

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

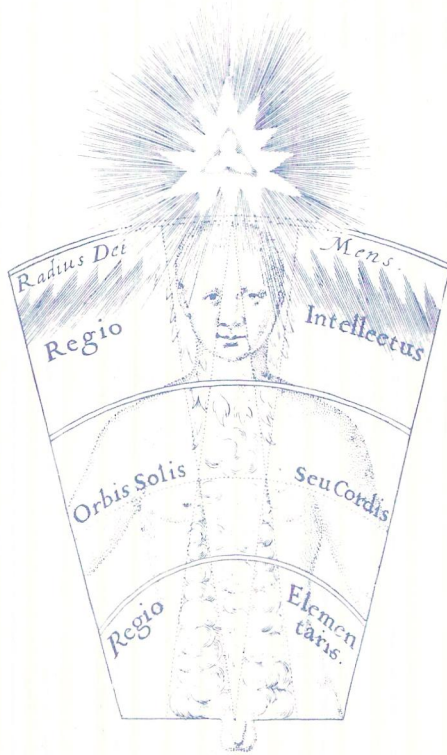
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

mircea eliade

KUTSAL

VE DİNDİŞİ



gece

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

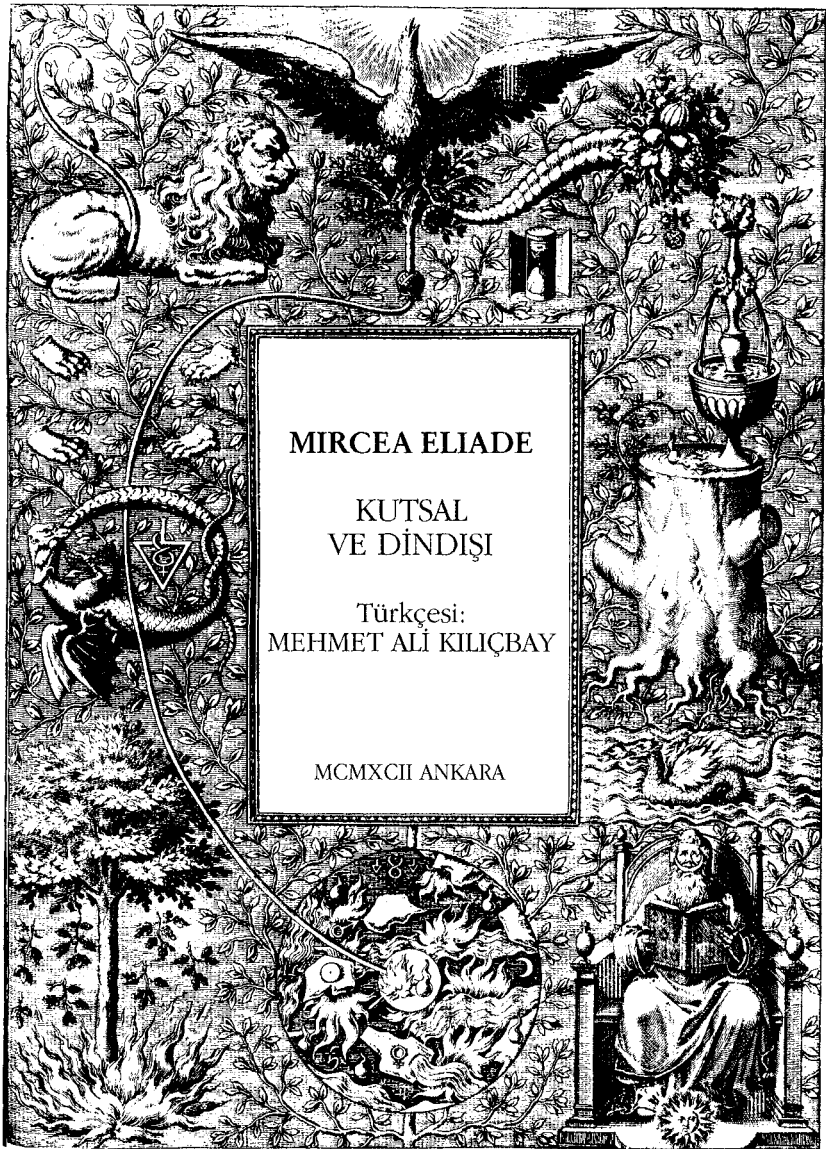
gece yayınları
mithatpaşa cad.
62/21 yenişehir
06420 - ankara
tel/fax: 125 37 68

KUTSAL VE DİNDİŞİ



MIRCEA ELIADE
LE SACRÉ ET LE PROFANE
TÜRKÇESİ: MEHMET ALİ KILIÇBAY
GECE YAYINLARI: 17
BİRİNCİ BASKI: ARALIK 1991
ISBN 975.382.026.7
GECE KİTAPLARI
MF LTD. ŞTİ. TARAFINDAN
BASKIYA HAZIRLANMAKTADIR.
KAPAK RESMİ
ROBERT FLUDD
(Utriusque cosmi... historia, II, 1619)





MIRCEA ELIADE

KUTSAL
VE DİNDİŞİ

Türkçesi:
MEHMET ALİ KILIÇBAY

MCMXCII ANKARA

gece

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

GİRİŞ

Rudolf Otto'nun Das Heilige (1917) adlı kitabının dünya çapındaki yankısı hâlâ anılardadır. Bu kitabın başarısı, kuşkusuz yeniliğine ve bakış açısının özgünlüğüne bağlıydı. Rudolf Otto, Tanrı ve din fikirlerini incelemek yerine, dinsel deneyin özelliklerini çözümlemekteydi. Yazar büyük bir psikolojik incelik yeteneğine sahip olarak ve bir ilahiyatçı ile din tarihçisinin çifte hazırlığıyla güçlenmiş bir şekilde, dinin içeriğini ve kendine özgü niteliklerini açığa çıkartmayı başarmıştı. Dinin rasyonel ve spekülatif yanını ihmal ederek, irrasyonel olan yanını güçlü bir şekilde aydınlatmaktaydı. Otto, Luther'i okumuştı ve bir mümin için "canlı Tanrı"nın ne anlama geldiğini kavramıştı. Bu, filozofların, bir Erasmus'un tanrısı değildi; bu bir fikir, soyut bir kavram, basit bir ahlâki allegori değildi. Bu, tanrısal "öfke"de ifadesini bulan korkunç bir "güç"tü.

Rudolf Otto kitabında, bu dehşet verici ve irrasyonel deneyin niteliklerini tanımaya çaba sarfetmiştir. Kutsal'ın, şu mysterium tremendum'un, güçten ezici bir üstünlük çıkartan şu majestas'ın karşısındaki dehşet duygusunu keşfetmişti; içinden varlığın tam erişkenliğinin serpildiği mysterium fascinans karşısındaki dinsel endişeyi keşfetmişti. Otto bütün bu deneyleri numen'e ilişkin

GİRİŞ

(Latince numen: tanrı) olarak belirtmiştir, çünkü bütün bu deneyler tanrısal gücün bir veçhesinin ifşa edilmesiyle harekete geçmektedirler. Numen'e ilişkin olan adeta bir ganz andere'ymiş gibi, yani kökten ve tamamen farklı birşeymiş gibi özelleşmektedir: insani veya kozmik olan hiçbir şeye benzememektedir; insan onun karşısında kendi hiçliğini, "yalnızca bir yaratık" olma duygusunu ve İbrahim'in tanrıya hitab ederken ki sözleriyle, "yalnızca kül ve toz" olduğu (Yaradılış, XVII, 27) duygusunu hissetmektedir.

Kutsal kendini her zaman, "doğal" gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermektedir. Dil tremendum'u veya majestas'ı veya mysterium fascinans'ı doğal alana veya insanın dindışı ruhsal dünyasına ait terimlerle, ancak safçasına ifade edebilir. Fakat bu analogik terminoloji, aslında insanın ganz andere'yi ifade edebilme yeteneksizliğinin sonucudur: dil insanın doğal deneyini aşan herşeyi, bizzat bu alandan alınan terimlerle ima etme noktasına gelmiştir.

Aradan kırk yıl geçtikten sonra, R. Otto'nun çözümlemeleri hâlâ değerlerini korumaktadırlar; okuyucu bunları okumaktan ve üzerlerinde derinlemesine düşünmekten yarar sağlayacaktır. Fakat, izleyen sahifelerde biz başka bir açı üzerinde yer tutmaktayız. Kutsal olgusunu, yalnızca irrasyonel içeriği açısından değil, aynı zamanda tüm karmaşıklığı içinde sunmayı istedik. Bizi ilgilendiren, dinin rasyonel olmayan ile rasyonel unsurları arasındaki bağıntı değil de, tümelliği içinde kutsal olgusudur.

GİRİŞ

Öte yandan, kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama, onun dindışının zıddı olduğudur. Biraz sonra okunacak olan sahifelerin amacı, kutsal ile dindışı arasında ki bu zıtlığı göstermek ve kesinlemektir.

Kutsal ortaya çıkınca

İnsan kutsalın bilincine varır, çünkü bu kendini dindışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir. Kutsalın ortaya çıkış olayını ifade edebilmek için hierophanie (kutsalın tezahürü) terimini önerdik, bu terim kullanışlıdır, üstelik ek bir kesinlemeye ihtiyaç göstermemektedir; yalnızca etimolojik içeriğinde varolanı ifade etmektedir, yani kendini bize gösteren kutsal birşey. En ilkellerinden en gelişkinlerine kadar, tüm dinlerin tarihinin, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimi olduğu söylenebilir; örneğin kutsalın herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasından, bir hristiyan için Tanrı'nın İsa'da bedene bürünmesi cinsinden yüce bir kutsalın tezahürüne kadar, süreklilik çözümü bulunmaktadır. Her zaman aynı esrarlı sahne söz konusudur: "tamamen farklı" birşeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, "doğal", "dindışı" dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesneler içinde açığa çıkması.

Çağdaş Batılı kutsalın açığa çıkmasının bazı biçimleri karşısında belli bir rahatsızlık duymaktadır: onun, bazı insanlar için kutsalın taşlarda veya ağaçlarda açığa

GİRİŞ

çıkıldığını kabul etmesi güçtür. Oysa, biraz sonra görüleceği üzere, söz konusu olan bizatihi taş veya ağaca tapınma değildir. Kutsal taş, kutsal ağaç, taş veya ağaç olarak tapınma nesnesi değildirler; onlara tapınılmaktadır, çünkü onlar birer kutsal tezahürüdürler, çünkü onlar artık ne taş, ne de ağaç olan, ama kutsal olan, ganz andere olan birşeyi "açığa çıkartmakta"dırlar.

En ilkelinden olanları da dahil, her kutsalın tezahürünün meydana getirdiği paradoks üzerinde, hiçbir zaman yeterince durmak mümkün değildir. Herhangi bir nesne kutsalı açığa çıkartırken, kendi olmaya son vermeksizin başka birşey haline gelmektedir, çünkü etrafındaki kozmik ortama katılmaya devam etmektedir. Kutsal bir taş, taş olarak kalmaktadır, görünüşte (daha kesin olarak, dindışı bir bakış açısından) hiçbir şey onu diğer taşlardan farklılaştırmamaktadır. Bir taşın kutsal olarak görüldüğü kişiler için, onun hemen o andaki gerçeği, yukarıdakinin tersine olarak, doğaüstü bir gerçek haline dönüşmektedir. Başka terimlerle ifade edersek, dinsel bir deneyimi olanlar için, doğanın tümü kendini kozmik kutsallık olarak açığa çıkartma yeteneğine sahiptir. Evrenin tümü, bütünü itibariyle bir kutsalın tezahürü haline dönüşebilir.

Eski toplumlara mensup insanlar, mümkün olduğunca kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelerin yakınında yaşama eğilimine sahiptirler. Bu eğilim anlaşılabilir niteliktedir. Modern Çağ öncesi tüm toplumlardakiler gibi, "ilkeller" için de kutsal, güce ve bunun nihayetinde,

GİRİŞ

en mükemmelinden gerçeğe eşdeğerdir. Kutsal varlık açısından doygunudur. Kutsal güç demek hem gerçek, hem de ebediyet ve etkinlik demektir. Bundan şunu anlayalım: eski dillerde filozoflara ait şu terminolojinin bulunabileceğini sanmamak gerekir: gerçek-gerçekdışı vb.; ama aradığımız şey gene de oradadır. Demek ki, dindar insanın varolmayı, gerçek'e katılmayı, güç bakımından doygun hale gelmeyi derin bir şekilde arzu etmesi doğaldır.

Dindar adam, mümkün olduğunca uzun bir süre kutsal bir evrenin içinde kalmaya nasıl çabalamaktadır, dinsel duygudan yoksun, kutsallıktan arınmış bir dünyada yaşayan veya yaşamaya çalışan bir insana göre, dindar insanın hayata ilişkin tümel deneyi kendini nasıl sunmaktadır; ilerideki sahifelere egemen olacak tema budur. Hemen söyleyelim ki, bütünselliği içinde dindışı dünya, tamamen kutsallıktan arındırılmış evren, insan zihninin oldukça yeni keşiflerinden biridir. Çağdaş insanın, ruhani tavırlardaki hangi değişimler sonucunda ve hangi tarihsel süreçler içinde dünyasını kutsallıktan arındırdığını ve dindışı bir varoluşu omuzladığını gösterme işi bize düşmemektedir. Burada sadece, çağdaş toplumların dindar olmayan insanının bütünsel deneyini, kutsallıktan arındırmanın karakterize ettiğini farketmek yeterlidir; bunun sonucunda çağdaş insan, eski toplumların insanının varoluşsal boyutlarını bulmakta giderek büyüyen bir güçlük hissetmektedir.

GİRİŞ

Dünyada varolmanın iki tarzı

Kutsal mekân üzerindeki gelişmeler ve insan barınmasının ayinsel olarak inşasına dair, zamanın dinsel deneyinin çeşitliliklerine dair, dindar insan ile doğa ve aletler dünyası arasındaki ilişkilere dair, bizzat, insan hayatının kutsallaştırılmasına ve hayati işlevlerine (gıda, cinsellik, çalışma vb.) yüklenebilecek kutsallıklara dair okurken, kutsal ve dindışı olmak üzere, iki deney tarzı arasındaki uçurumu ölçmek mümkündür. Çağdaş ve dindışı insan için yalnızca kentin veya evin, doğanın, aletlerin veya işin ne hale geldiklerini hatırlamak, onu eski toplumlara ait bir insandan, hatta bir Hristiyan Avrupa köylüsünden ayıran şeyi yakalamak için yeterlidir. Çağdaş bilinç açısından fizyolojik bir eylem olan beslenme, cinsellik vb., aslında onu hâlâ çevreleyen tabuların sayısı (sofra adabı; "adetlerin" cinsel tavırlara koyduğu sınırlar) her ne olursa olsun, bu eylemler yalnızca organik süreçlerdir. Fakat "ilkel" açısından, böylesine bir eylem asla yalnızca fizyolojik değildir; ya kutsaldır, ya da kutsal hale getirilebilir.

Okuyucu biraz sonra, kutsal ve dindışının, dünyadaki ilk varoluş tarzının, insan tarafından tarihi boyunca üstlenilmiş iki varoluşsal durumu meydana getirdiklerini farkedecektir. Bu yeryüzünde varolma tarzları yalnızca dinler tarihi veya sosyolojiyi ingilendirmekle kalmamakta, yalnızca tarihsel, sosyolojik, etnolojik araştırmaların konusunu oluşturmamaktadırlar. Kutsal ve dindışı varo-

GİRİŞ

luş tarzları, son çözümlemede insanın evrende farkettiği çeşitli konumlara bağımlı olmaktadır; bu tarzlar filozof kadar, insani varoluşun mümkün boyutlarını tanımak isteyen bütün araştırmacıları da ilgilendirmektedir.

