" (s. 140). Böylelikle *Eumenides*'de Apollon, Olymposlu olarak ve Athena'nın yanında Titancı güçler olan Erinyslerle zıtlaşır; tıpkı bir insan topluluğuna ait adalet ve düzen ile, ahlaka yabancı doğa yasalarının yaptırımlarının zıtlaşması gibi (s. 186). Tann, sözü (kehanet gibi, Delphoslu sözü gibidir) şaşmaz bir babanın (Atina'da Apollon *patrôios*'tur) otoritesine sahip olarak, kanlı intikam ödevini yorumlamak (teknik anlamda yazılı olmayan kanunu çevirmek) üzere Areopagos mahkemesine girer; yargıçları, "deyim yerindeyse daha uzak bir akraba olan ananın, babaya hizmet için kendini adaması gerektiğine ikna edecektir"[9]. Bachofen nankör ama dikkatli bir okuyucu olarak, kuşkusuz baba haklarına saygı duyulması yolunda anayı kurban haline getiren bu deyişi beğenirdi!

Bachofen, sadece *Prolegomena* adlı yapıtını andığı ama öğrenimi sırasında Göttingen'de[10] ziyaretine gittiği ve bu arada[11] *Eumenides* yorumunu dikkatle okuduğu Karl Otfried Müller'den en azından üç bilgiyi edinecektir: Öncelikle mitlerin (bunların sözceleniş tarihleri ne olursa olsun) en eski zamanlara ilişkin yasal bilgi araçları

8) Bkz. s. 140-141 ve 157.

9) Bkz. s. 164.

10) Bkz. Karl Meuli, "Nachwort zum *Mutterrecht*" GW III, s. 1034-1035 ve no. 2; K. O. Müller, *Briefe aus einem Gelehrtenleben*, 1797-1840, Berlin, S. Reiter (yay.), 1950, I. cilt, no. 211, s. 322, II. Cilt, s. 160 (Gerlach'ın Müller'e gönderdiği ve Bachofen tarafından elden verilen tavsiye mektubu, Göttingen, 1837); GW X (Bachofen'in mektubu) no 2, 16, 19.

11) Bachofen'in açıkça Müller'in yapıtlarına yaptığı göndermeler (*Aegineticorum Liber*, 1817; *Minervae Poliadis Sacra*, 1820; *Orchomenos und die Minyer*, 1820; *Die Etrusker*, 1823; *Die Dorier*, 1824; *Aeschylos Eumeniden*, 1833; *S. Pompei Festi de verborum, significatione*, 1839; *Geschichte der griechischen Literatur*, 1841) G. Arrigoni tarafından belirlenmiştir, "Il maestro del maestro e i loro continuatori: mitologia e simbolismo animale in Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Karl Otfried Müller e dopo", *Annali della Scuola Normale Superoiore di Pisa*, XIV, 3 (1984), s. 996-997. Buraya 1856 yılında *Weiberrecht* konulu konferansta daha önce de var olan *Aeschylos Eumeniden*'deki göndermeleri de ekleyebiliriz (bkz. n.16), s. 54 ve 62.

olarak kullanılması[12]; ikinci olarak Olymposlular dünyası ile toprağa ait güçler arasında temel bir zıtlığın bulunduğuna ilişkin duygu; son olarak bu görüşle işbirliği içinde tenin ve doğanın bağlarından soyutlanmış, aydınlık bir Apollon anlayışı: "Hiçbir açıdan Apollon bir doğa tanrısı, doğanın yaratıcı gücünün esasını oluşturacak biçimde tasavvur edilen bir tanrı değildir. Doğa inancının hiçbir niteliği görülmez onda. Dölleyen ve üretici tanrı olmaktan uzaktır, bekar ve genç kalır. Defne ağacı nympheasıyla olan edebi aşklarının, şiirsel ve peygambersi oğullarının bir kült fikriyle hiçbir ilgisinin olmadığını anlamak için bakmak yeterlidir. Ona ait uygulama ve simgelerde tam aksine, eski Arkadia Hermes kültünde, Hera'ya ilişkin Argos mitlerinde ya da Hephaistos ile Athena'ya ilişkin Attika mitlerinde çocuksu biçimde bulduğumuz dölleyici gücün yüceltilmesine ilişkin hiçbir iz bulunmaz. Yine kendi kendini tüketen yakıcı sefahattan da, yani öfkeli halkların neşelerini ifade etmeye ve tanrılarını kimi kez acı çeken ve parçalanan kimi kez de muzaffer ve ışıltılı bir varlık olarak gören bir doğa anlayışıyla harekete geçerek delice bir dönme ve gürültü içinde yaralarını deşmeye çalıştıkları sefahattan da uzaktır: Yunanistan için bu tür bir dinsel duygu biçimi, onu ifade eden Trak Dionysos'a tapınmadır. Bu tapınma, Pythia tapınağının yanıbaşındaki Helikon ve Parnassos'ta yeşermişken ve her iki dinin dans mekânları (*das Lokal*) sıkça birbirine karışmışken, kültler kesin olarak ayrılmıştır, çünkü her tür din savaşı varsayımı tamamen temelsiz görünmektedir"[13].

Bachofen'in sisteminin, olguları bu şekilde aldığı için öncelikle Dionysos'u hiç bilmeden, kendiliğinden oluşmuş olduğu görülüyor. Buna karşın Apollon (Karl Otfried Müller'in tinsel ve Dor tarzı

12) Bu, büyük ölçüde Ludwig Preller'in benimsediği, Voss ile Lobeck'in "filolojik eleştiri" yöntemiyle taban tabana zıttır (Preller'e göre mitler "halkın" aklının anlık ve bilinçdışı ürünleri değil şairlerin çalışmasının ürünüdür: Demek ki bunların Homeros ve Hesiodos tarafından ulusal biçim altına sokulmasına varmadan, kaynaklandıkları yerel emarelere kadar ulaşmayı denemek boşuna olacaktır). Preller'in bu tutumu *Demeter und Persephone, ein Cyclus mythologisher Untersuchungen* adlı kitabının önsözünde açıkça tanımlanmıştır, Hamburg, 1837 (Bachofen'in okuduğu, yorumladığı ve 1853 yılına doğru, yani *Mutterrecht*'i yaratacak olan çalışmalara başladığı dönemde notlar çıkardığı yapıttır bu: Bkz. Basel kütüphanesinde Bachofen'in *Nachlass*'ının 96. nolu elyazması.

13) K. O. Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städe*, II. cilt, *Die Dorier*, Breslau, Verlag von Josef Mar, 1824, s. 290-291. Apollon ile Dionysos'un iyi komşuluk ilişkileri (başka komşu yoktur) konusunda, bkz. *a.g.y.*, I. cilt, *Orchomenos und die Minyer*, 1820, s. 382-383.

Apollon'u) bir anda bütünün kalbine yerleşmiştir. *Mutterrecht*'in girişindeki Lydia ve Girit soruşturmalarının sonrasında anaerkil bir seviyenin daha önceden var olduğu kabul edildiğinden, üçüncü bölümde Atina Areopagos'unda baba bağının ana bağına üstünlüğünü dayatıp Athena'da (bu "anasız" tanrıda) mucizevi bir müttefik bulan *Orestia*'daki Apollon'dur. Bachofen'in Aiskhylos'ta okuduğu biçimiyle "baba hukuku ile ana hukuku" zıtlaşmasından sonra, eski bir "toprağa ait" hukuk olan yeraltı güçlerinin hukuku karşısında yeni ve "göksel" bir hukukun, yani Olymposlu Zeus'un hukukunun kazandığı zafer gelir[14].

Toprağa aitlik-Olympos'a aitlik karşıtlığı (Bachofen'de açıkça Erinysler ile Apollon-Athena çifti arasındaki zıtlığı oluşturmaktadır) Creuzer'den itibaren, Karl Otfried Müller yoluyla gelen bir mirastır elbette. Ancak Bachofen buna Creuzer'den aldığı zamandizimsel bir birleşme değeri kazandırır (toprağa ait olanın öncelikli oluşu), bu değer Karl Otfried Müller'in ayrıntılarını özenle belirttiği değerdir. Renate Schlesier'nin hem modern tarihyazımını (19. ve 20. yüzyıl) hem de antik kaynakları (yine aynı, kırılgan ama hep anılan dosya) hesaba katan yakın tarihli bir araştırması[15], bu zıtlığın gözlenebildiği ölçüde hiçbir gerçek ikiliğe gönderme yapmadığını göstermiştir. Yunanlıların bakış açısından Olympos dini karşısına çıkarılabilecek toprağa ait din biçimi yoktur. Olympos'a ait olma, toprağa ait olmanın (khthonioslu) özel biçimi ya da aksi değildir. Buna karşın Karl Otfried Müller'in sezinlediği gibi, Yunanlıların toprağa ait olarak nitelendirdikleri iki yönlülük (tersine dönme yetisi) tam anlamda esastır.