İşte bu nedenle bu küçük kitabın yazarı, bir din tarihçisi olmasına rağmen, yalnızca kendi bilim dalının bakış açısı içinde yazmamaya çalışacaktır. Geleneksel toplumların insanı tabii ki bir homo religiosus'tur, ama davranışı insanın genel davranışı içinde yer almakta ve bunun sonucu olarak da, felsefi antropoloji, fenomenoloji, psikolojiyi ilgilendirmektedir.

Kutsal hale gelmesi mümkün bir dünyanın içindeki varoluşun kendine özgü noktalarını açığa çıkartabilmek için, farklı çağlar ve farklı kültürlerle ait olan çok sayıda dinden seçilen örnekleri zikretmekte tereddüt etmeyeceğiz. Hiçbir şey, örneğin, somut olayın değerine sahip olamaz. Belirgin tasvirler aracılığıyla, böylesine bir mekânın nasıl inşa edildiğini ve onun kendini çevreleyen dindışı mekândan niteliksel olarak nasıl farklı olduğunu göstermeksizin, kutsal mekânın yapısı hakkında nutuk atmak boşuna olacaktır. Örneklerimizi Mezopotamyalılar, Hintliler, Çinliler, Kwakiutlular ve diğer "ilkel" halklardan alacağız. Tarihsel-kültürel bakış açısı içinde, dinsel olguların, zaman ve mekân içinde birbirlerinden bu kadar uzak toplumlardan alınarak, üst üste getirilmeleri tehlikesiz değildir. Çünkü her zaman XIX. yüzyıl hatalarını tekrarlamak ve özellikle de, Tylor ve Frazer ile birlikte, insan zihninin doğal olgular karşısında tek tipten bir

GİRİŞ

tepkie sahip olduğunu sanma rizikosu bulunmaktadır. Oysa, kültürel etnoloji ve din tarihi alanlarında kaydedilen gelişmeler, bunun her zaman böyle olmadığını, "insanın doğa karşısındaki tepkileri"nin birçok kereler kültür, yani sonuçta tarih tarafından şartlandırıldığını göstermişlerdir.

Fakat amacımız açısından daha da önemlisi, dinsel deneyin, tarihin neden olduğu çeşitli farklılıkları ve değışimlerini göstermekten çok, onun kendine özgü noktalarını açığa çıkartabilmektir. Bu biraz da, şiir olayını daha iyi kavrayabilmek için Homeros, Vergilius veya Dante'nin yanı sıra, Hindu, Çin veya Meksika şiirlerine de başvurmak gibidir, yani tarihsel olarak birbirleriyle dayanışma içinde olan şiirler (Homeros, Vergilius, Dante) kadar, başka estetik alanlara mensup yaratıları da zikretmek gibidir. Edebiyat tarihinin sınırları içinde böylesine çakıştırmalar, dikkatli olunması gereken işlerdir, ama eğer şiir olgusunu olduğu biçimiyle tasvir etmek amaçlanmışsa, eğer yalnızca şiir dili ile gündelik kullanım dili arasındaki asıl fark gösterilmek isteniyorsa, bu yol geçerlidir.

Kutsal ve Tarih

Birinci amacımız dinsel deneyin kendine özgü boyutlarını sunmak, onun dünyaya ilişkin dindışı deneyle olan farklarını açığa çıkartmaktır. Dinsel deneyin çağlar boyunca maruz kaldığı sayılamayacak kadar çok şart-

GİRİŞ

landırmanın üzerinde durmayacağız. Örneğin Toprak-ana, insani ve tarımsal üretkenlik, kadının kutsallığı simgiciklerinin ve tapınularının ancak tarımın icadıyla gelişebilecekleri ve zengin eklenişmelere sahip bir dinsel sistem halinde kendini inşa edebileceği aşikârdır; avcılıkta uzmanlaşmış tarım öncesi bir toplumun Toprak-ana kutsallığını ne aynı yoğunlukta, ne de aynı biçimde hissedemeyeceği de aynı şekilde aşikârdır. Ekonomi, kültür ve toplumsal örgütlenme farklılıklarının sonucunda ortaya bir deney farkı; tek kelimeyle bir tarih farkı çıkmaktadır. Ancak, göçebe avcılarla yerleşik tarımcılar arasında, bize farklılıklarından nihayetsiz derecede daha önemli olarak gözüken şu benzerlik sürmektedir: bu toplum cinslerinin her ikisi de kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşamakta, hayvan dünyası kadar, bitki dünyasında da tezahür eden kozmik bir kutsallığa katılmaktadırlar. Bu toplumların varoluşsal konumlarını, kutsallıktan arındırılmış bir evrende yaşayan çağdaş insanınkiyle karşılaştırmak, bu sonuncuyu diğerlerinden ayıranın ne olduğunu hemen farketmek için yeterlidir. Bu esnada, farklı kültürlerle ait kültürel olgular arası karşılaştırmaların temeli de kavranmaktadır: bütün bu olgular, homo religiosus'un-ki olan aynı tavırdan kaynaklanmaktadırlar.

Demek ki bu küçük kitap dinler tarihine genel bir giriş olarak işe yarayabilir, çünkü bu kitap kutsalın koşullarını ve dinsel değerlerle yüklü bir dünyada insanın durumunu tasvir etmektedir. Fakat bu kitap, terimin dar anlamında bir dinler tarihi değildir, çünkü yazar zikretti-

GİRİŞ

ğî örneklerin tarihsel-kültürel belirne bağlamlarını belirtme zahmetine katlanmamıştır. Eğer bunu yapmayı isteseydi, birçok cilt yazması gerekirdi. Okuyucu tüm gerekli bilgileri bibliyografyada işaret edilen eserlerde bulacaktır.

Saint-Cloud, Nisan 1956

BİRİNCİ BÖLÜM

Kutsal Mekân ve Dünyanın Kutsallaştırılması

Mekânsal türdeşlik ve kutsalın zuhuru

Dindar insan için *mekân türdeş değildir* ; onun için mekân kopuklar, kırıklar sunmaktadır: diğerlerinden niteliksel olarak farklı mekân parçaları bulunmaktadır. Tanrı Musa'ya, "Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkart; çünkü durduğun yer kutsal bir topraktır" demektedir (Exodus, III, 5). Demek ki kutsal bir mekân ve buna bağlı olarak, "çok" anlamlı bir mekân vardır, ve kutsallaştırılmamış başka mekânlar vardır ve bunlar ne yapıya, ne de tutarlılığa sahiptirler, bunlara şekilsiz denilebilir. Daha da fazlası: dindar insan için mekânın bu türdeş olmama durumu kendini, *gerçek olarak varolan* kutsal mekân ile onu çevreleyen tüm geriye kalan şekilsiz alan arasındaki zıtlık deneyiyle göstermektedir.

Hemen belirtelim ki, mekânın türdeş olmamasına

dair dinsel deney, "dünyanın yaradılışı"na eşdeğer, öncelikli bir deneydir. Söz konusu olan teorik bir spekülasyon olmayıp, bu dünya hakkındaki her tür düşüncüyü önceleyen, başat dinsel bir deneydir. Bu dünyanın inşasına olanak veren, mekânda meydana gelen kopuştur, çünkü "sabit nokta"yı, ilerideki tüm yönlerin merkezî eksenini keşfeden odur. Kutsal herhangi bir hierophanie ile tezahür ettiğinde, yalnızca mekânın türdeşliğinde bir kopuş meydana gelmemekte, aynı zamanda çevredeki muazzam alanın gerçek-dışılığına zıt olan mutlak bir gerçekliğin inşası da ortaya çıkmaktadır. Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır. Türdeş ve sonsuz olan ve hiçbir kerteriz noktasının yer almadığı, hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı alanda, kutsalın tezahürü mutlak bir "sabit nokta"yı, bir "merkez"i ifşa etmektedir.

Böylece, kutsal mekânın keşfinin, yani ifşasının dindar insan açısından ne denli varoluşsal bir değere sahip olduğu görülmektedir: hiçbir şey öncel bir yöneliş olmaksızın başlayamaz ve yapılamaz, ve her yönelme bir sabit noktanın kazanımını gerektirir. Bu nedenle, dindar insan "Dünya'nın Merkezi"ne yerleşmeye çaba sarfetmiştir. *Dünyada yaşayabilmek için onu kurmak* gerekmektedir ve hiçbir dünya türdeşliğinin "kaos"u ve dindışı mekânın göreliliği içinde doğamaz. Sabit bir noktanın -Merkez- keşfi veya yansıtılması, dünyanın yaradılışına eşdeğerdir; örnekler biraz sonra ayinsel yönelmenin ve kutsal mekânın inşasının kozmogonik

değerini daha açık bir şekilde göstereceklerdir.

Buna karşılık, dindışı deney açısından mekân türdeş ve yansızdır: hiçbir kopuş onun kitlesinin çeşitli parçalarını niteliksel olarak farklılaştırmamaktadır. Geometrik uzay, hangisi olursa olsun, birkaç yön halinde parçalara bölünebilir ve sınırlandırılabilir, fakat uzayın kendi yapısından kaynaklanan hiçbir niteliksel farklılaşma ve yönelme yoktur. Tabii ki türdeş ve yansız geometrik uzay *kavramı* ile, kutsal mekâna ilişkin deneyin zıddında yer alan "dindışı" mekân *deneyini* birbirine karıştırmamak gerekmektedir ve bizim konumuz, bu sonuncusu ilgilendirmektedir. Türdeş mekân *kavramı* ve bu kavramın tarihi (çünkü bu kavram, felsefi ve bilimsel düşünce tarafından Antik Çağdan beri kazanılmış durumdadır) tamamen başka birer sorun oluşturmaktadırlar, ama bu sorunu gündeme getirmeyeceğiz. Araştırmamızı ilgilendiren, dindar olmayan insan tarafından dünyanın kutsallığını reddeden, her türden dinsel önkabülden arınmış, yalnızca "dindışı" bir varoluşu üstlenen bir insan tarafından yaşandığı haliyle mekân'ın *deneyidir*. Hemen eklemek gerekir ki, böylesine bir dindışı varoluşa saf haliyle rastlamak asla mümkün değildir. Ulaştığı, dünyanın kutsallıktan arındırılma derecesi ne olursa olsun, dindışı bir hayatı seçmiş olan insan, dinsel tavrı ortadan yoketmeyi başaramamaktadır. Kutsallıktan en fazla arınmış varoluşun bile, dünyanın dinsel olarak değerlendirilmesine ilişkin izleri hâlâ taşıdığını ileride göreceğiz.

KUTSAL VE DİNDİŞİ

Şu an için sorunun bu veçhesini bir tarafa bırakalım ve kendimizi gündemdeki iki deneyi karşılaştırmakla sınırlandıralım: kutsal mekâna ilişkin olan ile dindışı mekâna ilişkin deneyler. Birincinin yansımaları hatırlanmaktadır: kutsal bir mekânın açığa çıkması, "sabit bir nokta"nın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yön bulunmasına, "Dünya"nın kurulması"na ve *gerçek olarak* yaşamaya olanak vermektedir. Dindışı deney ise, bunun tersine türdeşliği ve buna bağlı olarak da, mekânın göreliliğini sürdürmektedir. Her türlü *hakiki* yönelme ortadan yokolmaktadır, çünkü "sabit nokta" artık yegâne bir ontolojik statüden yararlanamamaktadır; bu sabit nokta gündelik gereklere göre ortaya çıkmakta ve kaybolmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, artık "Dünya" yoktur, ancak insanın endüstriyel bir toplumun içinde bütünleşmiş olduğu her türden varoluşun zorunluluklarının emri altında olarak hareket ettiği, az veya çok yansız bir "yerler" sonsuzluğuna sahip, şekilsiz bir kitle olan kırık bir evrenin parçaları vardır.

Fakat, bu dindışı mekân deneyinde de, mekânın dinsel deneyini karakterize eden, türdeş olmama durumunu az veya çok hatırlatan değerler müdahale etmeye devam etmektedirler. Diğerlerinden niteliksel olarak farklı, ayrıcalıklı köşeler varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler: doğduğu yerlerin manzarası, ilk aşkların yaşandığı yer veya gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı kentin bir sokağı veya bir köşesi. Bütün bu

yerler, en samimisinden dindışı bir insan için bile özel, "yegâne" bir niteliğe sahip olmaya devam etmektedirler: buraları onun özel Evren'inin "kutsal yerleri"dir, sanki bu dindışı varlığa, gündelik varlığıyla katıldığından *farklı* bir gerçeğin ifşa edilmiş olması gibi.

Dindışı insanın bu "gizli-dinsel" tavrına dair örneği aklımızda tutalım. Dinsel değerlerin ve tavırların gerilemesine ve kutsallıktan uzaklaşmasına dair başka örneklerle rastlama fırsatımız olacaktır. Bunların derin anlamları daha sonra işaret edilecektir.

Tanrının zuhuru ve işaretler

Mekânın, dindar insan tarafından yaşandığı haliyle türdeş olmama durumunu açık bir hale getirmek için, sıradan bir örneğe başvurulabilir: çağdaş bir kentteki bir kilise. Mümin açısından bu kilise, üzerinde yer aldığı sokağınkinden farklı bir mekâna ait olmaktadır. Kilisenin içine doğru açılan kapı, bir süreklilik çözümünü vurgulamaktadır. İki mekânı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeyi işaret etmektedir. Eşik, aynı anda hem iki dünyayı birbirinden ayıran ve zıtlastıran sınırdır ve hem de bu iki dünyanın ilişkide bulundukları, orada dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin gerçekleştirilebildiği paradoksal yerdir.

İnsanların oturdukları yerlerin eşiklerine de buna benzer bir ayinsel işlev yüklenmiştir, ve bu nedenle

KUTSAL VE DİNDİŞİ

eşik büyük bir özene mazhar olmaktadır. Çok sayıda ritüel, evin eşiğinin aşılmasına eşlik etmektedir: eşîge selâm verilmekte veya tapınma hareketleri yapılmaktadır, eşîge dindar bir şekilde elle dokunulmaktadır vb. Eşîğin "muhafızları" vardır: bunlar girişi insanların kötü niyetlerine karşı olduğu kadar, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı da koruyan tanrı ve ruhlardır. Koruyucu tanrılara kurbanlar, eşîğin üzerinde sunulmaktadır. Bazı Eski Doğu kültürleri (Babil, Mısır, İsrail) yargılamayı da burada yapmaktaydılar. Eşik, kapı, ani ve somut bir şekilde mekânın sürekliliği çözümünü *göstermektedirler*, çünkü bunların hepsi birden *geçiş* simgeleri ve araçlarıdır.

Artık kilisenin neden kendini çevreleyen insan konutlarından tamamen farklı bir mekâna katıldığı anlaşılmaktadır. Kutsal duvarın içinde, dindışı dünya aşkın hale gelmiştir. Kültürün daha geri düzeylerinde, bu aşkınlık olanağı bir *açılmanın* çeşitli *imgeleriyle* kendini ifade etmektedir: orada, kutsal duvarın içinde, tanrılar ile iletişim mümkün kılınmıştır; bunun sonucu olarak, tanrıların Yeryüzüne inebilecekleri ve insanların Gökyüzüne simgesel olarak çıkabilecekleri, yukarıya doğru açılan bir "kapı" olmalıdır. Birazdan, çok sayıdaki dindeki durumun böyle olduğunu göreceğiz; tapınak, kelimenin tam anlamıyla yukarıya doğru bir "açıklık" oluşturmakta ve tanrılar dünyasıyla iletişimi sağlamaktadır.