Bachofen ile birlikte *Mutterrecht*'te zıt (kimi kez karışık) uluslar arasında (imgelem rejimlerinde ikilikler), zamandizimsel süreklilik ve iki yönlülük (ya da tersine çevirme yetisi) arasında gidip gelme zorunda kalıyoruz. Stutgart'ta 1856 yılında (*Mutterrecht*'in yayımından beş yıl önce)[16] filologlar, öğretmenler ve Alman Şarkiyatçıları

14) *GW* II, s. 191: Bu bölüm 1856'da çoktan yazılmıştı, çünkü burada, not 16 s. 51'de anılan konferansta, sözcüğü sözcüğüne ortaya çıkıyor. Etimolojinin de yardıma çağrıldığını belirtelim: Bachofen'de Erinysler Müller'de oldukları gibi "öfke tanrıçaları" değildir (eski Arcadia fiilinden gelen *erinuein*), "Toprağın tanrıçaları" olurlar (*era* sözcüğüne bağlanır).

15) "Olympian versus Chthonian religion", *Scripta Classica Israelica*, 11 (1991-1992), s. 38-51.

16) "Vortrag über das Weiberrecht", *Verhandlungen der schszehnten Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten in Stutgart vom 23. bis 26. September 1856*, Stutgart, Verlag der J. B. Metzler'schen Buchandlung, 1857, s. 40-65. Bkz. Karl Meuli "Nachwort"

toplantısı sırasında verilen konferansta Bachofen, sisteminin ilk "resmi" ifadesini sunar. Gelecekte *Mutterrecht*'in ilk üç bölümünün esasını oluşturacak bu konferans *Orestia* incelemesiyle biter. Oldukça şaşırtıcı bir not[17] sonuçtan önceki paragrafla birlikte yer alıyor; burada Bachofen, Müller'in esas olan şeyi, yani Apollon ile bir yandan Athena diğer yandan Erinysler arasındaki zıtlığın, baba hukuku ile ana hukuku, Olympos dini ile toprağa ait din arasındaki zıtlığa gönderme yaptığını anlamamış olmasından yakınır. Giampierra Arrigoni'nin belirttiği gibi[18], Bachofen Müller'in yer'e aitliğin Olympos'a aitlikten önce geldiği koyutu (sakat bir koyut) üstüne kurulmuş anaerkil ve evrimci kuramı kendinden önce icat edememiş olmasından bütün saflığıyla yakınır.

Yeni bir zıtlık çiftinin, yani Apollon ile Dionysos'un kurdukları çiftin ortaya çıkışını bu ilk belirtilerden itibaren açıklamak gerekir. Daha önce de belirttiğim gibi, (temel bir etmen olma yolundaki) Dionysos ancak ikinci hamlede ortaya çıkmıştır. Daha kesin söylersek onun rölü ancak *Mutterrecht*'in yarısından sonra, yani 500 sayfanın sonunda "Orkhomenos ve Minyeler" bölümüyle birlikte görünmeye başlar. Hatta Dionysos'un, Bachofen'in ilk programındaki temel taşı oluşturmadığı bile söylenebilir, çünkü 1856 konferansında yer almaz. Peki Apollon ile nasıl zıtlaşabilmektedir?

Bu soru, *Mutterrecht*'te yer alan başka birçok kahramanın aksine, Dionysos'un basit bir çoğaltma amacıyla yer almamış olması nedeniyle belli bir önem kazanmaktadır. Bununla birlikte sonradan temel bir amil olarak kabul edilir; yapıtın mimarisinin son hali için kaçınılmazdır; bu mimari de basılı yapıttaki içindekiler kısmından (*Übersicht des Inhalts*) önce, "Giriş bölümü"nde (*Vorrede und Einleitung*) açıklanacaktır.

Mutterrecht'te Dionysos, uzun bir Doğu yolculuğundan sonra (Mısır, Hindistan, Orta Asya) zorunlu hale gelir; bu yolculuk da Lemnosluların cinayetinin incelenmesinden sonra yer alır: Kadın iktidarının yenilmez bir yönünü (Batı için tükenmeyen bir çekicilik

GW III, s. 1070 ve 1093 içinde. Bu konferans *Mutterrecht*'in ilk bölümlerine (*GW* II, s. 85-206) o kadar yakından bağlıdır ki, Meuli (*a.g.y.*) bunu hazırladığı *Bachofen's Gesammelte Werke*'de yeniden yayımlamamayı bile öneriyordu.

17) *A.g.y.*, s. 62; bu not *Mutterrecht*'de tam olarak alınmıştır, *GW* II, s. 205.

18) *A.g.y.*, not 11, s. 997-998.

kaynağı) temsil edenler, düşünceleri, bu (Bachofen'in dediği gibi) "kadınların tanrısı" yönüne çekenler Amazonlar ve Doğu kraliçeleridir. Onları bu halleriyle Mısır'da, Hindistan'da ya da Orta Asya'da görmüyor oluşumuzun önemi yoktur. Temel olgu, İskender'in fetihlerinin babaya ait (Batılı) yasayı, o zamana kadar büyük tanrıçaların hâkim oldukları yerlere dayatması bir yana temelde Dionysosçu ve Aphrodite'ci bir dinselliğin doğuşuna yol açmasıdır. Dionysos kültünün İskender'in haleflerine dayatılması, Bachofen'in bu tanrıyı Hindistan'dan gelen ve bir yandan Arabistan'a ve Etiyopya'ya, diğer yandan Kolkhos ile Pontos Euxinos'a ulaşan Batılı, ışıklı bir fallik tanrıçanın muhatabı olarak görmesine (Creuzer yoluyla) yol açar. Zaten İskenderiyelilere ait Seraphis'in, yani Bachofen'e göre Krishna'nın eşdeğeri[19] Helios-Koros'un geldiği yer de iç Asya'nın en uçtaki uzantısı olan Sinop'tur. Bu dölleyici güneşin adı Kolkhos'a komşu olan bölgeye verilmiştir, Strabon'un 11, 497-495'indeki Korokondame'dir bu; burada Bachofen Carl Ritter'den aldığı labirentimsi bir düşünüşün sonunda, güneşsi ve fallik tanrıya bağlanan bir ana-toprak (kökü, *kand'dır ve öte yandan adını kraliçe Candace'ye vermiştir) bulur gibi olur.

Kleopatra'nın uzak akrabalarının tanrı Bacchus'ün ilk biçimlerine sofuca bağlandıkları, çok evlenilen toprak olan Asya, Batı zihniyetine mührünü basmak için İskender'i beklememiştir. Bachofen soruşturmasının ikinci kısmına başladığında, Yunan dünyasının bağrında, bakışlarını artık Atina Areopagos'larına değil, bu kez Minyelilerin vatanı olan ve K.O. Müller'in çok sevdiği Beotia ve Orkhomenos'a çevirir. Minyas'ın kızlarına ait Dionysos'u tam olarak orada bulur. Ancak Orpheus'un rehberlik yaptığı kâşifler olan Argonautlar da buradan gelirler. Dionysos'a dönüşerek Kolkhos'a dönecek Apollon'un hizmetçisi olan Orpheus'tur bu. Likya-Girit-Atina ve şimdi de Asya-Orkhomenos: Dionysos'a giden yol tıpkı Areopagos'daki Apollon'a giden yol gibi bir Doğu-Batı yoludur.

Orkhomenos'da Dionysos, adil bir anaerkilliği yerleştirmek için işe karışır. Gerçekten de bu an, ilkel hizipçilikten çıkan kadınların Amazonluk denemesiyle yüz yüze geldikleri andır. Minyas'ın kızları, en azından içlerinden ikisi, Amazon adları taşırlar (Leukippos,

19) *GW* II, s. 460; bkz. s. 508. Bachofen C. Ritter'e gönderme yapıyor, *Die Vorhalle europaischer Völkergeschichten vor Herodotos*, Berlin, 1820, s. 84, o da Creuzer'den etkilenmiştir.

Arsippos). Kocaları olmayan bu analar[20], cinsiyetlerinin iktidarına boyun eğip dağlarda Bakkha şöleni yapan diğer kadınları alaya alarak kendilerini saçma biçimde ev işlerine vermişlerdir: Dionysos'un "fallik şehveti" "mistik hamle" örtüsü altında "kolay öfkelenebilir yapıdaki" bu varlıkları yakalayabilmiştir. Bununla birlikte onun yasasına boyun eğmekle kadın yaşamı, Demetervari bir kadın hâkimiyetine özgü ve evlilikle taçlandırılan bir düzen ilkesine tabi olur: Burada aşk ve erkekle sakin beraberlik, kocaya kendini adama, Mister ritlerinin tamamlanması için ön koşullar olarak görülür[21]. Dionysos'un karısı olan ana, pay olarak "sonsuza kadar gökyüzünde ışıldayacak" Ariadne'nin tacını alır[22]. Bu düzeni geri çevirip çocuğu parçalayan Minyelilerin korkunç yazgısı *Agrioni* ritiyle anılır: Bu rit de Demetervari kadın hâkimiyetinin köklerine damgasını vurmuş gerilimlerin anımsanmasıdır. Orkhomenos'da Dionysos ile Demeter el ele çalışırlar. Genç, güneşsi Apollon'a pek uzak değillerdir, ama aralarında epeyce mesafe vardır.