Her kutsal mekân kutsalın tezahürünü, çevredeki

kozmik ortamdan bir toprak parçasını ayırma etkisine ve onu niteliksel olarak farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirmektedir. Yakub Kanan'da, rüyasında gökyüzüne ulaşan ve üzerinde meleklerin inip çıktıkları merdiveni gördüğünde ve yukarıda, "ben Ebedi'yim, İbrahim'in Tanrı'sıyım" diyen tanrıyı duyduğunda, uyanmış, fakat endişeye kapılarak şöyle haykırmıştır: "Bu yer ne kadar da korku verici! Burası gerçekten de Tanrı'nın evi: Göklerin kapısı buradadır!". Yastık olarak kullandığı taşı almış, onu anıt olarak dikmiş ve taşın tepesine zeytinyağ dökmüştür. Bu yere Bethel, yani "Tanrı'nın evi" adını vermiştir (Yaradılış, XXVIII, 12-19). "Göklerin kapısı" ifadesinde yer alan simgecilik, zengin ve karmaşıktır: tanrının zuhuru bir yeri, bizzat onu yukarıya doğru "açık" hale getirdiği, yani bir varoluş tarzından bir başkasına geçişin paradoksal noktası olan gökyüzüyle ilişkili hale getirdiği olayla, kutsallaştırır. Daha da kesin örneklerle rastlamakta gecikmeyeceğiz; Gökyüzüyle Yeryüzü arasında geçiş yerleri olan, "Tanrıların kapıları" olan tapınaklar.

Çoğu zaman tanrının bir zuhuru veya kutsalın bir zuhuru gerekmemektedir bile: herhangi bir *işaret*, yerin kutsallığını belirtmeye yetmektedir. "Efsaneye göre, XVI. yüzyılın sonunda El-Hamel'i kurmuş olan marabut, geceyi geçirmek için pınarın dibinde durdu ve toprağa bir sopa sapladı. Ertesi gün yoluna devam etmek için sopayı almak istediğinde, onun kök saldıgı-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

nı ve tomurcuklarının çıktığını gördü. Bu durumda Tanrı'nın arzusunu gördü ve evini bu yerde kurdu"⁽¹⁾. Bunun anlamı, dinsel bir anlamlılığın taşıyıcısı olan *işaret*'in mutlak bir unsuru devreye sokarak, göreliliğe ve karışıklığa son verdiğidir. Bu dünyaya ait olmayan *birşey*, tartışılmaz bir şekilde tezahür etmiş ve bunu yaparken de bir yön çizmiş veya bir davranış kalıbını belirlemiştir.

Çevrede hiçbir işaret zuhur etmezse, bu işaret *tahrik edilmektedir*. Örneğin, hayvanların yardımıyla bir cins *evocatio* uygulanmaktadır: tapınağı veya köyü barındırmaya uygun yerin hangisi olduğunu bu hayvanlar *göstermektedirler*. Sonuç olarak söz konusu olan, ilk amaçları mekânın içinde *yön belirleme* olan güçlerin veya şekillerin ortaya çıkartılmasıdır. Görelilik tarafından harekete geçirilen basınç ve yönsüzlük tarafından beslenen endişeye son vermek, sonuçta mutlak bir destek noktası bulabilmek için bir *işaret* istenmektedir. Bir örnek: yırtıcı bir hayvanın peşine düşülmekte ve öldürüldüğü yerde bir tapınak kurulmaktadır; veya yahut evcil bir hayvan -örneğin bir boğa- serbest bırakılmakta, aradan birkaç gün geçince hayvan aranarak, bulunduğu yerde kurban edilmektedir. Daha sonra mihrap yükselecek ve köy bu mihrabın etrafında inşa edilecektir. Bütün bu şıklarda, yerin kutsallığını açığa çıkartanlar hayvanlardır: demek ki, insanlar kutsal yerleşim yerini seçmekte özgür değillerdir; onlar ancak onu arayıp, esrarlı işaretler aracılığıyla keşfedebilmek-

tedirler.

Bu birkaç örnek bize, dindar insanın kutsal bir yerin kendine ifşasını sayelerinde edindiği çeşitli araçları gösterdi. Bu şıkların herbirinde *hierophanie* 'ler mekânın türdeşliğini yoketmişler ve "sabit bir nokta"yı ifşa etmişlerdir. Fakat dindar insan ancak kutsala bürünmüş bir atmosfer içinde yaşayabileceğinden, mekânın kutsallaştırılması konusunda birçok teknik beklememiz gerekir. Daha önce de gördük, kutsal en mükemmelinden *'hakiki'*dir; bu hakiki aynı anda hem güç, hem etkinlik, hem de hayat ve üretkenlik kaynağıdır. Dindar insanın *kutsal içinde* yaşama arzusu, fiili olarak onun objektif gerçeklik içinde yer alma arzusuna, tamamen öznel deneylerin nihayetsiz göreliliği içinde felç olmama isteğine, bir hayal içinde değil de, hakiki ve etkin bir dünyada yaşama arzusuna denk düşmektedir. Bu davranış kalıbı onun varoluşunun tüm düzlemlerinde doğrulanmaktadır, fakat özellikle dindar insanın kutsallaştırılmış bir dünyada, yani kutsal bir mekân içinde hareket etme arzusunda aşikâr hale gelmektedir. İşte, aslında kutsal mekânın *inşa* teknikleri olan *yönlendirme* teknikleri bu nedenle geliştirilmiştir. Fakat, söz konusu olanın *insani* bir çaba olduğunu, insanın bir mekânı bu çaba ile kutsallaştırmayı başardığını sanmamak gerekir. Gerçekte, insanın sayesinde kutsal bir mekânı inşa ettiği ayin, tanrıların eserini yeniden ürettiği ölçüde etkindir. Fakat kutsal mekânı ayinsel olarak inşa etme zorunluğunu daha iyi anlaya-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

bilmek için, geleneksel "Dünya" kavramı üzerinde biraz durmak gerekir: bu durumda, dindar insan açısından "dünya"nın "kutsal dünya" olduğu hemen farkedilecektir.

Kaos ve Kozmos

Geleneksel toplumları karakterize eden şey, onların oturdukları alanla, burayı çevreleyen bilinmeyen ve belirsiz mekân arasındaki, bu toplumların örtülü olarak kabul ettikleri zıtlıktır: birincisi "Dünya" (daha kesin olarak "dünyamız"), Evren'dir; geriye kalan ise, artık bir evren olmayıp, bir cins "başka dünya"; hayaletler, şeytanlar, "yabancı"larla (zaten bunlar da şeytanlar ve hayaletlere katılmaktadırlar) meskûn yabancı, kaotik bir mekândır. Mekândaki bu kopukluk ilk bakışta, meskûn ve örgütlü, yani "kozmoslaştırılmış", evren haline getirilmiş bir toprak parçasıyla, bu toprağın sınırlarının ötesinde uzanan, bilinmeyen mekân arasındaki zıtlıktan kaynaklanıyorsa benzemektedir: bir yanda bir "Evren" ve diğer yanda bir "Kaos" bulunmaktadır. Fakat, eğer tüm meskûn alanlar birer "Evren"se, bunun böyle olmasının buraların önceden kutsallaştırılmasından, buraların şu veya bu şekilde tanrıların eseri olmasından veya onların dünyasıyla iletişimde bulunmasından ötürü olduğu görülecektir. "Dünya" (yani dünyamız), içinde kutsalın zaten tezahür etmiş olduğu ve bunun sonucunda, orada düzeyele-

rin kopmasının mümkün ve tekrarlanabilir hale geldiği bir evrendir.

Bütün bunlar, bir toprak parçasının sahiplenilmesi-ne dair Veda ritüelinde çok açıkça ortaya çıkmaktadır: sahiplenme, Agni'ye ithaf edilen bir ateş mihrabının dikilmesiyle yasal geçerlik kazanmaktadır. "Bir ateş mihrabı (*garkapatya*) inşa edildikten sonra yerleşildiği söylenmektedir, ve ateş mihrabını inşa eden herkes yasal olarak yerleşmiş olmaktadır" (*Catapatha Brahmana*, VII, c.I, 1-4). Bir ateş mihrabının dikilmesiyle, Agni orada var kılınmış ve tanrılar dünyasıyla iletişim sağlanmıştır: mihrabın mekânı kutsal bir mekân haline gelmektedir. Fakat bu ritüelin anlamı çok daha karmaşıktır, ve eğer tüm eklemlemeleri dikkate alınacak olursa, bir toprak parçasının kutsallaştırılmasının neden onun evrenselleştirilmesine eşdeğer olduğu anlaşılacaktır. Gerçekten de, Agni adına bir mihrap dikilmesi, Yaradılış'ın mikroevren ölçeğinde tekrarından başka birşey değildir. Alçının yumuşatıldığı su ilksel suya özdeş tutulmuştur; mihrabın kaidelerini oluşturan alçı Toprağı simgelemektedir; yan cidarlar ise Atmosferi temsil etmektedirler vs. Ve inşanın arkasından hangi kozmik bölgenin yaratıldığını anlaşılır bir şekilde ilân eden dörtlükler gelmektedir (*Catapatha Brahmana*, I, IX, 2, 29 vb.). Kısacası bir toprak parçasının sahiplenilmesini tek başına geçerli kılabilen bir ateş mihrabının yükseltilmesi, bir kozmogoniye eşdeğerdir.

KUTSAL VE DİNDİŞİ

Bilinmeyen, yabancı, işgâl edilmemiş (bu, çoğu zaman "bizimkiler" tarafından işgâl edilmemiş anlamına gelir) bir toprak parçası, henüz "Kaos"un akışkan ve hayalete benzer tarzına katılmaktadır. İnsan burayı işgâl ederek ve özellikle de buraya yerleşerek, onu evrenin yaratılışının ayinsel bir tekrarıyla, simgesel olarak Kozmos'a dönüştürmektedir. "Dünyamız" haline dönüşecek olan yer, önceden "yaratılmış" olmak zorundadır ve her yaratılışın örnek alınacak bir modeli vardır: Evren'in tanrılar tarafından Yaratılış'ı. İzlanda'yı (*land-nama*) ele geçiren ve burayı tarıma açan İskandinav göçmenler, bu girişimlerini ne özgün bir eser, ne de insani ve dindışı bir çaba olarak görüyorlardı. Onlara göre, sarfettikleri çaba başat bir eylemin tekrarıydı başka birşey değildi: Yaratılış'ın tarımsal eylemi ile Kaos'un Kozmos'a dönüştürülmesi. Çöl benzeri toprağı işleyerek, sadece Kaos'u ona bir yapı, biçimler ve kurallar vererek örgütlemiş olan tanrıların eylemini tekrarlamaktaydılar⁽²⁾.

İster metruk bir toprağın tarıma açılması, isterse "başka" insanlar tarafından daha önce iskân edilmiş bir toprak parçasının işgâli veya fethi söz konusu olsun, ayinsel sahiplenme her halükârda evrenin yaratılışını tekrarlamak zorundadır. Eski toplumların bakış açıları içinde, "bizim dünyamız" olmayan hiçbir şey "dünya" sayılmamaktadır. Bir toprak parçası, ancak onun yeniden yaratılmasıyla, yani kutsallaştırılmasıyla "bize ait" hale gelmektedir. Bilinmeyen topraklar kar-

şısındaki bu dinsel tavır, Batı'da bile, Modern Çağın şafağına kadar devam etmiştir. İspanyol ve Portekiz "conquistadore"leri keşfettikleri ve fethettikleri topraklara İsa adına el koymaktaydılar. Haç dikilmesi ülkeyi kutsallaştırıyor, bir açıdan bir "yeni doğum"a denk düşüyordu; İsa aracılığıyla "eski şeyler geçti; işte herşey yeni hale geldi" (II, Korinthoslular, V, 17). Yeni keşfedilen ülke Haç aracılığıyla "yenilenmiş", "yeni-den yaratılmış" olmaktaydı.

Bir yerin kutsallaştırılması:

Evrenin yaradılışının tekrarı

Bilinmeyen toprakların evrenleştirilmesinin her zaman bir kutsallaştırma olduğunu iyi anlamak gerekmektedir: bir mekân örgütlenirken, tanrıların örnek eseri tekrarlanmış olmaktadır. Evrenleştirme ile kutsallaştırma arasındaki deruni bağlantı, kültürün ilk aşamalarında da, örneğin ekonomileri henüz toplayıcılık ve küçük ölçekli avdan ibaret olan Avustralya göçebeleri arasında görülmüştür. Bir Arunta kabilesi olan Achilpaların geleneklerine göre, tanrısal varlık Numbakula, efsanevi zamanda, onların gelecekte onların olacak toprakları "evrenleştirmiş", onların Ata'larını yaratmış ve kurumlarını ihdas etmiştir. Numbakula bir sakız ağacının gövdesinden kutsal direği (*kauwa-a-uwa*) yapmış ve onu kanla birleştirdikten sonra, bu direğin üstüne çıkmış ve Gökyüzünde kaybolmuştur. Bu

KUTSAL VE DİNDİŞİ

direk kozmik bir eksenı temsil etmektedir, çünkü toprak bunun etrafında oturulabilir hale gelmekte, bir "dünya" haline dönüşmektedir. Kutsal direğin oldukça önemli ayinsel işlevi işte bundan kaynaklanmaktadır. Achilpalar yolculukları sırasında bu direği beraberlerinde götürmekte ve izlenecek yönü onun eğimine göre seçmektedirler. Bu durum onlara "dünyalarında" olmaya ara vermeksizin ve aynı zamanda, Numbakula'nın içinde kaybolduğu Gökyüzüyle iletişimi kesmeksizin, sürekli olarak yer değiştirmelerine izin vermektedir. Eğer direk kırılırsa, bu bir felâkettir; bir cins "dünyanın sonu", Kaos'a geri dönmedir. Spencer ve Gillen, bir efsaneye göre direğin kırılmasıyla kabilenin tümünün korkunç bir endişeye düştüğünü kaydetmektedirler: Kabile üyeleri bir süre başıboş dolaştıktan sonra, yere oturmuşlar ve kendilerini ölüme terketmişlerdir⁽³⁾.

Bu örnek aynı anda hem ayinsel direğin kozmolojik işlevini, hem de selamete yönelik rolünü harika bir şekilde resmetmektedir: bir yandan *kauwa-auwa* Numbakula tarafından dünyanın evrenleştirilmesi için kullanılmış olan direği yeniden üretmekte, öte yandan, Achilpalar gökyüzü alemiyle onun sayesinde iletişim kurabileceklerine inanmaktadırlar. Oysa, insani varoluş ancak Gökyüzüyle bu sürekli iletişim sayesinde mümkün olabilmektedir. Achilpaların "dünya"sı, ancak Numbakula tarafından örgütlenen ve kutsallaştırılan Kozmos'u yeniden üretebildiği ölçüde, gerçek-

ten *onların* dünyası haline gelebilmektedir. Aşkına doğru bir "açıklık" olmaksızın yaşanamaz; başka terimlerle söylenecek olursa, "Kaos" içinde yaşanamaz. Aşkın ile olan temas bir kez kaybedilirse, dünyadaki varoluş mümkün olmaktan çıkmakta ve Achilpalar kendilerini ölüme terketmektedirler.

Bir toprak parçasına yerleşmek, son tahlilde onu kutsallaştırmak anlamına gelmektedir. Bu yerleşme göçebelerdeki tersine, artık geçici olmaktan çıkıp, yerleşiklerdeki gibi sürekli hale geldiğinde, topluluğun tümünün varlığını yüklenim altına sokan hayati bir kararı gerektirmektedir. Kendini belli bir yere "koymak", orayı örgütlemek, iskân etmek, varoluşsal bir tercihi önceden gerektiren bir sürü eylem: onu "yaratarak" omuzlamaya hazır olunan Evren'in seçimi. Öte yandan bu "Evren" her zaman tanrılar tarafından yaratılan ve onların oturduğu Evren'in benzeridir; demek ki insani evren de tanrılarının evreninin kutsallığına katılmaktadır.

Achilpaların kutsal direği, *onların* dünyasını "alttan tutmakta" ve Gökyüzüyle iletişimi sağlamaktadır. Burada, büyük bir yayılma alanına sahne olan kozmogenik bir imgenin prototipine sahibiz: aynı anda tanrılar dünyasına doğru yol açarken, Gökyüzünü alttan destekleyen kozmik temel direklerinin imgesi. Keltler ve Germanler hristiyan oldukları döneme kadar, bu cinden kutsal temel direklerine yönelik tapınılarını muhafaza etmişlerdir. 800 yılına doğru yazılmış olan *Chroni-*

cum laurissense breve, Charlemagne'nın Saksonlarla olan savaşlarından birinden (772) ötürü, Eresburg kentindeki tapınağı ve Saksonların "ünlü Irmensul" kutsal odununu yıktırttığını aktarmaktadır. Fuldalı Rudolf (800'e doğru) bu ünlü sütunun "hemen herşeyi tutan Evren sütunu" (*universalis columna quasi sustinens omnia*) olduğunu belirtmektedir. Aynı kozmolojik imge Romalılarda (Horatius, *Odes*, III, 3), Eski Hind'de kozmik direk *skambha* (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4; vb.) ile rastlandığı gibi, Kanarya adaları halklarında ve Kwakiutl (İngiliz Kolombiya'sı) ve Nad'a de Flores (Endonezya) gibi birbirlerinden çok uzak kültürlerde de görülmektedir. Kwakiutllar bakır bir direğin üç kozmik düzeyden (aşağıdaki dünya, Yeryüzü, Gökyüzü) geçtiğine inanmaktadırlar; direğin Gökyüzüne saplandığı yerde "Yukarıdaki Dünya'nın kapısı" bulunmaktadır. Bu kozmik direğin gökyüzünde görünür imgesi Samanyolu'dur. Fakat tanrılarının eseri olan bu evren, insanlar tarafından kendi ölçeklerinde ele alınarak taklid edilmiştir. Gökyüzünde Samanyolu biçiminde görülen *Axis Mundi*, ayinsel evde kutsal bir direk ile var kılınmıştır. Bu 10-12 metre uzunluğunda olan ve yarısından fazlası ayinsel evin çatısından dışarı çıkan bir sedir ağacı gövdesidir. Bu direk törenlerde baş rolü oynamaktadır: eve kozmik bir yapıyı o sağlamaktadır. Ayinsel şarkılarda, ev "dünyamız" olarak geçmekte, ve orada oturan, yetişkinler topluluğuna katılmaya aday olanlar "Dünya'nın Merkezi'ndeyim..."

Dünya'nın temel Direği'nin yanındayım" diye ilân etmektedirler⁽⁴⁾. Flores Nadalarında da kozmik temel direğinin, kutsal direk ve ayinsel evin Evren'le özdeşleştirilmelerine rastlanmaktadır. Kurban direği "Gökyüzü direği" adını almakta ve bunun Gökyüzü'nü tuttuğu kabul edilmektedir⁽⁵⁾.

"Dünya'nın Merkezi"

Yeniyetme Kwakiutl'un "Dünya'nın Merkezi'nde-yim" haykırışı, daha ilk anda bize kutsal mekânın en derin anlamlarından birini ifşa etmektedir. Kutsalın tezahürünün aracılığıyla düzeylerin kopuşunun gerçekleştirildiği yerde, aynı zamanda yukarıya doğru (tanrısal dünya) veya aşağıya doğru (alt bölgeler, ölümler dünyası) bir "açıklık" oluşmuştur. Üç kozmik düzey -Yeryüzü, Gökyüzü, alt bölgeler- birbirleriyle iletişim haline geçmişlerdir. Biraz önce gördüğümüz üzere, iletişim bazen evrensel bir sütun imgesiyle ifade edilmektedir, *Axis mundi* adını taşıyan bu sütun, hem Gökyüzü ve Yeryüzünü taşımakta, hem de bunları birleştirmektedir ve kaidesi aşağı dünyaya saplanmış durumdadır ("Cehennem" adı verilen dünya). Böylesine bir kozmik sütun ancak evrenin bizatihi merkezinde yer alabilir, çünkü meskûn dünyanın tümü onun etrafında uzanmaktadır. Demek ki birbirlerini destekleyen ve geleneksel toplumların, "Dünya sistemi" adı verilebilecek bir "sistem" halinde örgütlenen kozmolojik imgele-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

rin ve dinsel kavramların birbirlerine zincirlenmeleriyle karşı karşıyayız: a) kutsal bir yer, mekânın türdeşliğinde bir kopuş meydana getirmektedir; b) bu kopuş, onun sayesinde bir kozmik bölgeden bir başkasına geçişin (Gökyüzünden Yeryüzüne ve *vice versa*; Yeryüzünden alt dünyaya) mümkün hale geldiği bir "açıklık" ile simgelenmiştir; c) Gökyüzü ile iletişim, hepsi de *Axis mundi*'ye atıfta bulunan bir dizi imge aracılığıyla, bunlar arasında fark gözetilmeksizin ifade edilmektedir: Temel direk (krş. *universalis columna*), merdiven (krş. Yakub'un merdiveni), dağ, ağaç, sarmaşık vb.; d) bu kozmik eksenin etrafında "Dünya" (= "dünyamız") uzanmaktadır, buna bağlı olarak eksen "ortada", "Yeryüzünün göbek çukurunda" yer almaktadır, o Dünya'nın Merkezi'dir.

Önemlice miktarda inanç, efsane ve çeşitli ayin, bu geleneksel "Dünya sistemi"nden türemektedir: kutsal mekân hangi özel veçhe altında kendini sunarsa sunsun -kutsal yer, ayinsel ev, site, "Dünya"-, bu kutsal mekânın geleneksel toplumların hayatındaki rolünü anlayabilmemiz için farklı uygarlıklardan seçilen ve bu rolü bize göstermeye ehil örneklerle kendimizi sınırlamamız daha iyi olacaktır. Dünya'nın Merkezi simgeciliğine her yerde rastlamaktayız, ve örneklerin çoğu itibariyle, "içinde yaşanan mekân"a karşı olan geleneksel tavrı anlaşılır kılan bu olmaktadır.

İşe hemen, böylesine bir simgeciliğin tutarlılığını ve karmaşıklığını ortaya çıkartma yeteneğine sahip bir

örnekle başlayalım: Kozmik dağ. Biraz önce dağın, Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki bağı ifade eden imgeler arasında yer aldığını görmüştük, demek ki onun, Dünya'nın Merkezi'nde bulunması beklenebilir. Gerçekten de, çok sayıda kültürde bize Dünya'nın Merkezi'nde yer alan efsanevi veya gerçek, böyle dağlardan söz edilmektedir: Hind'de Meru, İran'da Harabereza-iti, Mezopotamya'da efsanevi dağ "Ülkeler Tepesi", Filistin'de Gerizim, zaten bunun bir adı da "Yeryüzü'nün göbek çukuru"dur⁽⁶⁾. Madem ki dağ Yeryüzü ile Gökyüzünü bağlayan bir *Axis Mundi*'dir, bir şekilde Gökyüzüne değmekte ve Dünya'nın en yüksek noktasını belirlemektedir; bunun sonucunda onu çevreleyen ve "bizim dünyamız"ı meydana getiren toprak parçası en yüksek ülke sayılmaktadır. İsrail geleneğinin açık ettiği durum budur: Filistin en yüksek ülke olduğundan, Tufan sırasında sular altında kalmamıştır⁽⁷⁾. İslami geleneğe göre, Dünya'nın en yüksek yeri Kâbe'dir, çünkü "Kutup Yıldızı onun Gökyüzünün merkezinin karşısında bulunduğu"na tanıktır⁽⁸⁾. Hristiyanlara göre ise, kozmik Dağın zirvesinde bulunan Golgotha'dır. Bütün bu inançlar, derinlemesine dinsel olan aynı duyguyu ifade etmektedirler: "dünyamız" kutsal bir topraktır, *çünkü Gökyüzüne en yakın yerdir*, çünkü buradan, bizim ellerden Gökyüzüne ulaşılabilir; demek ki dünyamız "yüksek bir yer"dir. Bu dinsel kavrayış kozmolojik dilde, bizimki olan ayrıcalıklı toprak parçasının Kozmik dağın zirvesine yansıtılmasıyla

ifadesini bulmaktadır. Daha sonraki spekülasyonlar, bunun izinden giderek her türden sonucu billurlaştırmışlardır; örneğin biraz önce gördüğümüzü: kutsal Toprağın Tufan tarafından sular altında bırakılmaması.

Bu aynı merkez simgeçiliği başka kozmolojik imge ve dinsel inanç dizilerini de açıklamaktadır; biz bunların içinden yalnızca en önemlilerini akılda tutacağız: a) kutsal kentler ve tapınaklar Dünya'nın Merkezi'ndedirler; b) tapınaklar kozmik dağın karşılığıdır ve bunun sonucu olarak, Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki en mükemmel "bağ"ı meydana getirmektedirler; c) tapınakların temelleri alt bölgelere derinlemesine dalmaktadır. Birkaç örnek bizim için yeterli olacaktır. Daha sonra aynı simgeçiliğin bütün bu farklı veçhelerini bütünleştirmeye çalışacağız; bu durumda Dünya'ya ilişkin bu geleneksel kavrayışların ne kadar tutarlı oldukları daha açık bir şekilde görülecektir.

Mükemmel Çin hükümdarının başkenti Dünya'nın Merkezi'nde yer almaktadır: Yaz dönencesinin olduğu gün, öğlen saatinde gnomon bu saraya gölge düşürmemelidir⁽⁹⁾. Aynı simgeçiliğin Kudüs Tapınağı'na da uygulandığını görmek çarpıcıdır: tapınağın üzerine inşa edildiği kayalık "Dünya'nın göbek çukuru" idi. XII. yüzyılda Kudüs'ü ziyaret eden İzlandalı hacı Thervalı Nikolas, Kutsal Kabir hakkında şöyle yazmaktadır: "Burası Dünya'nın ortasıdır; burada yaz dönencesi günü, güneş ışığı gökyüzünden dik olarak gelmekte-

dir"⁽¹⁰⁾. Aynı kavrayış İran'da da bulunmaktadır: İran ülkesi (*Airyanam Vaejah*) Dünya'nın Merkezi ve kalbidir. Tıpkı kalbin bedenin ortasında bulunduğu gibi, "İran ülkesi diğer tüm ülkelerden daha değerlidir, çünkü dünyanın ortasında yer almaktadır"⁽¹¹⁾. İşte bu nedenle, İranlıların Kudüs'ü olan Şiz (çünkü dünyanın merkezinde yer almaktadır), krallık iktidarının kökeninde bulunmak ve Zerdüş'tün doğum yeri olmakla ünlenmişti⁽¹²⁾.

Tapınakların kozmik dağlarla özdeşleşmeleri ve gökyüzü ile Yeryüzü arasında "bağ" olmaları işlevine gelince, bizzat Babil kule ve tapınaklarının adları buna tanıklık etmektedirler; bunların adları: "Ev tepesi", "Bütün Toprakların Tepesinin Evi", "Fırtınalar Tepesi", "Yeryüzü ile Gökyüzü arasında bağ" vb. olmaktadır. *Ziggurat*, gerçeği söylemek gerekirse, tam da kozmik bir dağ idi: yedi katı, gezegenin yedi katına karşı gelmekteydi; rahip bu katları tırmanarak, Evren'in zirvesine ulaşmaktaydı. Benzeri bir simgecilik, Cava'daki muazzam Barabudur tapınağının inşa edilmesini açıklamaktadır; bu tapınak yapay bir dağ gibi yapılmıştır. Bu tapınağa tırmanılması, Dünya'nın Merkezi'ne doğru vecd içinde bir yolculuğa eşdeğerdir; en üst tıraçaya ulaşan hacı bir düzey kopuşunu gerçekleştirmekteydi; dindışı dünyayı aşan bir "saf bölge"ye girmektedir.

Dur-an-ki (Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki bağ):

Babil tapınaklarından birçoğu böyle ifade edilmekteydi (Nippur, Larsa, Sippar vs.'de). Babil'in kendinin birçok adı bulunmaktaydı, bunların arasında "Gökyüzü ve Yeryüzünün tabanının evi", "Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki bağın evi", "Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki bağ" gibileri bulunmaktaydı. Öte yandan, Yeryüzü ile alt bölgeler arasındaki bağ her zaman Babil'de olmaktadır, çünkü kent *bab-apsu* "Apsu kapısı" üzerine inşa edilmişti; *apsu*, Yaradılış öncesi Kaos sularını belirtmekteydi. Bu geleneğin aynına İbranilerde de rastlanmaktadır: Kudüs Tapınağının kayalığı, *apsu*'nun İbranicedeki eşdeğeri olan *tehom*'un içine derinlemesine dalmaktaydı. Aynı Babil'de olduğu gibi bir "Apsu kapısı" burada da vardı, Kudüs tapınağı kayalığı "*tehom*'un ağzı"nı da kapsamaktaydı⁽¹³⁾.

Apsu, *tehom*, aynı anda hem, kozmik maddenin biçim almadan önceki şekli olan sıvı "kaosu"nu, hem de hayatı önceleyen ve izleyen herşeyin, Ölüm'ün dünyasını simgelemekteydiler. "Apsu kapısı" ve "Tehom'un ağzı"nı kapsayan kayalık, yalnızca kesişme ve buna bağlı olarak Dünya ile alt dünya arasındaki iletişim noktasını değil, aynı zamanda bu iki kozmik düzlem arasındaki varoluşsal düzen farkını da işaret etmektedirler. Tehom ile, hayaliden biçimsele, ölümden hayata geçiş olan "ağız"ı kapsayan Tapınağın kayası arasında düzey kopukluğu vardır. Yaradılışı önceleyen sıvı haldeki kaos, aynı anda hem ölümle gerçekleşen şekilsizliğe geri dönüşü, hem de varoluşun hayalet olduğu

tarza geri dönüşü simgelemektedir. Bir bakış açısından alt bölgeler, meskûn alanları çevreleyen çöl gibi ve bilinmeyen bölgelere benzetilebilir; bizim "Evren"-imizin sağlam bir şekilde üzerinde kurulu olduğu aşağıdaki dünya, onun sınırlarında uzanan "kaos"a tekâbül etmektedir.

"Dünyamız" her zaman merkezde yer alır

Yukarıda anlatılanlardan çıkan sonuç, "gerçek dünya"nın her zaman "Orta"da, "Merkez"de bulunduğu, çünkü düzeyler arası kopuş ve üç kozmik bölge arasındaki iletişim burada meydana gelmektedir. Söz konusu olan, alanı her ne olursa olsun, her zaman mükemmel bir Evren'dir. Bir ülkenin tümü (Filistin), bir kent (Kudüs), bir tapınak (Kudüs Tapınağı) birbirlerinden farksız birer *imago mundi* sunmaktadırlar. Flavius Josephe Tapınak simgeciliği hakkında, avlunun "deniz"i (yani alt bölgeleri), tapınağın yeryüzünü ve Azizlerin Azizin de Gökyüzünü temsil ettiklerini yazmaktaydı (*Ant. Jud.*, III, VII, 7). Böylece *imago mundi*'nin, tıpkı "Merkez" gibi meskûn dünyanın içinde tekrarlandığı farkedilmektedir. Filistin, Kudüs ve Kudüs Tapınağı'nın herbiri aynı anda Evren imgesi ve Dünya'nın Merkezi'ni temsil etmektedirler. Bu "merkezler"in çokluğu ve bu dünyanın imgesinin giderek daha mütevazî basamaklardaki tekrarı, geleneksel toplumların kendine özgü noktalarından birini meydana

getirmektedir.