Minyelilerden gelme Argonautların bir sunak yaptıkları Sabahların (*heoios*) Apollon'u söz konusudur[23]. Bachofen'e göre Gece'nin oğlu ve Toprak'ın güçleriyle işbirliği içindeki bu kökensel Apollon[24], "doğaya yakın ve evlilik dışı cinsel birleşmeleri bilen, bu salkımsaçak (başına sadece annesi dokunabilir) Apollon henüz kadınlar toplumunu aşmamıştır; tamamen anneye bağlı olarak kalır" (s. 551). Bachofen'in dediğine göre bu sistemde soylar yoktur, sadece atalar vardır: Eril güç rüzgârla sallanan bir yapraktır. Birbirini izleme ve soyun sürekliliği fikri gerçekte Babalık'ın yükselişine bağlıdır. Bu babalık mit içinde İason ile Medeia'nın karşılaşmasıyla ortaya çıkar (s. 556); altın postu koruyan ejderin dişleri ekilirken, geriye dönülmeden yapılan, düz çizgi halindeki ekim eğretilemesiyle ifade edilmiştir. Bachofen'e göre düz çizgiler baba soyundan gelmeyi ifade eder ve

20) Gerhard'ın *Griechische Mythologie*'sine (I. cilt, Berlin 1854: Bkz. GW II, s. 299) gönderme yapan Bachofen, Minyas'ın kızlarının kendilerini Bakkha danslarına kaptırmayı reddettiklerini "çünkü kocalarına aşık olduklarını" belirten Elien'in sunduğu versiyonunu bilmezden geliyor (*Değişik Tarihler*).

21) GW III, s. 576.

22) GW III, s. 586.

23) Thynie adası konusunda (Rodoslu Apollonios, *Argonautika*, 2, 688) GW III, s. 550-551.

24) Göndermeler, her zaman olduğu gibi, verilmiştir: Rodoslu Apollonios, *Argonautika*, Plutarkhos: GW III, s. 551'in 1-4. notları)

bu ana soyundan gelmedeki "boustrophosçu" ve yanlamasına ekime karşıttır. Gerçekten de İason ile Medeia'nın[25] üstlerine örttükleri altın post da yasal bir evlilik çerçevesi içindeki bir cinsel birleşmenin işareti olarak yorumlanmıştır (s. 557). Böylece İason kültürel bir evreyi idare eder: Bachofen "İasonische Kultur"dan, yani henüz kadının (rahibe ve büyücü: Medeia) ve tarımın baskın olduğu ama oğulların iki ebeveyne (anne ve babaya) sahip oldukları toplum türünden söz eder. Demek ki Minye olayında olduğu gibi, evliliğin jinekokratik bir bağlamda ama Apollon'un mührü altında Amazonluğa karşı kazandığı zafer söz konusudur. Bachofen'e göre oğul figürü üstüne odaklamış olan bu sistem, temelini, Argonautları Orpheus Apollon'una bağlayan bağda bulur (s. 561). Geceleri hâlâ annesine bağlı olan ama anaerkillik içinde bir ışık (ve oğul) inancı yerleştiren genç güneş söz konusudur. "Mühür, annenin ellerinden oğula geçmiştir, en büyük saygınlık annededir"[26]. Böylece bu tapınmadan çıkan Orpheusçu Apollon Misterleri eril bir tanrı ilkesi oluştururlar. Aynı hamlede yaşam ve kuşak, ışık ve babalık, ölüm üzerinde, karanlık ve yas üzerinde zafer kazanır (s. 563). Bachofen'e göre bu Orpheusçu mistisizm[27] Onomakritos ya da kimi Pythagorasçılar gibi birkaç sahteciden kaynaklanan yakın tarihli bir icat değildir: Minye efsane öbekleri kadar eskidir. Bu bağlamda Argonautların keşifleri, bir ışık dininin yaygınlaşmasını konu alan gerçek, tarihsel bir girişimin mitleştirilmiş bir anısına dönüşür. Ölümü haz alarak kutlayan, büyük bir teselli değerindeki bir öğreti söz konusudur: "Orpheus ve İason kişiliği diğerleri olmadan kurban edilebilir; köken olarak Apolloncu olan Argonautların keşif gezilerinin anlamı sarsılmaz bir olgu olarak kalır. Bir ışık dini eski zamanlarını topraksılığıyla zıtlaşır. Bu din kadın ruhunda, o zamana kadar hetairizm ile amazonluk arasında kalmış kadının bu durumundan (yani düzensiz ve anlık kuşak ile erilin reddi arasında kalmış kadının) kurtulma özlemini uyandırır..." (s. 565). Bu devrimin sonunda kadın Mister ritlerinin bekçisi olarak kalır: Bachofen bu konuda her zaman İason karşısında inisiyatifi elinde tutan Medeia'nın öncelikli rolünü vurgular.

25) Rodoslu Apoll., 4, 1141.

26) Aus der Mutter Hand ist der Scepter auf den Sohn übergegangen, in der Mutter ruht die höchste Würde (s. 562).

27) Antikçağ'la ilgili bilimlerin "güncel" eğilimlerine sahte biçimde ait mistisizm.

Çocuk Apollon'un bu şafaksı zaferi kadın hâkimiyetli bir bağlamda kısa süreli olacaktır. İason'un idare ettiği Minyeliler Phase bölgesinde Kolkhos sakinleriyle yan yanadır. Bachofen'e göre mit, burada Batı ile Doğu, Aiolialıların ve Akhaların Orpheusçu-Apolloncu bölgesi ile Fenikelilerin, Asurluların, Etrüsklerin Medlerin ve Hindistan'dan gelme güneşsi fallik tanrı olan Helios-Koros'un mezhepçileri olan diğer Arilerin (sic) Amazoncu bölgesi arasında çatışmalı bir karşılaşma anısını aktarır (s. 568-569). Böylece Pontos Euxinos'un doğusu bir karşılaşma ve zıtlaşma noktası olarak görülür. Daha kesin söylersek: Asya ve Yunan halklarının kendi zıtlıklarının bilincine vardıkları noktadır burası. "Mitin tek bir büyük girişim içinde (Argonautların keşif gezisi) birleştirdiği şeyi, uzun bir ticaretin ve uzun süreli bir savaşın ifadesi olarak anlamak gerekir. Her ne kadar bu çarpışma daha yüksek bir Orpheus-Apolloncu yaşamın yayılmasına açılsa da, Hint-Kolkhos dininin daha arı bir Trak dini üstüne geri dönmesi eylemi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bu iki dinin karşılaşması sonucu Dionysos ortaya çıkar; bu da her zaman daha güçlü biçimde şafaksı Apollon'un yerini alır ve zaman içinde Doğu ile Batı'yı birleştiren bir anlama kadar yükselir" (s. 570). Bachofen'in "dinler tarihinin en iyi yerleştirilmiş olgularından biri" olarak gördüğü bu doğuya özgü ışıklı fallik tanrının bir "Trak-Hyperborea" inancının oluşması üstündeki etkisi, Apolloncu Orpheusçuluğun Dionysosçu Orpheusçuluğa dönüşmesini açıklayabilir[28]. Apollon'un yerine Dionysos gelir. Daha doğrusu (s. 571), şafaksı Apollon, sereserpe dansını, neşesini, özgürleşmesini İspanya'ya kadar yaymak için ışıklı Dionysos'a dönüşür. Minyas'ın kızlarının aklına evlilik düzenini düşüren işte bu çocuk Apollon'un rakibi, bu yabancı suistimalcidir. Ama bunu kendi tarzına göre yapar: Dinsel kutsama ve şafak çocuğuna tapınma yerine, duyuların yüceltilmesi ve erotik baştan çıkarmanın zamanı gelmiştir. Dionysos'un, Amazonluğu yenmek için Apollon rolünü kötüye kullansa da, çekiciliği ve fallusunun gücü sayesinde kadını doğu hetairizmine doğru sürükleyebilmesi de buradan ileri gelir. Bakkha inancı iki yönlüdür: Eski anaerkilliğin Amazonsu soysuzlaş-

28) Bachofen burada kendi tarzına göre Orpheus ve Orpheusçuluk dosyasının ortaya çıkardığı bir soruyu yanıtlıyor: Apollon'un oğlu olan mitteki Orpheus Dionysos'da oluşturulan bir sistemi güvence altına alıyor (Orpheusçuluk).

masını bitirdiği gibi, tensel ve Aphrodite'ci bir yeni kadın hâkimiyetini harekete geçirebilir (s. 592).