Bir sonuca varmak zorunlu hale gelmişe benzemektedir: Modern Çağ öncesi toplumların insanı, Dünya'nın Merkezi'nin mümkün olduğunca yakınında yaşamayı arzulamaktadır. Ülkesinin fiilen Yeryüzünün Merkezinde bulunduğunu; kentinin Evren'in göbek çukurunu meydana getirdiğini ve özellikle de, tapınak veya sarayın Dünya'nın gerçek Merkezleri olduğunu bilmektedir; fakat aynı zamanda, evinin de Merkez'de yer almasını ve bir *imago mundi* olmasını istemektedir. Ve ileride göreceğimiz üzere, konutlar fiilen Dünya'nın Merkezi'nde bulunuyor ve mikroevrensel ölçekte Evren'i yeniden üretiyor sayılmaktadırlar. Başka bir şekilde ifade edersek, geleneksel toplumların insanı ancak, düzey kopuşunun simgesel olarak sağlandığı ve *öteki dünya* ile, "aşkın" dünya ile olan iletişimin ayinsel olarak mümkün olabildiği, yukarıya doğru "açık" bir mekânda yaşayabilirdi. Tabii ki tapınak, en mükemmeleninden "Merkez" olarak orada, onun ulaşabileceği yerde, kentindeydi ve tanrılar dünyasıyla iletişiminde bulunabilmek için Tapınağa girmesi yeterliydi. Fakat *homo religiosus*, tıpkı biraz yukarıda gördüğümüz Achilpaların kutsal direği, *axis mundi*'yi, Merkez'den uzaklaşmamak ve yeryüzü-üstü dünya ile iletişim halinde kalabilmek için sürekli olarak yanlarında taşımaları gibi, hep merkezde yaşama arzusunu duyuyormuştu. Tek kelimeyle, bildik mekânın -ülkesi, kenti, köyü, evi- boyutu her ne olursa olsun, geleneksel

toplumların insanı sürekli olarak bütünsel ve örgütlü bir dünyada, bir evrende varolma ihtiyacını duymaktadır.

Bir evren Varlığın merkezinde yer almakta, tıpkı "göbek çukuru" gibi olan merkezî bir noktadan itibaren yayılmaktadır. İşte Rig Veda'ya göre (X, 149) Evren böylece doğmakta ve gelişmektedir: bir çekirdekten, merkezi bir noktadan itibaren. Yahudi geleneği bu konuda daha da açıklayıcıdır: "Çok Kutsal, dünyayı bir embriyon olarak yaratmıştır. Tıpkı embriyonun göbekten itibaren gelişmesi gibi, Tanrı da dünyayı göbek çukurundan itibaren yaratmış ve dünya buradan bütün yönleri doğru yayılmıştır". Ve madem ki "Yeryüzünün göbek çukuru" Dünya'nın Merkezi olan kutsal topraktır, o halde *Yoma* şöyle ifade etmektedir: "Dünya Sion'dan başlanarak yaratılmıştır"⁽¹⁴⁾. Haham ben Gorion Kudüs kayalığı için, onun "Dünya'nın temel taşı, yani Yeryüzünün göbek çukuru adını taşıdığını, çünkü dünyanın tümünün burada geliştiğini" söylemektedir⁽¹⁵⁾. Öte yandan, madem ki insanın yaradılışı evrenin yaradılışının bir benzeridir, o halde ilk insan "dünyanın göbek çukuru"nda (Mezopotamya geleneği), Dünya'nın Merkezi'nde (İran geleneği), "Dünya'nın göbek çukuru"nda yer alan Cennet'te veya Kudüs'te (Yahudi-Hristiyan geleneği) şekillendirilmiştir. Başka türlü olamazdı, çünkü Merkez tam da düzey kopuşunun gerçekleştiği, mekânın en mükemmeline *hakiki*, kutsal olduğu yerdir. Bir yaradılış aşırı bolluk-

ta gerçeklik, başka bir ifade ile, kutsalın dünyaya püs-kürmesini gerektirmektedir.

Bunun sonucu olarak her insanın veya imalin evrenin yaradılışını örnek alması ortaya çıkmaktadır. Dünyanın yaradılışı her türden insani yaratıcı hareketin, atıf düzeyi ne olursa olsun, ilk modelini meydana getirmektedir. Merkezin kozmogonik değerini açığa çıkarttıktan sonra, şimdi neden her insani kuruluşun, Dünya'nın merkezî bir noktadan (göbek çukuru) itibaren yaradılışını tekrar ettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Bu merkezden itibaren gelişen ve dört ana yöne doğru yayılan Evren'in imgesine göre, köyde bir kavşaktan itibaren kurulmaktadır. Asya'nın birçok bölgesinde olduğu gibi, Bali'de de yeni bir köy kurmaya karar verilince, iki yolun birbirlerini dik olarak kestikleri doğal bir kavşak aranmaktadır. Merkezi noktadan itibaren inşa edilen kare bir *imago mundi*'dir. Köyün dört kesime bölünmesi, bir yandan cemaatin paralel bir paylaşımını gerektirirken, öte yandan da Evren'in dört ufka bölünmesine tekâbül etmektedir. Köyün ortasında, çoğunlukla boş bir alan bırakılmaktadır: daha sonra burada, damının simgesel olarak Gökyüzünü temsil edeceği (bazen bir ağacın zirvesi veya bir dağ imgesi ile işaretlenerek) ayin evi yükselecektir. Aynı dik eksenin üzerinde, diğer uçta, bazı hayvanların (yılan, kertenkele vb.) veya karanlıklar ideogramlarının simgelediği ölümler dünyası bulunmaktadır⁽¹⁶⁾.

Köyün kozmik simgeciligi tapınağın veya ayin evi-

nin yapısında tekrarlanmaktadır. Gine'deki Waropen'de "erkekler evi" kentin ortasında bulunmaktadır; bu evin damı gökyüzünü temsil etmekte, dört duvarı da uzayın dört yönüne tekâbül etmektedir. Ceran'da köyün kutsal taşı göğü simgelemekte ve onu tutan dört taş sütun, Gökyüzünü tutan dört direğin eşdeğeri olmaktadırlar⁽¹⁷⁾. Benzeri kavrayışlara Algonkin ve Siyu kabilelerinde de rastlanmaktadır: yetişkinler topluluğuna katılma törenlerinin yapıldığı kutsal kulübe evreni temsil etmektedir. Bu kulübenin damı gök-kubbeyi, döşemesi yeryüzünü, dört duvarı da kozmik mekânın dört yönünü temsil etmektedir. Uzayın ayinsel inşası üçlü bir simgecilikle vurgulanmıştır: dört kapı, dört pencere ve dört renk, dört ana yönü simgelemektedir. Demek ki kutsal kulübenin inşası evrenin yaradılışını tekrar eder⁽¹⁸⁾.

Eski İtalya'da ve eski Germenlerde de benzeri bir kavrayışa rastlanmak şaşırtıcı değildir. Sonuç olarak, eski ve çok yaygın bir fikir söz konusudur: bir Merkez'den itibaren dört ufuk, dört ana yön boyunca uzatılmaktadır. Roma *mundus*'u dörde bölünmüş dairesel bir çukurdur; bu çukur aynı anda hem evrenin imgesi, hem de insan konutunun örnek alınacak merkezi idi. Haklı olarak, *Roma quadrata*'nın kare biçiminde olarak değil de, dörde bölünmüş olarak anlaşılması gerektiği ileri sürülmüştür⁽¹⁹⁾. Tabii ki *mundus*, Yeryüzünün göbek çukuru olan *omphalos* ile özdeş tutulmuştur: Kent (*Urbs*) *orbis terrarum*'un ortasında yer almak-

taydı. Benzeri fikirlerin Germen köy ve kentlerinin yapılarını açıkladığı da gösterilebilir⁽²⁰⁾. Aşırı derecede çeşitli kültürel bağlamların içinde hep aynı kozmolojik şema ile aynı ayinsel senaryoyu bulmaktayız: *bir toprak parçasına yerleşmek bir dünyanın kurulmasına eşdeğerdir.*

Kent-Evren

"Dünyamız"ın bir Evren olduğu doğruysa, her dış saldırı onu "Kaos"a dönüştürme tehdidini taşımaktadır. Ve madem ki "dünyamız" tanrıların örnek eseri olan evrenin yaradılışının taklidiyle kurulmuştur, o halde ona saldıran düşmanlar, tanrıların düşmanı olan şeytanlarla ve özellikle de ilk şeytan olan ve zamanların başlangıcında tanrılar tarafından yenilen, ezelden beri varolan ejderha Dragon ile özdeşleştirilmişlerdir. "Dünyamız"a saldırılması, tanrıların eseri olan Evren'e karşı ayaklanan ve onu hiçlik haline getirmeye uğraşan efsanevi Dragon'un intikamıdır. Her kent tahribi Kaos'a geri dönüşe tekâbül etmektedir. Saldırgana karşı kazanılan her zafer, tanrının Dragon'a (Kaos'a) karşı olan örnek zaferini tekrarlamaktadır.

Bu nedenle Firavun, dragon Apophis'i yenen tanrı Ra'yla özdeş kılınırken, düşmanları da bu efsanevi dragonla özdeşleştirilmişlerdir. Dara kendini, efsanevi bir İran kahramanı olan ve üç başlı bir ejderhayı öl-

dürmüş bulunan Thraetaona'nın yenisi olarak görmekteydi. İbrani geleneğinde putatapar krallar ejderha çizgileriyle temsil edilmekteydiler; örneğin Eremya (XLI, 34) tarafından tasvir edilen Nabusodenosor veya Süleyman dualarında anlatılan Pompeus gibi (IX, 29).

İleride geri dönme fırsatımızın olacağı gibi, ejderha deniz canavarının, Karanlıkların kozmik sularının, gecenin ve ölümün, tek kelimeyle şekilsiz ve hayali olanın, henüz bir "biçime" sahip olmayan herşeyin simgesi olan ilksel yılanın örnek figürüdür. Kozmos'un ortaya çıkabilmesi için, Ejderha'nın Tanrı tarafından mağlup edilmesi ve parçalanması gerekmiştir. Marduk dünyayı, deniz canavarı Tiamat'ın gövdesinden biçimlendirmiştir. Yehova evreni, baştan beri varolan canavar Rahab'a karşı kazandığı zaferden sonra yaratmıştır. Fakat ileride de göreceğimiz üzere, tanrının ejderhaya karşı kazandığı bu zafer her yıl simgesel olarak tekrarlanmalıdır, çünkü dünya her yıl yeniden yaratılmak zorundadır. Aynı şekilde, tanrıların karanlık güçleri, ölüm ve kaosa karşı kazandıkları zafer, kentin istilacılara karşı kazandığı her zaferde tekrar edilmektedir.

Meskûn yerlerin ve kentlerin savunmalarının başlangıçta sihirsel savunmalar olmaları kuvvetle muhtemeldir: bu savunmalar -çukurlar, labirentler, surlar vs.- insanların saldırılarından çok, şeytanların ve ölümlerin ruhlarının istilâlarını önlemek için oluşturulmuşlardı. Hindistan'ın kuzeyinde, salgın hastalık durumunda

köyün etrafına, hastalık şeytanlarının köye girmelerini önlemek üzere bir daire çizilmektedir⁽²¹⁾. Orta Çağda Batıda, kentlerin surları şeytana, hastalığa ve ölüme karşı bir savunma olmak üzere, ayinsel olarak kutsallaştırılmaktaydılar. Zaten simgesel düşünce, insanın düşmanını Şeytan veya ölümle özdeşleştirmekte hiçbir güçlkle karşılaşmamaktadır. Nihayetle ister şeytani, ister askeri olsun, saldırıların sonuçları her zaman aynıdır: çöküntü, çözülme, ölüm.

Aynı imgeler bugün bile, belli bir uygarlık tipini tehtid eden tehlikeler söz konusu olduğunda hâlâ kullanılmaktadır: özellikle "dünyamız"ın içinde yok olacağı "kaos", "düzensizlik", "karanlıklar"dan söz edilmektedir. Bütün bu ifadeler bir düzen'in, bir Evren'in, organik bir yapının ortadan kaldırılmasını ve akışkan, şekilsiz, kısacası kaotik bir duruma yeniden dalışı işaret etmektedirler. Bize göre bu durum model imgelerin çağdaş insanın dilinde ve pelesenklerinde hâlâ yaşamaya devam ettiklerini göstermektedir. Çağdaş insan, eski çağların hatırlanması mümkün olmayan bu mirasının her zaman bilincinde olmasa da, dünyaya ilişkin geleneksel kavrayışla ilgili birşeyler tavırlarında hâlâ sürmektedir.

Dünya'nın Yaradılışını üstlenmek

Şu an için insanın oturduğu yer hakkında, "geleneksel" ve "çağdaş" iki tavır arasında görülen kökten far-

kın altını çizelim. Endüstriyel toplumlarda konutun değeri ve işlevi üzerinde durmak gereksizdir; bunlar oldukça iyi bilinmektedir. Ünlü bir çağdaş mimarın, Le Corbusier'nin formülüne göre, ev bir "ikâmet makinası"dır. Demek ki o da, endüstriyel toplumlarda seri halinde imal edilen, sayılamayacak kadar çok makina arasında yer almaktadır. Çağdaş dünyanın ideal evi, herşeyden önce işlevsel olmalı, yani insanlara çalışma, ve çalışabilmek için dinlenme olanakları sunmalıdır. "İkâmet makinası" bisiklet, buzdolabı, araba değiştirilir gibi, sıklıkla değiştirilebilir. Aynı şekilde, insanın doğduğu kenti veya kıyı, iklim değişikliğinden kaynaklananlar dışında, başka hiçbir sakınca olmaksızın terketmesi mümkündür.

İnsan konutunun kutsallıktan arınmasının yavaş tarihini yazmak konumuzun içinde değildir. Bu süreç, endüstriyel toplumlar tarafından omuzlanan ve bilimsel düşüncenin etkisi, özellikle de fizik ve kimyanın göz kamaştırıcı keşifleriyle mümkün kılınan evrenin kutsallıktan arındırılma ve dünyanın dev boyutlarda dönüştürülmesinin ayrılmaz bir parçasıdır. İleride Doğa'nın bu laikleştirilmesinin, gerçekten nihai olup olmadığı, çağdaş insan için dünyadaki varoluşun kutsal boyutunu yeniden bulma konusunda hiçbir olanığın bulunup bulunmadığını kendimize sorma fırsatımız olacaktır. Görmüş olduğumuz ve ileride daha iyi göreceğimiz gibi, bazı geleneksel imgeler, Modern Çağ öncesi insan tavrının bazı çizgileri, en fazla en-

düstrileşmiş toplumlarda bile, "kazadan kurtulma" hali içinde sürmektedirler. Fakat şu an için bizi ilgilendiren, konut karşısındaki geleneksel tavrı saf haliyle göstermek ve bu tavırdan kaynaklanan *Weltanschauung*'u açığa çıkartmaktır.

Bir toprak parçasına yerleşmek, bir konut inşa etmek, bunlar daha önce de gördüğümüz üzere, topluluğun tümü için olduğu kadar, birey için de hayati bir karar gerektirmektedir. Çünkü *oturmak için seçilen "dünya"nın yaratılmasını üstlenmek* söz konusudur. Demek ki, tanrıların eseri olan evrenin yaradılışını taklid etmek gerekmektedir. Bu her zaman kolay değildir, çünkü aynı zamanda trajik, kanlı evren yaradılışları da vardır: tanrısal eylemlerin taklitçisi olan insan, bunları tekrarlamak zorundadır. Madem ki tanrılar ondan dünyayı yaratabilmek için, bir deniz canavarını veya ezelden beri varolan bir varlığı öldürmek ve parçalamak zorunda kalmışlardır, o halde insan da kendi dünyasını kent veya ev halinde inşa ederken onları taklid etmek zorundadır. Bunun sonucunda, inşaatlar nedeniyle kanlı veya simgesel kurbanlar ortaya çıkmıştır. Bu konuda ileride birkaç söz söyleyeceğiz.

Geleneksel bir toplumun yapısı ne olursa olsun -ister bir avcı-çoban toplum, ister bir çiftçi toplumu, isterse kentsel uygarlık düzeyine ulaşmış bir toplum-, konut bir *imago mundi* oluşturması ve dünyanın tanrısal bir yaratı olması nedeniyle, her zaman kutsallaştı-

rılmıştır. Fakat konutu kozmosla özdeşleştirmenin birçok biçimi bulunmaktadır, çünkü aslında birçok evren yaratılışı tipi bulunmaktadır. Bizim konumuz açısından, yerleşim yerini (toprak kadar ev de) Evren'e ayinsel olarak dönüştürmenin, bu yerleşim yerine *ima-go mundi* değeri yüklemenin iki yolunu ayırmak bizim için yeterli olacaktır: a) bir köy söz konusu olduğunda, bir merkezi noktadan itibaren dört ufkun uzatılmasıyla onu Evren'le özdeşleştirerek veya ailenin ikâmetgâhı söz konusu olduğunda, *Axis mundi*'nin simgesel olarak kurulmasıyla; b) sayesinde dünyanın bir deniz ejderhası veya ezelden beri varolan bir devin vücudundan doğduğu, tanrıların örnek alınacak eylemlerini bir inşaat ayiniyle tekrarlayarak. Burada, konutun kutsallaştırılmasının bu iki aracının arasındaki kökten *Weltanschauung* farkı üzerinde, ne de onların tarihsel-kültürel önkabulleri üzerinde duracak değiliz. Yalnızca, ilk aracın -bir mekânı, ufukların uzatılması veya *Axis mundi* kurulması yoluyla "evrenleştirmek" kültürün en eski aşamalarında görüldüğünü (Avustralyalı Achilpaların kauwa-auwa direkleri), buna karşılık ikinci aracın ilk tarımcılar tarafından ortaya çıkartılmışı benzediğini söyleyelim. Bizi araştırmamız açısından ilgilendiren, tüm geleneksel kültürlerde konutun kutsal bir veçheye sahip olduğu ve bizatihi bu nedenden ötürü Dünya'yı yansıttığıdır.

Gerçekten de, bugünkü Kuzey Amerika ve Kuzey Asya'daki Kutup dairesi ilkel halklarının konutu, *Axis*

mundi, kozmik temel direği veya daha önce gördüğümüz üzere, Yeryüzü ile Gökyüzünü birbirlerine bağlayan Dünya Ağacı ile özdeşleştirilen merkezi bir direğe sahiptirler. Başka terimlerle ifade edersek, *bizzat konutun yapısında kozmik simgecilik ortaya çıkmaktadır*. Gökyüzü, merkezî bir direk tarafından tutulan muazzam bir çadır olarak kabul edilmektedir, çadırın orta direği veya evin merkezî direği, Dünya'nın temel direkleriyle özdeş sayılmakta ve bu adla anılmaktadır. Kurban törenleri merkezî direğin ayağında, Gökssel Yüce Varlık onuruna olmak üzere yapılmaktadır; bu durum onun ayinsel işlevinin önemi hakkında bir fikir vermektedir. Aynı simgecilik, Orta Asya'nın hayvan yetiştirici-çoban halkları arasında korunmuştur, fakat bir orta direği olan koni biçimli çadırın yerine, bu halklarda yurt geçtiğinden, direğin efsanevi-ayinsel işlevi, duman çıkışı için çadırın tepesinde bırakılan üst yarığa geçmiştir. Tıpkı direkte (*Axis mundi*) olduğu gibi, tepesi yurtun üstündeki delikten dışarı çıkan, dalları kesilmiş ağaç (ve bu ağaç kozmik ağacı simgelemektedir) Gökyüzüne ulaştıran bir merdiven olarak kabul edilmektedir: şamanlar Gökyüzüne yaptıkları yolculuklarda bu ağaca tırmanmaktadırlar. Şamanlar yurtun üstündeki yarıktan uçuşa geçmektedirler⁽²²⁾. Afrika'da Hami ve Hamitoid çoban halklar arasında, hâlâ konutun ortasında kutsal Direğe raslanmaktadır⁽²³⁾.

Sonuç olarak, her konut *Axis mundi*'nin yanında bu-

lunmaktadır, çünkü dindar insan "Dünya'nın Merkezi'nde" veya başka türlü söylersek, *hakiki*'nin içinde yaşamak istemektedir.

Evren'in Yaradılışı ve İnşaat için Kurban

Benzeri bir kavrayışa, Hindistan'daki kadar gelişmiş bir kültürde de rastlanmaktadır, fakat burada, yukarıda hakkında birkaç kelime ettiğimiz, evi Kozmos ile özdeş kılmanın diğer biçimi de gün ışığına çıkmaktadır. Duvarcılar ilk taşı koymadan önce, münecim onlara, Yeryüzünü tutan Yılan'ın üstünde bulunan temel yerini işaret etmektedirler. Duvarcı ustası bir kakma yontarak, onu toprağa, tam da işaret edilen noktaya gömmektedir, bunun amacı yılanın başını iyice sabitleştirmektir. Daha sonra bu kakmanın üstüne bir temel taşı yerleştirilmektedir. *Böylece köşe taşı tam da "Dünya'nın Merkezi"nde yer almaktadır*⁽²⁴⁾. Fakat öte yandan, temel atma eylemi, evrenin yaradılışı eylemini tekrarlamaktadır: kakmayı yılanın başına bastırmak ve onu "sabitleştirmek", Rig Veda'ya göre Yılan'ı yuvasında öldürmüş olan (VI, XVIII, 9) ve yıldırımıyla onun "başını kopartmış" olan (I, LII, 10) Soma ve İnrdâ başat eylemlerini taklid anlamına gelmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi, *Yılan, Kaos'u, şekilsizi, tezahür etmemişi simgelemektedir. Onun kafasını kopartmak bir yaratma eylemine, zahiri ve şekilsiz olandan biçimsel olana geçişe tekâbüül etmektedir.* Tanrı

Marduk'un dünyayı ezeli bir deniz canavarı olan Ti-amat'ın vücudundan biçimlendirdiği hatırlanmaktadır. Bu zafer, her yıl simgesel olarak tekrarlanmaktaydı, çünkü dünya her yıl yenilenmekteydi. Fakat tanrısal zaferin örnek eylemi ayrıca her inşa nedeniyle de tekrarlanmaktaydı, çünkü her yeni inşa Dünya'nın Yaradılışı'nı yeniden üretmekteydi.

Bu ikinci tipten kozmogoni çok daha karmaşıktır ve burada onun taslağının çizilmesiyle yetinilecektir. Fakat onu hatırlamaktan vazgeçmek mümkün değildir, çünkü nihai çözümlemede, aslında dünyanın doğumunu sağlamış olan ezeli kurbanın, çoğu zaman simgesel taklidi olan, sayılamayacak kadar çok inşa kurban tören biçimleri, bu cins bir kozmogoniyle bağlantı içindedirler. Gerçekten de, belli bir kültür tipinden itibaren, evrenin yaradılışı efsanesi, Yaradılışı bir Devin öldürülmesiyle açıklamaktadır (Germen mitolojisinde Ymir, Hind mitolojisinde Purusa, Çin'de P'an-ku): bu devin organları çeşitli kozmik bölgelere hayat vermektedirler. Başka efsane gruplarına göre, baştan beri varolan bir varlığın kurban edilmesiyle yalnızca evren vücut bulmakla kalmamakta, aynı zamanda onun kendi ölümünden, yenilir bitkiler, insan ırkları veya çeşitli toplumsal sınıflar da ortaya çıkmaktadır. İnşa kurban törenleri, evrenin yaradılışının işte bu cins efsanelerine bağımlıdır. Bir "inşaat"ın sürebilmesi için (ev, tapınak, teknik yapı vb.), ruha bürünmesi, aynı anda hem bir hayat, hem de bir ruhun ona verilmiş olması

gerekir. Ruh aktarımı ancak kanlı bir kurban verilmesi yolu ile mümkündür. Dinler tarihi, etnoloji, folklor sayılamayacak kadar çok inşaat kurban töreni biçimi, bir inşaat için yapılan kanlı veya simgesel kurban törenlerini bildirmektedirler⁽²⁵⁾. Avrupa'nın güney-batısında bu ayin ve inançlar harika halk türkülerine can vermişlerdir; bu türküler bir inşaatın tamamen ermesi için duvarcı ustasının karısının kurban kesmesini anlatmaktadırlar (örneğin Yunanistan'da Arta köprüsü, Romanya'da Argeş, Yugoslavya'da İşkodra kentinin türkülleri vb.).

İnsan barınağının dinsel anlamı hakkında, bazı sonuçların kendiliklerinden ortaya çıkabilecekleri kadar çok şey söyledik. Kent veya tapınak gibi ev de, bir simgecilik veya kozmogonik bir ayin ile kısmen veya tamamen kutsallaştırılmıştır. İşte bu nedenden ötürü, biryere yerleşmek, bir köy kurmak veya sadece bir ev yapmak, ciddi bir karar gerektirmektedir, çünkü buraya insanın bizzatihi varoluşu angaje olmaktadır: sonuçta kendi "dünyasını" yaratmak ve onu ayakta tutmak ve yenilemek sorumluluğunu üstlenmek söz konusudur. İkâmetgâh gönül rahatlığıyla değiştirilmemektedir, çünkü "dünya"sını terketmek kolay değildir. Konut bir nesne, bir "oturma makinası" değildir: *konut, insanın tanrıların model yaratısı olan Evren'in Yaradılışını taklid ederek kendine kurduğu evrendir*. Herbir yeni evin yapılması ve kullanıma açılması, bir anlamda *yeni bir başlangıca, yeni bir hayata eşdeğerdir*. Ve her

KUTSAL VE DİNDİŞİ

başlangıç, Evren'in ilk kez ortaya çıktığı şu ezeli başlangıcı tekrarlamaktadır. Kutsallıktan çok güçlü bir şekilde arınmış olan Modern Toplumlarda, yeni bir eve yerleşmeyi izleyen eğlentiler ve sevinçler, hâlâ eskiden *incipit vita nova*'yı belirleyen gürültülü bayramların anısını korumaktadırlar.

Madem ki ev bir *imago mundi* oluşturmaktadır, o halde simgesel olarak "Dünya'nın Merkezi"nde yer almaktadır. Dünya'nın Merkezleri'nin çokluğu, hatta sonsuzluğu dinsel düşünce açısından herhangi bir güçlük çıkartmamaktadır. Çünkü söz konusu olan geometrik bir uzay olmayıp, tamamen başka bir yapı sunan, sonsuz sayıda kopuşa ve buna bağlı olarak, aşkın olarak sonsuz sayıda iletişime izin veren varoluşsal bir mekândır. Çeşitli konut biçimlerinde, üst açıklığın kozmolojik anlamı ve ayinsel rolünü görmüştük. Başka kültürlerde, bu kozmolojik anlamlar ve bu ayinsel işlevler bacaya (duman deliği) ve uzun süren can çekişme halinde yakılan veya kırılan "kutsal açı"nın üstünde bulunan çatı parçasına yüklenmiştir. Evren-Ev-İnsan Vücudu özdeşleştirmesi konusunda, ileride bu "dam kopuşu"nın derin anlamını gösterme fırsatımız olacaktır. Şu an için, en eski tapınakların damlarında bir açıklıklarının olduğunu hatırlatalım: bu deliğin adı "kubbe gözü" idi ve aşkın ile düzey farkını, iletişimin kopukluğunu simgelemekteydi.

Demek ki kutsal mimari yalnızca, ilkel konutların yapılarında zaten varolan kozmolojik simgeciliği almak ve

geliştirmekle yetinmiştir. İnsanların oturdukları evler de kronolojik olarak, geçici "kutsal yer" tarafından, geçici olarak kutsallaştırılmış ve evrenleştirilmiş mekân tarafından (örneğin Avustralyalı Achilpalar) öncelenmiştir. Başka bir şekilde söylersek, tapınaklara, kentlere, evlere ilişkin bütün simgeler ve ayinler son tahlilde, kutsal mekâna dair ilkesel deneyden türemektedirler.

Tapınak, bazilika, katedral

Büyük Doğu uygarlıklarında -Mezopotamya ve Mısır'dan Çin ve Hind'e kadar- tapınak yeni ve önemli bir değer kazanmıştır: bu uygarlıklarda tapınak yalnızca bir *imago mundi* olmayıp, aynı zamanda aşkın bir modelin yeryüzünde yeniden üretilmesidir de. Musevilik, tapınağa ilişkin bu eski Doğu kavrayışını, göksel bir ilk modelin kopyası olarak miras almıştır. Bu fikir muhtemelen dindar insanın dindışı mekânın karşısı ilk kutsal mekân deneyine getirdiği sonuncu yorumlardan biridir. Bu yeni dinsel kavrayış tarafından açılan yolda biraz duraklamamız gerekmektedir.

Sorunun esasını hatırlatalım: eğer tapınak bir *imago mundi* oluşturuyorsa, bunun nedeni dünyanın tanrıların eseri olarak kutsal olmasıdır. Fakat tapınağın kozmolojik yapısı yeni bir dinsel değerlendirme getirmektedir: En mükemmeline kutsal yer ve tanrıların evi olarak tapınak dünyayı sürekli olarak yeniden kutsallaştırmaktadır, çünkü onu hem temsil etmekte,

hem de içermektedir. Nihai olarak, dünya tapınağın sayesinde bütünsel olarak kutsallaştırılmaktadır. Sıfıktan uzaklaşma derecesi her ne olursa olsun, dünya tapınakların kutsallığı sayesinde, sürekli olarak yeniden saflaşmaktadır.

Başka bir fikir daha, *Evren* ile onun *kutsallaştırılmış imgesi* olan Tapınak arasında kendini giderek daha fazla dayatan bu ontolojik farktan hareketle açığa çıkmaktadır: Tapınağın kutsallığının her türden Yeryüzü yozlaşmasından korunduğunu ve bunun nedeninin Tapınağın mimari planının tanrıların eseri olduğu, ve buna bağlı olarak Gökyüzünde tanrıların yakınında olduğu fikri. Tapınakların aşkın modelleri gökssel, yozlaşması mümkün olmayan tinsel bir varoluştan yararlanmaktadırlar. İnsan tanrıların inayetiyle bu modellerin aydınlık saçan görüntüsüne ulaşabilmekte ve bunun devamında onları Yeryüzünde yeniden üretmeye çabalamaktadır. Babil kralı Gudea rüyasında tanrıça Nidaba'yı, kendine yararlı yıldızların belirtildiği bir levha gösterirken görmüş ve bir tanrı da ona Tapınağın planını ifşa etmiştir. Seunaşerib Ninova'yı "çok eski zamanlardan beri Gökyüzünün dış biçiminde yerleşik hale gelmiş taslak"a göre inşa etmiştir⁽²⁶⁾. Bunun anlamı yalnızca "göksel geometri"nin ilk inşaatları mümkün kılması olmayıp, aynı zamanda ve özellikle ilk mimari modellerin Gökyüzünde bulundukları ve tanrısal kutsallığa katıldıklarıdır.