Apollon'un sağlam aydınlığından farklı olarak Dionysos'un ışıklı gücü maddeyi döller. Aya benzeyen bu güç, kuşağa ve oluşmaya bağlıdır. Ve tıpkı ay gibi onun alanı aradaki bir alandır, beden ile (*soma*) tinsel anlık (*nous*) arasındaki sınırda yer alan *psykhé*'nin alanıdır. Bu kilit (ikisi arasındaki) durum Dionysos'a iki yönlü bir güç verir: Maddeye ve duyuların hazlarına değer katabilir, ama aynı zamanda dans ve Misterler yoluyla taraftarlarını bir eşiğe kadar, bedensellik sınırları deneyimine kadar götürebilir[29].

Demek ki Dionysos Apollon'a çok yakındır, aynı zamanda ona tabi kalır. Bachofen onların karşılaşmalarına ilişkin dosyayı (Creuzer ve Müller'den beri gelenek olmuştur) seve seve anımsatır[30]. Öncelikle onların Delphos'taki ortak varlıklarını anımsatır; burada Zagreus'un bedeni kehanet yerinin sacayağı altında kefenlenir. Ancak amaç hemen ardından zıtlıkların dökümünü yapmaktır: Apollon'un duru görkemi, düzenli ve uslu müziği dölleyici bir gece güneşinin deliliği ve coşkusuyla zıtlaşır. Dionysos için Apollon'la alışveriş yine de iyi

29) *GW*, III, s. 597.

30) Bu, Creuzer'den ve Müller'in *De tripode delphico*'sundan (Göttingen, 1820) itibaren tamamen geleneksel bir konudur. İkinci baskısı *Mutterrecht*'ten bir yıl önce (1860) Berlin'de yayımlanan Ludwig Preller'in *Griechische Mythologie*'sinde şunları okuyoruz: "Sonu müziğe, şiire, kehanete ve arınmaya varan coşku içinde, bu harekete geçirme yetisi Dionysos'a olduğu gibi Apollon'a da aittir... Bu bakımdan aralarında ilke değil sadece bir derece farkı oluşur" (I. cilt, s. 213); Preller, Parnassos üstünde tek farkın Dionysos'un kış boyunca, Apollon'un da yazın ululanması olduğunu kabul ederek ortak tapınma yerlerini sıralar. Bu, Olymposlular arasında yer alan Apollon ile ilgili bölümdedir. Ancak biraz sonra (s. 557-558), "iki tanrının yakınlığına ve neredeyse aynı oluşlarına" değinen (ve Macrobius'un mükemmel çalışmasını zikreden bölüm, *Saturnales*, I, 18) Dionysos ile ilgili bölümde (doğa tanrıları arasında sayılmıştır) Preller şunları belirtir: "Dionysos duygularla esinlenen hareketin tanrısıdır (*ein Gott der begeisterten Gemüthsbewegung*); bu açıdan Apollon'un o kadar yakınındadır ki en eski mitologlardan birkaçı bu iki tanrıyı aynı tanrı saymak istemişlerdir. Bu kişiler küçümsenmiş olsalar da, her iki inancın birbirine zıt ön belirtilerden itibaren, Dionysos'un duyguları harekete geçirmesi, sonuna kadar Apolloncu olmaktan daha güçlü kalmış olsa da birçok noktada birbirine temas eden ve çakışan heyecanlara ve sonuçlara yol açmış olduğunu yadsımamak gerekiyor. Müzik ve şiirde de böyledir, burada Dionysos Yunanlılarda öyle bir iç tepki yaratmıştır ki onu hem bir dost hem de Musalar ile şairlerin bir rehberi, bir *melpomenos* olarak ulu saymışlardır. Ancak elbette bu müzik ve bu şiir şiddetli, hareketli ve acılarla yüklüdür; haz ile acı arasında, soytarıca bir zevk ile yüce bir yakınma arasında gider gelir, bu yüzden de hem tragedyayı hem de komedyayı yaratmış; ayrıca, vahşi ve ipini koparmış Dithyrambos'u ve yine Lidyalıların ve Frigyalıların Kybele ritine çok yakın olan, flütlerin ve zillerin eşliğinde çınlayıcı ve gürültülü bir müziği de yaratmıştır. Bu arada tragedyanın kökeninin Bachofen'in programında bulunmadığını belirtelim!

olabilir ve onu evriminin ucuna götürebilir. Bachofen, Raoul-Rochette'in yayımladığı[31] ve 1859 tarihli *Gräbersymbolik*'te daha önce de üzerinde düşündüğü cenaze vazoları üstünde Apollon'un Dionysos'un yanında "tamamlayan kişi" (*vollendend*) olarak görünüşünden söz eder (s. 85).

Esas sıçramayı, yani erkekliğini *gremium matris* (ana kucağında) ile olan bütün bağlarından koparacak sıçramayı yapmak Dionysos'a düşmez[32]. Kadınları Amazonluktan çıkaran emrivaki olan (anımsanacağı gibi onları soyzincirini ulu saymaya sürükleyen şafaksı Apollon gibi) Dionysosçu akrabalık, cinsel üreme koşullarına bağlı olarak kalır. Apollon babalık kavramını maddedışı bir alevin parıltısı içinde, tek başına tinsel sonuna yükseltecektir (*ignis non urens*, *a.g.y.*). Fallik maddesellikten kurtulamayan Dionysos yazgının sonucu en soysuz erotik uygulamalara, eski Aphrodite hetairizmi yöneten uygulamalara dönüşün bir etmeni olur. Bu düşüş (demokratik ve totaliter çeşnili düşüş) tarihte Pisistratoslardan İskender'in halefl erine, sonra Caesar'a ve Kleopatra'ya kadar tekrarlanır (Bkz. GW II, s. 372). Bachofen'e göre bunun anlamı eril cinsin aşağılanışının son noktasıdır.

K. O. Müller'de ya da Ludwig Preller'de Dionysos ile Apollon birlikte otururlarken ve birbirlerine karşı kayıtsız kalırlarken, burada çatışmalı bir tarihin içine sürüklenmişlerdir. Zaferin Bachofen'in isteği doğrultusunda çoğunlukla alt ama görünmeyen güçlerin sahibi Dionysos'a ait olduğu bir tarihtir bu: Fiziksel güzellik, tensellik ve sarhoşluk. Demek ki Zeus, Bachofen'in söz ettiği Olympiodoros'un *Phedon* yorumunda andığı Orpheusçu doktrinde, mührü metafizik Apollon'a değil fallik Dionysos'a verir.[33]

Atina olmasaydı çoktanrılı Antikçağ'ın son sözü bu olurdu. Özel bir durum da vardır. *Patrôios* Apollon'un ve Areopagos'un sitesinde babasının kafatasından, tepeden tırnağa silahlı olarak doğan son derece erkeksi bir tanrıça hüküm sürer. Kadınsı erkek olan Dionysos *bimétor* (iki annesi olan) iken Athena *amétor* olarak nitelenir ve bu tanrıçanın anası yoktur, bakiredir. Gerçi bu hükümran Amazonu anımsatır ama kökende değil sürecin sonunda ortaya çıkan bir Amazondur

31) *Monuments inédits d'Antiquité figurée*, Paris, 1833, s. 104, resim 78.
32) GW III, s. 600.
33) Olympiodoros, *Phaedon* içinde, s. 61 e (GW III, s. 603, not 1).

bu. Bachofen'e göre Athena, ana hukukunun dayandığı fikrin tinsel anlamda uç noktadaki cisimleşmesini temsil eder. Babanın tinsel ilkesini ifade eden kadın figür olarak Athena, ana hukukunun sonuna kadar ortaya çıkabilecek evriminin gerçekleşmesini canlandırır: Bunu *Dionysos'un müdahalesi olmadan* diye anlamak gerekir. Ariadne'den aldığı Theseus'u etkileyebilmesi bu bakımdan son derece aydınlatıcıdır. Anasız bakire koruduğu kişiye, fallik birleşme yoluyla, Giritli ay kadınına bağlı kalarak ulaşabileceğinden daha yüksek bir siyasal seviyeyi ayırmıştır (s. 605). Bachofen, babalığa ilişkin bu Apollon ilkesinin Atina'da tanınmasının, bu sitede ilk olarak Pelasgların oturmuş olmaları, sitenin yasayı koruyan bir Ana'ya tapması (Tanrıların Anası, *bouleuterion*'da), ayrıca Misterler üzerinde Demeter'in hüküm sürmesini sağlaması ve arkhonte kralın (*basilinna*) Dionysos ile ritüel olarak evlenmesi (burada sadece onun başka site kadınlarının kolektif bir kozu olan şeyi üstlenmesini mi anlamak gerekir?) nedeniyle daha da dikkat çekici olduğunu ekler.