İsrail halkına göre, birlik teknesinin altında durdu-

ğu çadırın, tüm kutsal araçların ve Tapınağın modelleri Yehova tarafından, ebediyete kadar geçerli olmak üzere yaratılmıştır ve bunları seçtiği halka yeryüzünde yeniden üretsinsinler diye ifşa eden de Yehova'dır. Yehova Musa'ya şu sözlerle hitab etmektedir: "Birlik teknesini bütün aletlerle, tam size göstereceğim modele göre inşa edeceksiniz" (Exodus, XXV, 8-9). "Bak ve bütün bu nesneleri sana gösterilmiş olan modele göre inşa et" (*Ibid.*, XXV, 40). Davud, oğlu Süleyman'a Tapınak binalarının, birlik teknesini örten çadırın planlarını ve bütün aletleri verdiğinde, onu "bütün bunların... bana onları anlayabilme yeteneğini vermiş olan Ebedi'nin elinden çıkma bir yazıda" sergilendiği konusunda temin etmiştir (I, Kronikler, XVIII, 19). Demek ki zamanın başladığı sırada Yehova tarafından yaratılmış olan göksel modeli görmüştür. Süleyman'ın ilân ettiği de budur: "Bana Çok Kutsal adına Tapınağı ve oturduğum kentte bir mihrabı, başında senin hazırladığın çok kutsal çadırın modeline göre inşa etmemi buyurdun" (Bilgelik, IX, 8).

Göksel Kudüs Tanrı tarafından Cennet ile aynı anda, yani *in aeternum* yaratılmıştır. Kudüs kenti aşkın modelin yaklaşık taklidinden başka birşey değildi: İnsan tarafından kirletilebilirdi, ama modelini yozlaştırmak mümkün değildi, çünkü zaman tarafından kaplanmamıştı. "Şimdi aranızda yer alan inşaat, benim aracılığımla ifşa edileni, Cennet'i yaratmaya karar verdiğim zamandan beri hazır olan ve Adem'e günah işle-

meden önce gösterdiğim değildir" (Baruch Mahşer'i, II, IV, 3-7).

Hristiyan bazilikası ve daha sonra da katedral, bütün bu simgecilikleri devralmışlar ve uzatmışlardır. Kilise, bir yandan göksel Kudüs'ü Hristiyan Antikitesinden taklid ederek; öte yandan da Cennet'i veya göksel dünyayı yeniden üreterek kavramıştır. Fakat kutsal yapının kozmolojik bünyesi hristiyanlık bilincinde hâlâ sürmektedir: Örneğin bu durum Bizans kilisesinde aşikârdır: "Kilisenin içinin dört kısmı dört ana yönü simgelemektedirler. Kilisenin içi Evren'dir. Mihrab Doğu'da yer alan Cennet'tir. Tapınağın İmparatorluk kapısı aynı zamanda 'Cennet Kapısı' olarak adlandırılmaktaydı. Paskalya haftası boyunca bu kapı ayin esnasında açık bırakılmaktaydı; bu adetin anlamı, Paskalya dinsel yasasında açık bir şekilde izah edilmiştir: İsa mezarından kalktı ve bize Cennet'in kapılarını açtı. Batı bunun tersine derin acıların karanlığının, ölümün, gövdelerinin yeniden hayata kavuşmasını ve nihai yargılamayı bekleyen ölümlerin ebedi ikâmetgâhlarının bölgesidir. Buranın ortası Yeryüzüdür. *Kozmos Indikopleustos* kavramlarına göre yeryüzü dikedörtgen biçimlidir ve dört duvarla sınırlandırılmıştır, bu dört duvarın üzerinde bir kubbe yer almaktadır. Bir kilisenin içinin dört bölümü dört ana yönü simgelemektedir"⁽²⁷⁾. Bizans kilisesi Evren'in imgesi olarak, dünyayı hem bedene büründürmekte, hem de kutsallaştırmaktadır.

Bazı sonuçlar

Din tarihçisinin sahip olduğu binlerce örneğin, biz ancak küçük bir miktarını zikrettik, fakat bunlar mekân konusundaki dinsel deneyin çeşitliliğini göstermek için yeterlidirler. Bu örnekleri farklı kültürler ve farklı dönemlerden seçtik, bunu böyle yapmamızın nedeni, kutsal mekân deneyine bağlı olan mitolojik dışavurumların ve ayinsel senaryoların en önemlilerini sunabilmektir. Dindar insan tarih boyunca bu temel deneyi farklı biçimlerde değerlendirmiştir. Kutsal mekân, yani Evren kavramının Avustralyalı Achilpalarda görebildiğimiz hali ile, Kwakiuttların, Altaylıların veya Mezopotamyalıların benzeri kavramlarını kıyaslamak, bunların arasındaki farkları görmek için yeterlidir. Bu konuda ısrarlı olmak yararsızdır; insanlığın dinsel hayatı Tarih içinde gerçekleşirken, bu hayatın ifadeleri, kaçınılmaz olarak çok sayıda tarihsel an ve kültürel üslup tarafından şartlandırılmışlardır. Ancak, bizim için burada önemli olan, mekâna ilişkin dinsel deneylerin çokluğu değil de, tamamen tersine, onların birim unsurlarıdır. Çünkü, dindar olmayan bir insanın içinde yaşadığı mekâna karşı tavrını, dindar insanın kutsal mekâna karşı olan tavrıyla kıyaslamak, onları ayıran yapı farkını hemen görmek için yeterlidir.

Eğer önceki tasvirlerin bir özeti gerekirse, kutsal mekân deneyinin "Dünya'nın kuruluşu"nu mümkün kıldığını söyledik: uzayda kutsalın tezahür ettiği yer-

de, *hakiki kendini ifşa etmekte*, Dünya varolmaya başlamaktadır. Fakat kutsalın püskürmesi yalnızca dindışı mekânın şekilsiz akışkanlığının ortasına sabit bir nokta, "Kaos"un içine bir "Merkez" koymakla kalmamakta, aynı zamanda bir düzey kopuşunu icra etmekte, kozmik düzeyler arasında (Gökyüzü ile Yeryüzü) iletişimi açmakta ve ontolojik düzlemde bir tarzdan diğerine geçişi mümkün kılmaktadır. İşte, "aşkın" ile iletişim kurulabilen "Merkez"i yaratan, dindışı dünyanın türdeş olmama durumundaki böylesine bir kopuştur; Aşkın da kendi hesabına, Merkez'in *orientatio*'yu mümkün kılmasıyla, "Dünya"yı kurmaktadır. Kutsalın mekânda tezahürünün sonradan kozmolojik bir değeri olmaktadır: her mekânsal kutsal tezahür veya bir mekânın kutsallaştırılması, bir "evren yaradılışı"na eşdeğerdir. Sonuçlardan ilki şu olacaktır: *Dünya, kendini kutsal dünya olarak ifşa ettiği ölçüde, bir dünya olarak, bir Evren olarak kavranılmasına izin vermektedir.*

Her dünya tanrıların eseridir, çünkü ya tanrılar tarafından doğrudan yaratılmıştır, ya da insanlar tarafından Yaradılış eyleminin örnek olayı ayinsel olarak yeniden gerçekleştirilerek kutsallaştırılmış, yani "evrenleş"tirilmiştir. Başka terimlerle, dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir, çünkü sadece böyle bir dünya varlığa katılmakta, *hakikaten varolmaktadır*. Bu dinsel gerekirlilik, yatışmaz bir ontolojik susuzluğu ifade etmektedir. Dindar insan *varlık*'a susamıştır. Meskün dünyasını çevreleyen "Kaos"un karşısındaki dehşe-

ti, hiçlik karşısındaki dehşetine tekâbül etmektedir. "Dünyası"nın ötesinde uzanan bilinmeyen mekân, evrenleşmemiş mekândır, çünkü kutsallaşmamıştır, daha hiçbir yönün belirlenmediği, hiçbir yapının ortaya çıkmadığı bu dindışı mekân, dindar insan açısından mutlak varlık-dışını temsil etmektedir. Eğer kötü bir macera ile burada kaybolacak olursa, kendini "ontik" özünden boşalmış olarak, sanki Kaos içinde eriyor-muş gibi hissedecek ve yokolarak son bulacaktır.

Bu ontolojik susuzluk her şekilde tezahür etmektedir. Kutsal mekânın özel durumunda en çarpıcı olanı, dindar insanın hakikinin kalbinde; Dünya'nın Merkezi'nde yer tutmak istemesidir. Evren'in varolmaya ve dört yöne doğru yayılmaya başladığı yerde oturmak; aynı zamanda tanrılarla iletişim kurma olanağının olduğu yerde oturmak; tek kelimeyle, *tanrılara en yakın olunan* yerde oturmak. Dünya'nın Merkezi simgecililiğinin yalnızca ülkeleri, kentleri, tapınakları ve sarayları değil, aynı zamanda göçebe avcı, çoban yurdu, yerleşik tarımcı kulübesi gibi en mütevazisinden insani konutları da "haberdar ettiği"ni gördük. Kısacası, her dindar insan aynı anda hem Dünya'nın Merkezi'nde, hem de mutlak hakikatin bizatihi kaynağında, ona tanrılarla iletişim olanağı sunan "açığın" hemen yakınında yer tutmaktadır.

Fakat madem ki bir yere yerleşmek, bir mekânı iskân etmek dünyanın yaradılışını tekrarlamak ve böylece tanrıların eserini taklid etmektir, o halde dindar in-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

san açısından mekânda yer tutma konusundaki her varoluşsal karar, "dinsel" bir karar oluşturmaktadır. Oturmayı seçtiği Dünya'yı "yaratma" sorumluluğunu üstlenerek, yalnızca Kaos'u "evrenleştirmek"le kalmakta, aynı zamanda küçük Evren'ini tanrılarının dünyasına benzer kılarak, onu kutsallaştırmaktadır. Dindar insanın derin özlemi, "tanrısal bir dünya"da oturabilmek, daha sonra tapınaklar ve kutsal yerlerde ortaya çıktığı üzere, "tanrılarının evi"ne benzer bir eve sahip olabilmektir. Bu dinsel nostalji, sonuç olarak, *başlangıçta Yaratıcı'nın elinden çıktığında olduğu gibi saf ve kutsal bir Evren'de yaşama arzusunu* ifade etmektedir.

Dindar insanın, Yaradılış'ın efsanevi anında *in principio* Kozmos'u devrevi olarak yeniden bulabilmesine olanak tanıyacak şey, kutsal zaman deneyidir.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

- (1) René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, 287.
- (2) Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Gallimard, 1949, s.27.
- (3) B. Spencer ve F.J. Gillen, *The Arunta*, Londra, 1926, I, s.388

MIRCEA ELIADE

- (4) Werner Müller, *Welthild und Kult der Kwakiult-Indianer*, Wiesbaden, 1955, s. 17-20.
- (5) P. Arndt, "Die Megalithenkultur des Nad'a" *Anthropos*, 27, 1932, s. 61-62.
- (6) Bkz. *Le mythe de l'éternel retour* bibliyografyası, s. 31 vd.
- (7) A.E. Wensinck ve E. Burrows, s. 30.
- (8) *Ibid.*, s. 35.
- (9) Marcel Granet, s. 322.
- (10) L.I. Ringbom, s. 255.
- (11) *Sud-dar*, LXXXIV, 4-5, zikr., *ibid.*, s. 327.
- (12) Bkz. Ringbom'un derlediği ve tartıştığı belgeler, s. 294 vd. ve *passim*.
- (13) *Le mythe..* s. 35 vd.'daki atıflara bkz.
- (14) *Ibid.*, s. 36'daki atıflar.
- (15) W.H. Roscher, s. 16.
- (16) C.T. Berling, s. 8.
- (17) Bkz., *ibid.*, s. 4-5'deki atıflar.
- (18) Werner Müller tarafından gruplandırılan ve yorumlanan malzemeye bkz., s. 60 vd.
- (19) F. Altheim, zikr. Werner Müller, *Krisis und Kreuz*, Berlin, 1938, s. 60 vd.
- (20) *Ibid.*, s. 65 vd. Ayrıca bkz., W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961.
- (21) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, s. 318.
- (22) M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 238 vd.
- (23) Wilhelm Schimidt, s. 967.
- (24) S. Stevenson, *The Rites of the twice-born*, Oxford, 1920, s. 354.
- (25) Paul Sartori, s. 1-54, Mircea Eliade, "Manole et le Monastère d'Argesh", R.D.E.R., Paris, 1955-56, s. 7-28.
- (26) Bkz., *Le mythe*, s. 23.
- (27) Hans Sedlmayr, s. 119; W. Walska, *La topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustés*, Paris, 1962, s. 131 ve *passim*.

İKİNCİ BÖLÜM

Kutsal Zaman ve Efsaneler

Dindışı süre ve kutsal Zaman

Dindar insan için Zaman da, mekân gibi ne türdeş, ne de süreklidir. Kutsal zamanın fasılları, bayram zamanı vardır (çoğunlukla devrevi bayramlar); öte yandan dindışı zaman, dinsel anlamdan yoksun eylemlerin yer aldıkları adi zamansal süre vardır. Bu iki zaman cinsi arasında, tabii ki bir süreklilik çözümü vardır; fakat dindar insan ayinler aracılığıyla, adi zamansal süreden kutsal zamana tehlikesizce "geçebilir".

Bu iki zaman niteliği arasında, bizi ilk önce esaslı bir fark çarpmaktadır: *Kutsal Zaman bizzat doğası gereği, tersine dönebilir*, bulunduğu yönde, *şimdi haline getirilmiş bir ilksel efsanevi Zaman'dır*. Her dinsel bayram, her manevi tören zamanı, efsanevi bir geçmiş içinde "başlangıçta" meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesinden ibarettir. Bir

bayrama dinsel olarak katılmak, bizzat bayram tarafından yeniden güncelleştirilen efsanevi Zaman'la yeniden bütünleşmek üzere "olağan" zamansal süreden çıkmayı gerektirmektedir. Bunun devamında, kutsal zaman belirsiz bir şekilde telâfi edilebilir, belirsiz bir şekilde tekrarlanabilir niteliktedir. Bir bakış açısından bu zamanın "akmadığı", "tersine döndürülemez" bir süre oluşturmadağı söylenebilir. Bu en mükemmelen "Parmenidesgil" ontolojik bir zamandır: her zaman kendine eşit olarak ne değişmekte, ne de tükenmektedir. Her devrevi bayramda aynı kutsal zaman yeniden ortaya çıkmaktadır, bu zaman geçen yılın veya bir yüzyıl öncesinin bayramında tezahür edenin aynısıdır: bu, tanrılar tarafından *gesta*'ları esnasında yaratılan ve kutsallaştırılan ve tam da bayram aracılığıyla yeniden güncelleştirilen Zaman'dır. Başka terimlerle, bayramda, *ab origine, in illo tempore* icra edildiği haliyle *kutsal Zaman'ın ilk belirişi* yeniden görülmektedir. Çünkü içinde bayramın sürmekte olduğu bu kutsal Zaman, bu bayram tarafından kutlanan tanrısal *gesta*'dan önce varolmamıştır. Tanrılar bugün Dünya'yı oluşturan farklı gerçekleri yaratarak, *aynı zamanda kutsal Zaman'ı da ihdas ediyorlardı*, çünkü bir yaradılışın şimdiki zamanı, zorunlu olarak tanrısal varlık ve faaliyet tarafından kutsallaştırılmıştı.

Böylece dindar insan iki cins zaman içinde yaşamaktaydı; bunların en önemlisi olan kutsal Zaman çevirisel, tersine dönebilir ve telâfi edilebilir bir zama-

nın paradoksal görüntüsü içinde kendini sunmaktaydı; bu zaman, ayinler aracılığıyla devrevi olarak yeneden bütünleşilen bir cins, efsanevi, ebedi şimdiki zamandı. Zaman karşısındaki bu tavır, dindar insanı dindışı insandan ayırd etmeye yetmektedir: bunlardan birincisi, yalnızca, çağdaş terimlerle "tarihsel şimdiki zaman" olarak ifade edilen şeyin içinde yaşamayı reddetmektedir, bazı bakımlardan "Ebediyet" ile bütünleştirilebilir nitelikte olan kutsal bir Zaman'ı yakalamaya çaba sarfetmektedir.