Bachofen Apollon babalığının tam ifadesini Atina'da, Euripides'te keşfeder. Uzun bir incelemenin sonunda okuduğu kadarıyla, Euripides'in *İon*'unda "oğulun ölümlü ananın kucağında doğmuş olmasından ancak onu doğuran bir insan değil de Apollon olduğuna ve annesinin de onu kabul edip doğurmaktan başka bir şey yapmamış olduğuna inandığı zaman teselli bulabileceği" öğretilir (s. 625)[34]. *İon*'un imgesine göre etten kemikten bütün çocuklar artık ışığın en üst *tinsel* gücü tarafından üretilmiş olarak görülecektir. Bachofen'e göre hem topraksı analığın hem de fallik babalığın aşılmasına eşdeğer

34) Euripides, oyununda, biri Apollon'a diğeri Dionysos'a gönderme yapan İon anlayışının iki versiyonunu karşılaştırır. Doğrusu olarak sunulan birinci versiyon, İon'u, Akropolis'in yamacında Apollon tarafından tecavüze uğrayan Kreusa'nın ("Pan'ın bir evliliği") bir çocuğu olarak gösterir; açıkça hayali olan ve Xouthos tarafından düşlenen ikinci versiyonda İon, bizzat Xouthos'un Parnassos ovalarında olduğu bilinen bir Dionysos şöleni sırasında döllediği anonim bir menadın oğludur. Oyunun sonunda tanrılar (Athena) Kreusa'yı ve İon'u (ilk versiyonu ellerinde bulundururlar) Xounthos'su hayalleriyle başbaşa bırakmaya ikna ederler. Bachofen İon'un bir tecavüz çocuğu olduğunu ama tinsel bir kararın ürünü olmadığını "unutur". Bundan başka Euripides'te herhangi bir evlat edinme söz konusu değildir. Euripides'in İon'u konusuna, *Mutterrecht*'in oluşumuna ilişkin hazırlamakta olduğumuz yapıtta değineceğiz (bkz. not 1). Burada şimdiden Euripides'in verileri karşısında Bachofen'in mesafesinin bize Ulrich von Willamowitz-Moellendorf'un *Euripides Ion*'unda (Berlin 1926, s. 18, "Was Euripides meinte und wir durchshauen sollen"...) urettiği zahmetli değişkelere göre daha verimli olduğunu söyleyelim.

olan böyle bir görüş Yuhanna'nın İncil'inin (I, 13) Hıristiyan bildirisini haber vermektedir: "Ne kan, ne tenin isteği, ne de insanın isteği, ama Tanrı'nın döllediğidir o". *İon*'un izleklerinden biri de buydu; somut olarak babalık ilkesinin bu şekilde aşılması, doğal olarak ananın bir kenara bırakılmasına ve evlat edinme uygulamasına yol açar; Bachofen bu uygulamanın "kundaktan" itibaren[35] evrimini izler ve en yüksek ifadesini vasiyete bağlı evlat edinmede, yani Octavius'a (Augustus) Caesar'ın oğlu olmasını ve "babasını" katilleri karşısında yeni bir Orestes gibi davranmasını sağlayan bu tür evlat edinmede bulur (s. 644). O zaman halkalar birbirine eklenmiştir, "Euripides'in *İon*'unun mitik biçimde önerdiği fikir, tarihsel bir gerçek olarak ortaya çıkıyor" Demek ki hukuk düzleminde Atina'nın önceden sezinlediği şeyi gerçekleştirmek Roma'ya düşer. Bu, dinsel düzlemde Hıristiyanlığın işi olacaktır.

Sonuç olarak Bachofen'de tanrıların bir tarihleri olduğunu anımsatalım. Bu tarihin şifrelerini çözmek demek sistemin yapısına bitişik bulunan ikili yapılar yumağını çözmek demektir. Öncelikle zamansal bir boyutla, evrensel olarak ele alınan ve bir dişil-eril zıtlığıyla iki katına çıkan toprağa aitlik-Olympos'a aitlik karşıtlığı: İşte tamamen hukuksal bir babalığın madde dışı teminatçısı olma yolundaki şafaksı Apollon'un ortaya çıkışına ilişkin anlatı da, bu ikili zıtlıktan kaynaklanır. Bu davanın iki terimi arasında (ananın oğlu ve baba) baştan çıkarıcı Dionysos'un, genç Apollon'u emerek onun yerine geçtiği suistimalci ve fallik bir tanrı biçimi altında çıkışı vardır: Apollon'un tinsel babalık yönüne doğru evrimleşmesine köstek olan maddenin, cinsiyetin, coşkunun onaylanmasıdır bu. Aynı hamleyle Dionysos yeni bir temel zıtlığın ürünü, yani Doğu-Batı çatışmasını idare eden zıtlığın ürünü olarak görülür. Bu tanrı Yunanistan'da yeniden oluşturulmuş, ama Doğu'daki atası aklın kırılgan dengesini her an bozmak için ortaya çıkabilecek, yabancı bir tanrıdır. Bachofen'de mitler çok eski dramların belleğini aktarırlarken durağan hiçbir yönleri yoktur, çünkü tam aksine Dionysos-Apollon çatışmasının sürekli olarak güncelleştiği tamamlanmamış bir tarihi mükemmel biçimde sahneye koyarlar.

35) S. 639'da Pavlus'un *Galatlar'a Mektup*'undaki sözleriyle ilişkilendirilir, 4, 19: "Küçük çocuklarım, siz ki İsa içinizde oluşuncaya kadar yeniden acı içinde doğurduklarımsınız"

Burada benim niyetim bu aygıtı açıklamaktır. Bunu küresel bir tarihyazımsal bağlama yerleştirmek kalıyor geriye. Genç Bachofen Savigny'nin öğrencisi olmuş, onun sayesinde, Karl Otfried Müller'in kahramanlarına çok yakın Grimm kardeşlerin (ve diğerlerinin) çıktığı bir çevreyi tanımıştı. 1871 yılından itibaren Bachofen Basel'de evinde ve cana yakın karısının eşliğinde (kendisinden otuz yaş küçük, mükemmel bir piyanistti) *Die Geburt des Tragödie aus dem Geiste des Musik*'i (Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu) (1871) yazan genç Nietzsche'yi misafir ediyordu. Nietzsche'nin, kitabının basımından az önce, Bachofen'in daha o zaman Dionysos-Apollon karşıt çiftini, ama henüz sistematik değil rastlantısal bir biçimde kullandığı *Versuch über die Grabersymbolik der Alten*'ine (1859)[36] başvurduğunu biliyoruz[37]. Bu kısmın şifresini çözmek bana göre disiplinler arası kolektif bir ödevdir. Bu yüzden bazı gözlemlerle yetineceğim.

Mutterrecht'in yayımı (1861) ile Nietzsche'nin Basel'e gelişi arasında Bachofen başka bir yapıt yayımlar; burada Apollon ile Dionysos arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu kez zıtlık terimlerinden çok tamamlayıcılık açısından ele alır. Orpheusçu kuramın Antikçağ cenaze anıtları üzerindeki ölümsüzlük öğretisi'dir söz konusu olan (1876)[38]. Burada, topraksı nitelikli Dionysosçu Orpheusçuluktan önce daha arı ve "Uranüs" tarzında bir Apolloncu Orpheusçuluğun geldiğini onaylamaktadır. Burada da Dionysos, Apollonculuk içine Orpheusçuluğun ne gözardı edebildiği ne de bertaraf edebildiği, aşağılayıcı bir tehdit olarak işe karışır. Bununla birlikte Bachofen, tamamlayıcılığı, "uçların uzlaşması ve benzeşmesi" ("Vermittlung und Ausgleichung der Extreme")[39] kavramını kullanarak *Mutterrecht*'te olduğundan daha fazla vurgular. İnanışlar ve cenaze uygulamaları dünyası ve bunlara bağlı olan Orpheusçuluk ona göre Dionysos ile Apollon'un sonunda karşılıklı bir aşma tasarısında birleştikleri bir alan oluşturmaktadır: "Apollon, Dionysos'un üstten tamamlanması, Dionysos da Apollon'un alt uzantısı olmaktadır" ("Apollo wird Dionysos,

36) GW IV. Nietzsche, kitabı Basel Üniversitesi kütüphanesinden 18 haziran 1871'de almıştır. Bkz. Andler, *a.g.y.*, not 41, s. 259.

37) Bkz. özellikle GW IV, s. 75-76.

38) Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums. GW VII; özelikle bkz. s. 105-114 ("Dionysos' Verhältnis zu Apollo").

39) GW VII, s. 106

Ergänzung nach oben, Dionysos Apollons Fortsetzung nach unten")[40]. Aynı biçimde Orpheusçuluk da reşit olanlara ayrılmış, halk inançlarından son derece ayrı bir dinsel doktrin olarak görülür. Dionysos'un temsil ettiği tensellik içten içe yenilemeyince bu kısmen dengeli sistem çoktanrılı Antikçağ'a ayrılmış en büyük ifadeyi temsil eder: Nihayet tinsel ilkenin onaylanan egemenliğinin kabulü için Hıristiyanlığı beklemek gerekecektir[41].

Nietzsche'nin Bachofen'in çalışmalarından bir ölçüde etkilenip etkilenmediği sorusu çok sık sorulmuştur[42]. Onunla birkaç yıl boyunca dostça buluşması dışında (1871 ile 1874 yılları arasında kesin biçimde) pek bir şey bilinmiyor. *Mutterrecht*'i ya da *Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie*'yi okuduğunu kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte *Gräbersymbolik*'e başvurduğunu biliyoruz. Yakın tarihli bir temel yapıtında Barbara von Reibnitz, Nietszche'nin *Die Geburt des Tragödie*'yi yazdığı zamanlarda yeni çıkmış olan ve Wagner'in kütüphanesinde gördüğü *Tanaquil*'i de bildiğini kanıtlamıştır[43]. Bundan başka bu ikisinin kanıtlanan karşılaşmaları sırasında (yani Nietzsche'nin kitabının yayımından sonra) araştırmalarıyla ilgili birkaç bilgi alışverişinde bulunmadan edememişlerdir. Bachofen'in dul karısı, kocasının, ümit vaadeden bir kitap olan *Tragedyanın Doğuşu*'nu takdir ettiğini ama genç bilgini kısa sürede gözden yitirdiğini anımsayacaktır. Nietzsche'nin annesi oğlunun Bachofen'in

40) GW VII, s. 111.

41) GW VII, s. 112.

42) Diğerleri arasında bkz: Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée II. La jeunesse de Nietzsche*, Paris, 1921 s. 113-125 (L'arrivée à Bâle") ve s. 258-266 ("J. J. Bachofen"): "... böylece Bachofen'den, ona çekici gelen her şeyi aldıktan sonra, onun söylediklerinin aksini söyleyebime olanağı olmuştur" (s. 266). Daha ayrıntılı olarak: C. A. Bernouilli, *Johann Jakob Bachofen und das Natur Symbol*, Basel 1924; Alfred Bäumler, *Bachofen und die Nietzsche*, Zürih, Verlag der neuen schweizer Rundschau, 1929; Karl Kerényi, *Bachofen und die Zukunft des Humanismus, mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne*, Zürih, Rascher Verlag, 1945; Karl Meuli, *Unsterblichkeitslehre des orphischen Theologie*'nin *Nachwort*'u, GW VII (1958 içinde) özellikle s. 510-515; Ruth Bowert, *Die Prosa Karl Wolfskehls. Grundzüge seines Denkens und seiner Ausdrucksformen*, Dissertation, Hamburg 1965, s. 100-105 ("Zwei Rezeptionen des Dionysos -Mythos und Kultus-: Nietzsche und Bachofen"); Martin Vogel, *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg, Gustav Bosse Verlag 1966, s. 98-99; Curt P. Janz, *Friedrich Nietzsche Biographie*, 1. cilt, Münih-Viyana, 1978, s. 313-317 ve cilt III, 1979 ("Quellen und Register"). D. Pesce'nin, *Apollineo e dionisiaco*'sunu ise henüz okuyamadım (Napoli, 1968).

43) Barbara von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt des Tragödie aus dem Geiste der Musik (Kap.1-12)"*, Stutgart-Weimar, 1992, s. 98, not 34.

etnolojik ilgilerini bildiğini ve onun bir "İngiliz" bilginle (büyük ihtimalle, Bachofen'in *Mutterrecht*'in yayımından sonra mektuplaştığı Amerikalı Lewis Henry Morgan söz konusudur) mektuplaştığını aktarıyor[44]. Kaba olarak "küçük tarih" bu şekilde olabilir. Fikirler seviyesine gelince, yadsınamayacak şey şudur: Nietzsche'de Dionysos ile Apollon kutupluluğu ("bir çarpışmadan sonra gizemli olarak birleştikleri için"[45]) tragedyanın doğuşunu, Bachofen'in *Mutterrecht*'inde Orpheusçuluğun oluşumunu yöneten sürece benzer biçimde belirliyor. Her iki durumda da yüce bir tamamlanış, kırılgan bir denge söz konusudur. İki tanrının zıtlaşması ve çakışmasına ilişkin incelemenin dayandığı konular temel olarak aynıdır. Bundan başka bu iki kişinin aynı filolojik ekol (özellikle Lobeck'in ekolü) karşısında aynı kini duydukları belirlenmiştir. Ancak aralarındaki benzerlik de buraya kadar gibi görünüyor. Apollon'u Dionysos'a, Orpheusçuluğu Tragedyaya tercih eden Bachofen'in Hıristiyanlığı, ilişkilerinin kısa olmasını ve yazılarında birbirlerinden alıntılar yapmamalarını açıklayabilir belki[46].

Onları yaklaştıran şeyleri daha iyi değerlendirmek için tarihyazımı çerçevesine bakmak gerekmektedir. Özellikle Bachofen'de Dionysos ile Apollon arasındaki bir çatışma fikrinin kökenleri konusuna bakmalıdır: Karl Meuli[47], bir tür sentezle son bulan (ya da uzlaşmayla son bulan) iki tanrı arasındaki zıtlık koyutunun sonuç olarak Friedrich Creuzer'in *Symbolik und Mythologie des alten Völker*'de[48] savunduğu tutuma kadar uzandığını vurgulamıştır. Daha Creuzer'de (yine daha sonra Bachofen olduğu gibi) Yunanistan'da Apollon inancının Dionysos'tan daha eski olduğu varsayılmıştır. Bununla birlikte Creuzer'de Orpheusçuluğun birinci biçimi (Apolloncu) kaynağını Kuzey, İskit ya da Kafkas bölgeleri yoluyla Asya'dan ya da Hindistan'dan gelme

44) Bkz. Bäumler, *a.g.y.*, s. 50-51: Nietzsche'nin annesinin Overbeck'e mektubu, 28 şubat 1891.

45) *Naissance de la tragédie*, Fr. çeviri Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard 1949, s. 31.

46) Basel'e iki hafta için gelişinden sonra, 1884 yılında Nietzsche Bachofen (ve diğerleri) ile ilgili duygularının esasını oluşturabilecek şeyi açıklıyor: "Basel, daha doğrusu Baselliler üniversiteyle eski ilişki biçimlerini yeniden kurmam beni bitkin düşürdü. Böyle bir rol ve böyle bir kılık değişikliği şimdi benim gururumu incitiyor" (Overbeck'e mektup, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün Fr. çevirisin notlarında zikredilir, Paris, Gallimard/Folio, s. 401.

47) *Unsterblichkeitslehre des orphischen Theologie*'nin *Nachwort*'unda, a.g.y., not 37.

48) Dionysos'a ayrılmış üçüncü bölümde (2. baskı, Leipzig und Darmstadt 1821).

eski bir ışık inancında bulur[49]. Yine Hindistan'dan gelen Dionysos devrimi Yunanistan'a ikinci bir dalga gibi İÖ 16. yüzyıl sonuna doğru gelmiş olacaktır[50]; sunduğu tanrı, tıpkı flütün lirle zıtlaşması gibi Apollon'la zıtlaşır: Henüz yabanıl bir insanlığın gürültülü hareketlerini yumuşatmaya yönelik dingin bir müziğin yerine, yürekleri coşkuyla dolduran ve dinleyenleri doğanın derinliklerine götüren bir müzik geçmek üzeredir. Dionysos'a gösterilen direnişle ilgili mitlerle bu iki din arasındaki tam olarak onaylanan çatışma (Pentheia, Orpheus, Lykurgos vb...) yeni bir Orpheusçuluk mührü altında bir uzlaşmayla biter: Arı ışıkla ilgili Antikçağ doktrini içinde Dionysos Misterlerini bağrına basar, ayrıca bunlara, öte dünyayla ilgili öğreti çerçevesinde irşada erenlere ayrılmış olan daha arı bir anlam verir. Burada Bachofen'ininkini haber veren bir senaryo görüyoruz. Ancak ayrıca Nietzsche'nin Creuzer okuduğunu biliyoruz. Demek ki Bachofen'in Nietzsche üzerinde doğrudan etkisinden ziyade Karl Meuli'nin de ima ettiği gibi, ortak bir mirası düşünmek gerekir. Elbette bu miras Creuzer'in öğretisi dışında, Hint etkisi tezini reddeden ve Dionysos ile Apollon'u tam olarak Yunanlı ve eşzamanlı bir çift haline getiren Karl Otfried Müller'in öğretisini içermektedir[51]. Bu bakımdan Nietzsche ile Bachofen'in karşılıklı konumlarını incelemek ilginç olacaktır. Bachofen, Creuzerci düşünce ile Müller'in görüşünü uzlaştırmaya çalışan bir senaryo düşlerken Nietzsche herhangi bir tarihöncesi kurgu icat etme kaygısını terkeder; bu da bizim işimize gelir.

49) Vişnu'ya tapınmalarda izlerine rastlanır.

50) Tam olarak Tanrıların Anası için, Frigya'da Kybele dağındaki görünüşünden itibaren, Creuzer Paros mermerini 1506 olarak tarihlendirir! Kybele ile birlikte ortaya çıkan şey müzik ve Dionysosçu vecddir.

51) Müller'e göre Dionysos Trakya'dan Pieria'ya, Olympos bölgesine, sonra Helikon ve orta Yunanistan'daki Oarnasos'a mitin zamansallığı olan tarihöncesi bir zamansallık içinde götürülmüştür. Parnassoslu Traklar "kökenden" itibaren Apollon müritleri olan Dorlara bitişir. Bachofen'e göre Dionysos, Dorlu Apollon ile Asyalı bir tanrının karışımından doğmuştur.

Yazıların Kaynakları

1) Dinler Tarihinde Karşılaştırma Sorunu: *Revue européenne des sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, 24, 1986, s. 59-75.

2) Kutsal/Dindışı Çifti: *Revue de l'histoire des religions*, 211, 1994, s. 387-418.

3) Dinsel Belleğe Antropolojik bir Yaklaşım: Philippe Borgeaud (der.), *La Mémoire des religions*, Cenevre, Labor et Fides, 1988, s. 7-20.

4) Simgesel İşletici Olarak Hayvan: *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien (Les Cahier du CEPOA 2)*, Leuven, Peeters, 1984, s. 13-19.

5) Mitin Belleği ile Tarihin Unutkanlığı: *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient ancien (Les Cahier du CEPOA 5)*, Leuven, Peeters, 1989, s. 167-173.

6) Tarihte Mit: Roma Taslağı: *Studia Helvetica Religiosa*, 1, 1995, Bern, Peter Lang, s. 117-129.

7) Mircea Eliade'de Mit ve Tarih. Bir Dinler Tarihi Öğrencisinin Düşünceleri: *Institut national genevois, Annales 1993 (Actes de l'ING 37)*, 1994, s. 33-49.

8) Dişil Yunan Sitesi: *Revue de l'histoire des religions*, 210, 1993, s. 349-356.

9) Lafitau'dan Bachofen'e Anaerki Düşüncesinin Doğuşu: Henüz yayımlanmadı.

10) J. J. Bachofen'de Dionysos Babalığı ile Apollon Babalığı: Henüz yayımlanmadı. Eylül-Ekim 1993 tarihinde Baltimore'da Johns Hopkins Üniversitesi'nde düzenlenen *Dionysos and Apollo. Genealogy of a Fascination* kollokyumunun bildiri kitabında yayımlanacaktır.

İsim Dizini

Ackerman, R. 43.
Aiskhylos 72, 134-135, 140, 160, 166.
Akhilleus 138, 157.
Allen, D. 113, 120.
Amulius 151.
Andler, C. 178-179.
Antigone 140.
Apollon 157, 159-160, 163, 165-183.
Aristoteles 142.
Arnobios 10, 103.
Athena 154, 160, 167-169, 176-177.
Attis 101, 103, 123, 138.
Augustinus 10.
Augustus 92, 159-160, 177.

Bachofen, J. J. 22, 134-135, 141-142, 145-155, 157-161, 163, 166-183.
Baetke, W. 40.
Barthes, R. 56, 63, 100.
Bataille, G. 58, 77-78, 86.
Bäumler, A. 146, 179-180.
Beard, M. 100.
Benveniste, E. 40, 61.
Berger, A. 125.
Bernouilli, C. A. 179.
Best, E. 68, 74.
Biardeau, M. 28, 32.
Bleuler, E. 43, 54.
Bloch, M. 127.
Boeckh, A. 149.
Bohannan, L. 66, 74.
Bopp, F. 25.
Borgeaud, Ph. 101, 103, 183.
Bottéro, J. 23, 32, 64, 75, 129.
Bouteiller, M. 67, 75.
Boutroux, E. 46.
Bowert, R. 179.
Brelich, A. 30, 32, 59.
Bremmer, J. 100.
Bruford, W. H. 149.

Buonaiuti, E. 55.
Burkert, W. 23, 29, 32.
Burnouf, E. 25.
Burnouf, Eu. 25.

Caesar 70-71, 160, 176-177.
Caillois, R. 43-44, 51, 57-61.
Caleme, C. 103, 108.
Calder, W. M. 46.
Callendar, C. 32.
Cerri, G. 101.
Certeau, M. de 16, 20, 32.
Cesana, A. 146, 152, 160.
Chadwick, H. M. 67, 75.
Chamboredon, J.-C. 45-47.
Chiva, I. 126.
Cioran, E. 115, 124, 128.
Clastres, P. 105-107.
Coarelli, F. 99.
Cocchiarra, G. 16, 32.
Codreanu, C. 125-126.
Cook, J. 43.
Coulanges, F. de 46.
Crapon de Caprona, P. 69, 73-75.
Creuzer, F. 147-149, 152-153, 163, 169-171, 174-175, 181-182.
Cusalı Nicolas 43.

Çavuşesku 128.

Darwin, C. 37, 53.
Dasgupta, S. 114.
Demeter 20, 135, 138, 152-154, 165-167, 172, 177.
Descartes 77-78.
Desy, P. 20, 22, 32.
Detienne, M. 27-28, 32, 50, 63, 72, 75, 78-79, 107-108, 139.
Diodoros 142.
Dionysos 21, 27, 32, 163, 167-183.
Doeing, D. 113.
Douglas, M. 61, 80, 84, 113, 120.
Dornann, J. 147.
Droz, I. 33, 36.
Dubuisson, D. 126.
Duchet, M. 16, 32.
Dumézil, G. 22, 28-29, 32, 42, 58, 71, 75, 99-100, 113, 115, 126, 128-129.
Durand, G. 54, 78, 111.
Durish, N. 141, 163.
Durkheim, E. 37, 39, 41, 44-52, 54-55, 57-58.

Eckhart, M. 43, 56.
El-Buhari 74.
Electra 140.
Eliade, M. 29, 33, 37, 43, 51, 59-60, 81, 89-91, 98, 104-108, 110-130, 133, 183.
Engels, F. 22, 146-147.
Erinysler 134-135, 141, 157, 160, 166-169.
Eumenidesler 134, 141.
Euripides 138-141, 150, 164-165, 176-178.
Evans-Pritchard, E. 61, 82-84.
Evola, J. 128.

Faber, R. 60.
Falto, V. 102.
Febvre, L. 115, 127.
Fenton, W. N. 15, 17, 33.
Ferguson, A. 143-144.
Festugière, A. G. 40.
Filliozat, J. 115.
Finnegan, R. 67, 75.
Foucart, G. 42.
Freud, S. 41-42, 44-46, 48, 52-55, 135.
Fromentine, V. 109.
Fugier, H. 37, 61.

Gantheret, F. 46.
Gauchet, M. 11, 105-107.
Gennep, A. von 16, 22, 33, 50.
Gerhard, E. 153-154, 171.
Gerhardson, B. 75.
Gerlach, F. D. 149, 151, 166.
Gernet, L. 133.

Gılgameş 129.
Ginzburg, C. 129.
Glaukos 159.
Gliozzi, G. 30, 33.
Goffman, E. 65-66, 75.
Goody, J. 66, 75.
Gossman, L. 148-150.
Graf, F. 98-100.
Graillot, H. 19, 33.
Grottanelli, C. 42.
Grousset, R 115.
Guenon, R. 118.
Guyonvarc'h, C. 70, 75.

Habibou, Natronai b. 73.
Halbwachs, M. 65, 75.
Halikarnassoslu Denys 100, 109.
Halliday, W. R. 22, 33.
Halperin, D. M. 134.
Hartog, F. 98, 108-109.
Harva, U. 81.
Havelock, E. A. 66, 72, 75.
Heidegger, M. 58.
Heidel, A. 29, 33.
Henry, T. 75.
Henry, V. 75.
Herter, H. 19, 33.
Hippolytes 10.
Homeros 72, 164-165, 167.
Horatius 37-39.
Horsfall, N. H. 100.
Hubert, H. 47, 49-52.
Huet, P. D. 16, 33.
Hultkrantz, A. 29, 33.

Ionesco, E. 115, 128.
Ionescu, N. 114, 125.

İason 172-173.
İsis 142, 157.

Jaeckel, E. 153.
Jenny, L. 35.
Jones, R. A. 46.
Junod, H. A. 67, 75.
Justinianus 10.
Jünger, E. 117, 128.

Kamma, F. C. 71, 75.
Kardinal P. 10.
Karsten, R. 68, 75.
Kerényi, K. 179.
Kitagawa, J. M. 116, 124.
Klauser, Th. 75.
Klytaimnestra 138.
Koch, C. 99.
Kochems, L. M. 22, 32.
Kolde, A. 141, 163.
Krader, L. 147.
Kundera, M. 63.

La Barre, W. 81.
Lafitau, J. F. 10, 15-23, 30-33, 141-147, 161, 183.
Las Casas, B. de 10, 18, 32.
Le Goff, J. 34, 75.
Le Roux, F. 70, 75.
Leach, E. 61, 69-70, 75, 81.
Leeuw, G. Van der 59, 83-84.
Leiris, M. 58.
Lemay, E. H. 15.
Leòn-Portilla, M. 68, 75.
Leroi-Gourhan, A. 65, 75.
Lévi-Strauss, C. 49, 60-61, 69, 76, 82, 84-85, 97, 104-105, 108, 118-120, 123, 129.
Lévy-Bruhl, L. 84.
Lincoln, B. 29, 33.
Locke, L. L. 68, 76.
Long, C. H. 116, 124.
Loraux, N. 133-141.
Lot-Falck, E. 81.
Lowie, R. 67, 76.
Lubbock, J. 145-147.

Macrobius 174.
Maines, H. 145.
Makedonyalı Philippos 102.

Malamoud, C. 28, 32, 71, 76.
Massenzio, M. 59.
Masson-Oursel, P. 115.
Mauss, M. 44, 47, 49-52, 57-58, 65, 76, 133.
McLennan, J. F. 145-147.
Menasce, P. J. de 10.
Meuli, K. 145, 150, 163, 166, 168-169, 179, 181-182.
Métraux, A. 16, 33, 68, 76.
Momigliano, A. 9, 146-148, 151, 164.
Montaigne 10.
Montanari, E. 98.
Moore, E. L. 15, 17, 33.
Morgan, L. H. 22, 146-147, 180.
Munn, N. D. 90-91.
Musa 16, 161.
Müller, K. O. 134-135, 149, 153, 161-169, 171, 176, 178.
Müller, M. 23-26, 33, 36, 76.

Nagy, G. 100.
Nieddu, G.F. 72, 76.
Nietzsche, F. 58, 146-147, 164, 178-182.
Numa 38, 93-95.
Numitor 151.

Olender, M. 59.
O'Reilly, P. 68, 76.
Orestes 145, 160, 177.
Orpheus 73, 171, 173-174, 176, 179-182.
Osiris 157, 159.
Otto, R. 37, 43-44, 54-57, 120.
Otto, W. F. 99.
Ovidius 93-95, 101, 104.

Pantel, P. S. 102, 134.
Paulson, I. 81.
Pembroke, S. G. 22, 33, 146.
Pépin, J. 30, 33.
Perrot, M.-D. 108.
Persephone 21, 135, 152-153, 167.
Petschow, H. 23, 32.
Pettazzoni, R. 59.
Pindaros 72.
Platon 72, 91, 110, 158.
Plutarkhos 10, 92, 94, 96, 101, 137-138, 171.
Poirier, J. 68, 76.
Poliakov, L. 86.
Pontoslu Herakleitos 142.
Preller, L. 152-153, 167, 174, 176.
Puech, H.-C. 115.

Quintilianus 72.

Racine 39, 60.
Radcliffe-Brown, A. R. 84.
Ranke, L. von 149.
Raybaud, A. 35.
Reibnitz, B. von 179-180.
Reichler, C. 63, 76.
Reichmann, E. 124.
Reinach, S. 41.
Renou, L. 71, 76, 115.
Réville, A. 24.
Ricketts, M. L. 125-126, 128-129.
Rink, W. F. 153.
Rist, G. 108.
Ritter, C. 149, 170, 171.
Robertson, W. 45.
Robson. J. H. 73, 76.
Rocquet, C.-H. 124.
Romulus 93, 110, 151.
Rosetti, A. 128.
Roud, G. 62.
Rudhardt, J. 31, 33, 61.

Sabbattucci, D. 37.
Sabelli, F. 108.
Sahlins, M. 61, 81, 107, 109.
Saussaye, C. de La 51.
Savigny, F. K. von 148-150, 178.
Scheid, J. 38, 95, 98, 101.
Schlesier, R. 60, 169.
Schmidt, P. W. 42, 54.
Schnabele, J. 109.
Schoemann, G. F. 153.

Scipio, P. C. 101-103.
Segalen, V. 67, 76.
Servius Tullius 93.
Shakespeare, W. 135-136.
Sharastani 10.
Sicilyalı Diodoros 101.
Silvia, R. 103, 151.
Simondon, M. 73, 76.
Simonides 72.
Slatkin, L. 138.
Smith, P. 76.
Smith, R. 36, 40-45, 47, 50-54.
Sokrates 30, 118.
Sommer, G. 141, 163.
Sophokles 139.
Söderblom, N. 51, 55.
Sperber, D. 61, 69, 80.
Spineto, N. 59.
Starobinski, J. 164.
Strabon 171.
Strehlow 91.
Suetonius 159.

Şamlı Nicolas 142.

Tambiah, S. J. 61, 81.
Tanrıların Anası 101, 103, 138, 140, 153, 177, 181.
Terray, E. 106-107.
Tertullianus 10.
Thapar, R. 70, 76.
Theal, G. M. 78.
Tissot, G. 16, 20, 33.
Titus-Livius 93, 99, 101, 103-104, 137.
Turcan, R. 19, 34.

Vansina, J. 67, 77.
Varro 92-93.
Vavasseur, R. P. Le 38.
Vernant, J.-P. 10, 26, 28, 32, 34, 50, 78, 133-134, 139.
Vernes, M. 24-25, 34.
Versnel, H. S. 101.
Vesta 92, 96, 101, 103, 151.
Vidal-Naquet, P. 16, 20, 22, 34.
Vogel, M. 179.

Welcker, F. G. 144-145, 157.
Whaling, F. 26, 34.
Willamowitz-Moellendorf, U. von 176.
Winkler, J. J. 134.
Wiseman, T. P. 100.
Wissowa, G. 98-99.
Wundt, W. 46.

Yates, F. 72, 77.

Zalmoxis 114-116, 122.
Zeitlin, F. I. 134.
Zeus 135, 166-167, 169, 176.

KARŞILAŞMA KARŞILAŞTIRMA

Philippe Borgeaud

Türkçesi: Mehmet Emin Özcan

anlam + **tarih**

Bu kitap, dünyada ilk kez Türkçe olarak yayımlanıyor: Cenevre Üniversitesi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi bölüm başkanı Philippe Borgeaud, yayımlanmış ve yayımlanmamış yazılarını "anlam + tarih" dizisi için biraraya getirdi ve özel bir Önsöz kaleme aldı.

Borgeaud bu kitabında 19. yüzyılda biçimlenmeye başlayan "laik" dinler tarihi dalının hangi evrelerden geçerek kendisini kurduğunu araştırıyor. İlahiyattan dinler tarihine uzanan yolu, bu yol üzerinde karşılaşılan büyük akımları, büyük yazarları ele alıyor: Frazer, Otto, Durkheim, Mauss, Robertson Smith vb. Dinler tarihinde karşılaştırma sorunundan, özel bir yere sahip kavramsal çiftlere, dinsel belleğin antropolojik yorumlarından anaerki düşüncesinin doğuşuna kadar bu tarihçilik dalına ilişkin konular ayrıntılarıyla inceleniyor.

Dinin kendisinin iman ve inanç dışında bir bilim nesnesi haline geliş süreci, karşılaştırmalı yöntemden önce, başkalarının farklı dinleriyle karşılaşılmasıyla başlar: Zıtlık ve düşmanlık aşamalarından geçen bu süreç, karşılaştırma yoluyla dinlerin hangi toplumsallıklara denk düştüğünü bulacaktır. Dinler tarihi araştırmaları her şeyden çok siyaset ile toplumsallığa ilişkindir; dinlerin kendileri de...

Kapak, Pietro Longhi, Il rinoceronte, 1751 (modifike edilmiştir)

ISBN 975-7501-59-X

9 757501 59X004

tarih

dinler tarihi, kültür, mit