Çağdaş toplumların dindar olmayan insanı açısından, zamanın ne olduğunu az sözle belirleyebilmek daha güç olacaktır. Amacımız çağdaş zaman felsefelerinden, ne de çağdaş bilimin kendi araştırmalarında kullandığı kavramlardan söz etmek değildir. Amacımız, sistemleri veya felsefeleri kıyaslamak olmayıp, varoluşsal tavırları kıyaslamaktır. Oysa dindışı bir insanda nisbi olarak farkedilebilecek şey, onun da zamanda belli bir süreksizlik ve türdeş olmama halini tanıdığıdır. Onun için de, oldukça tekdüze olan çalışma zamanının dışında, eğlence ve seyir zamanı olan "bayram zamanı" vardır. O da çeşitli zamansal ritmlere göre yaşamakta ve değişken yoğunlukta zamanlara tanık olmaktadır: En sevdiği müziği dinlerken veya aşık olduğu durumda sevgilisini bekler veya ona kavuşurken, tabii ki çalıştığından veya can sıkıntısından patladığından farklı bir zamansal ritm hissetmektedir.

Fakat dindar insana nazaran esaslı bir fark vardır:

bu sonuncusu "kutsal" fasılları bilmektedir, bunlar, onları önceleyen ve izleyen zamansal süreye katılmaktadırlar, bunlar tamamen başka bir yapıya ve tamamen başka bir "köken"e sahiptirler; çünkü tanrılar tarafından kutsallaştırılmış ve bayram aracılığıyla şimdi ki zaman haline gelmeye yatkın ilksel bir zaman söz konusudur. Dindar olmayan bir insan için, dini törenlere ilişkin zamanın insan-aşırı özelliği ulaşılamaz niteliktedir. Dindar olmayan insan açısından Zaman ne kopukluk, ne de "esrar" sunabilir; zaman insanın en derin varoluşsal boyutunu meydana getirmektedir, zaman insanın kendi varoluşuna bağlıdır, bunun sonucunda da bir başı ve varoluşun yokolması olan, ölüm olan bir de sonu vardır. İnsanın hissettiği zamansal ritmlerin çokluğu ve bunların farklı yoğunlukları ne olurlarsa olsunlar, dindar olmayan insan, içine hiçbir tanrısal varlığın sızamayacağı insani bir deneyin her zaman söz konusu olduğunu bilmektedir.

Bunun tersine, dindar insan açısından, dindışı zamansal süre, tarihsel olmayan (tarihsel şimdiki zamana ait olmayan anlamında) kutsal bir zamanın, ayinler aracılığıyla işe karışması sonucu, devrevi olarak "durdurulmaya" yatkındır. Aynı şekilde, bir kilisenin çağdaş bir kentin dindışı mekânı içinde bir düzey kopuşu meydana getirmesinde olduğu gibi, bu kilisenin duvarları içinde cereyan eden dinsel hizmetler de dindışı zamansal sürede bir kopukluğu vurgulamaktadırlar: artık söz konusu olan şimdiki tarihsel zaman, örneğin

KUTSAL VE DİNDİŞİ

komşu evler veya sokaklarda yaşanan zaman değil de, İsa'nın tarihsel varoluşunun cereyan ettiği Zaman, onun yeni dini ifşa etmesiyle, elemleriyle, ölümüyle ve yeniden bedene bürünmesiyle kutsallaştırılan zamandır. Ancak bu arada belirtelim ki, bu örnek, dindışı Zaman ile kutsal Zaman arasında varolan tüm farkı aydınlatamamaktadır; hristiyanlık diğer dinlere nazaran, İsa'nın kişisinin tarihselliğini kabul ederek, ayinsel zaman deney ve kavramını fiili olarak yenilemiştir. Bir mümine göre, dinsel törenler bütünü *Tanrı'nın Oğlu'nun bedene bürünmesiyle kutsallaşmış tarihsel bir Zaman* içinde gelişmektedir. Hristiyanlık öncesi dinlerde devrevi olarak yeniden güncelleştirilen (özellikle ilkel dinlerde) kutsal Zaman, *efsanevi bir zaman*, tarihsel geçmişle özdeşleştirilmesi mümkün olmayan ilksel bir Zaman; *efsane tarafından anlatılan hakikatin ortaya çıkmasından önce hiçbir zamanın varolamayacağından* ötürü başka bir zaman tarafından öncelenmeyecek, aniden fişkırması anlamında kökensel bir zamandır.

Bizi herşeyden önce, işte bu efsanevi Zaman'a dair ilkel kavram ilgilendirmektedir. Daha sonra Musevilik ile Hristiyanlık arasındaki farklar görülecektir.

Templum-tempus

Dindar insanın zaman karşısındaki tavrını hemen ve kolayca açık hale getirme avantajına sahip birkaç

olguyla işe başlayalım. Belli bir öneme sahip bir ön uyarı: Kuzey Amerika yerlilerine ait birçok dilde "Dünya" (= Evren) terimi aynı zamanda "Yıl" anlamında da kullanılmaktadır. Yokutlar bir yılın geçtiğini ifade etmek için "Dünya geçti" demektedirler. Yukilerde "Yıl", "Yeryüzü" veya "Dünya" kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bunlar da bir yıl bittiğinde, tıpkı Yokutlar gibi "Yeryüzü geçti" demektedirler. Kelime haznesi, Dünya ile kozmik zaman arasındaki dinsel dayanışmayı açığa çıkartmaktadır. Evren; doğan, gelişen ve yılın son günüyle birlikte öldükten sonra, yeni yılla birlikte yeniden doğan canlı bir birim olarak kavranmaktadır. Bu *yeniden-doğumun* bir *doğum* olduğunu, Evren'in her yıl yeniden doğduğunu, çünkü her yeni yılda Zaman'ın *ab initio* başladığını göreceğiz.

Kozmik-zamansal dayanışma dinsel cinstendir: Evren kozmik zaman (Yıl) özdeş kılınabilir, çünkü bunların her ikisi de kutsal gerçekler, tanrısal yaratılardır. Bazı Kuzey Amerika halklarında, bu kozmik-zamansal dayanışma bizzat kutsal binaların yapılarıyla açığa çıkmaktadır. Madem ki tapınak Dünya'nın imgesini temsil etmektedir, o halde aynı zamanda zamansal bir simgeciligi de içermektedir. Örneğin Algonkinler ve Siyularda görülen budur. Daha önce Evren'i temsil ettiğini gördüğümüz kulübeleri, aynı zamanda Yıl'ı da simgelemektedirler. Çünkü Yıl, kutsal kulübenin dört penceresi ve dört kapısı tarafından işaret edilen dört ana yön boyunca bir akış olarak kavranmaktadır. Da-

kotalar "Yıl, dünyanın etrafındaki bir çemberdir" demektedirler, yani bir *imago mundi* olan kutsal kulübe-lerinin etrafında⁽¹⁾.

Hind'de daha da açık bir örnekle karşılaşılmalıdır. Daha önce de gördüğümüz üzere, bir mihrab kurulması, evrenin yaratılışının tekrarına tekâbül etmektedir. Öte yandan metinler "ateş mihrabının Yıl olduğu"nu eklemede ve bu yöndeki zamansal simgeciliğini açıklamaktadırlar: çiti meydana getiren 360 tuğla yılın 360 gecesine ve 360 *yajusmati* tuğlası da 360 gündüze tekâbül etmektedir (*Çatapatha Brahmana*, X, 5, IV, 10; vb.). Başka terimlerle söylenecek olursa, her bir ateş mihrabı yapılışında, yalnızca Dünya'nın yeniden yapılmasıyla kalınmamakta, aynı zamanda "Yıl inşa edilmektedir", *onu yeniden yaratarak, zamana yeniden can verilmektedir*. Öte yandan, Yıl kozmik tanrı Pajapati ile özdeşleştirilmiştir, buna bağlı olarak her yeni mihrab ile Prajapati yeniden canlandırılmakta, yani Dünya'nın kutsallığı yeniden güçlendirilmektedir. Söz konusu olan dindışı Zaman, basit zamansal süre olmayıp, kozmik zamanın kutsallaştırılmasıdır. Ateş mihrabının yükseltilmesiyle amaçlanan, Dünya'nın kutsallaştırılması, böylece Kutsal bir Zaman içinde yer almasıdır.

Benzeri bir zamansal simgeciliği, Kudüs Tapınağı'nın kozmolojik sembolizmi ile bütünleştirilmiş bir şekilde buluyoruz. Flavius Josephe'e göre (*Ant. Jud.*, III, VII, 7) masada bulunan oniki ekmek Yılı ve yet-

miş kollu şamdan da yedilikleri (yani yedi gezegenin onluklar halinde burçlar kuşağına bölünmesi) temsil etmekteydi. Tapınak bir *imago mundi* idi: Kudüs'de "Dünya'nın Merkezi"nde bulunduğu için, yalnızca Evren'in tümünü değil, aynı zamanda kozmik "hayatı" yani zamanı da kutsallaştırmaktaydı.

Templum ile *tempus* arasındaki etimolojik akrabalığı, bu iki terimi kesişme kavramıyla ("*Schneidung, Kreuzung*")⁽²⁾ yorumlayarak ilk açıklama şerefi Hermann Usener'e aittir. Daha sonra yapılan araştırmalar bu keşfi daha da belirgin hale getirmişlerdir: "*Templum* ufkun hareketinin zaman ve mekândaki uzaysal veçhesini, *tempus* da zamansal veçhesini ifade etmektedir"⁽³⁾.

Bütün bu olguların derin anlamı şu aşağıdaki olmalıdır: eski kültürlerin dindar insanına göre, *Dünya yıllık olarak* yenilenmektedir; başka terimlerle ifade edilecek olursa, Yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu *köken*sel "*kutsallığa*" her yıl *yeniden kavuşmaktadır*. Bu simgecilik, tapınakların mimari bünyelerinde açıkça işaret edilmiştir. Madem ki tapınak aynı anda hem en mükemmelinden kutsal yer, hem de Dünya'nın imgesidir, o halde Evren'in tümünü kutsallaştırmakta ve aynı anda kozmik hayatı da kutsal hale getirmektedir. Öte yandan, bu kozmik hayat dairesel bir güzergâh biçiminde düşünülmüştü ve Yıl ile özdeşleşmekteydi. Yıl kapalı bir daire idi; bir başlangıcı, bir de sonu vardı, ama aynı zamanda Yeni Yıl biçiminde "yeniden

KUTSAL VE DİNDİŞİ

doğma" özelliğine de sahipti. Her Yeni Yıl'la birlikte "yeni", "saf" ve "kutsal" -çünkü henüz aşınmamıştır- bir zaman varoluyordu.

Fakat zamanın yeniden doğmasının, yeniden başlamasının nedeni, her Yeni Yıl'la birlikte Dünya'nın yeniden yaratılmasıydı. Önceki bölümde, evrenin yaratılışı efsanesinin her türden yaratılış ve inşaat modeli olarak büyük önemini farketmiştik. İlâve edelim ki, evrenin yaratılışı aynı anda zamanın yaratılışını da içermektedir. Bundan da ötesi, evrenin yaratılışının her "yaratış"ın ilk modeli olduğu gibi; evrenin yaratılışının püskürttüğü kozmik zaman da bütün diğer zamanların, yani çeşitli varlık kategorilerinin kendine özgü zamanlarının örnek alınacak modelidir. Daha açık hale getirmek istersek, eski kültürlerin dindar insanı açısından her yaratış, her varoluş zaman içinde başlamaktadır: *birşeyin varolmasından önce, ona ait zaman da varolamaz*. Evren'in varlık kazanmasından önce, şimdi onun ilerlemesine, ürün vermesine ve yok olmasına neden olan zaman da yoktu. İşte bu nedenden ötürü her yaratılış *in principio*, *Zaman'ın başlangıcında* yer almış olarak düşünülmektedir. Zaman yeni bir varlık kategorisinin ortaya çıkmasıyla birlikte püskürmektedir. İşte bu nedenle efsane bu kadar büyük bir role sahip olmaktadır; daha sonra göstereceğimiz üzere, bir gerçekliğin nasıl varoluş kazandığını ifşa eden efsane olmaktadır.

Evren'in yaradılışının yıllık olarak tekrarlanması

Evren'in nasıl varolduğunu anlatan kozmogonik efsanedir. Babil'de, yılın son günleriyle yeni yılın ilk günleri esnasında kutlanan *akita* töreni sırasında, huşu içinde "Yaradılış Şiiri" *Enuma Eliş* söylenmekteydi. Bu ayinsel söyleniş ile, *ab origine* Marduk'la deniz canavarı Tiamat arasında meydana gelen ve tanrının nihai zaferiyle kaosa son veren mücadele yeniden güncelleştirilmekteydi. Marduk, Evren'i Tiamat'ın parçalanmış vücudundan ve insanı da, Tiamat'ın baş müttefiki Şeytan Kingu'nun kanından yaratmıştı. Bu yaradılışı anma töreninin, fiili olarak evrenin yaradılışı eyleminin bir yeniden güncelleştirilmesi olması konusunda, tören esnasında söylenen formüllerde olduğu kadar, ayinlerde de kanıtlara sahibiz.

Gerçekten de, Tiamat ile Marduk arasındaki mücadele iki figüran grubu arasındaki kavga ile taklid edilmektedir; bu tören türüne, hep Yeni Yıl'a ilişkin dramatik senaryonun içinde olmak üzere Hititlerde, Mısırlılarda ve Ras Şamra'da rastlamaktayız. İki figüran grubu arasındaki kavga sahnesi *Kaos'tan Kozmos'a geçişi tekrarlamakta*, evrenin yaradılışını yeniden güncelleştirmektedir. Efsanevi olay yeniden *şimdiki zaman* olmaktadır. Tören rahibi "Tiamat'ı yenmeye ve günlerini kısaltmaya devam etmelidir" demektedir. Savaş, zafer ve Yaradılış, işte *bizatihi bu anda hic et nunc* meydana gelmiştir.

Madem ki Yeni Yıl evrenin yaradılışının bir yeniden güncelleştirilmesidir, o halde *zamanın başlangıcından itibaren ele alınmasını*, yani ilksel zamanın, "saf" zamanın, Yaradılış esnasında varolanın ihya edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenden ötürü, Yeni Yıl vesilesiyle "saflaştırmalara" ve günahların, şeytanların veya sadece bir günah keçisinin uzaklaştırılmasına girişilmektedir. Çünkü söz konusu olan yalnızca belli bir zamansal fasılanın kesilmesi ve bir yenisinin başlaması (örneğin çağdaş bir insanın düşüneceği gibi) olmayıp, aynı zamanda geçmiş yılın ve akmış olan zamanın ilga edilmesidir de. Zaten ayinsel saflaştırmaların anlamı da budur: sadece basit bir "saflaştırma" değil, aynı zamanda bireyin ve cemaatin günah ve hatalarının *yanması*, iptal edilmesi.

Nevruz -İran Yeni Yılı- Dünya'nın ve insanın Yaradılış gününü kutlar. Tarihçi el-Biruni'nin ifade ettiği üzere "Yaradılışın yenilenmesi" Nevruz gününde olmaktadır. Şah şöyle ilân etmektedir: "İşte yeni bir yılın yeni bir ayının yeni bir günü; zamanın eskittiğini yenilemek gerekiyor". Zaman insani varlığı, toplumu, Evren'i eskitmiştir ve bu tahripkâr zaman dindışı zamandır, asıl anlamıyla süredir: dünyanın "saf", "güçlü" ve kutsal bir zaman içinde yıkanarak varolmaya başladığı efsanevi an ile yeniden bütünleşmek için bu dindışı zamanı ilga etmek gerekmekteydi. Geçmiş olan dindışı zamanın ilgası, bir cins "dünya'nın sonu" anlamına gelen ayinler aracılığıyla yapılmaktaydı. Ateşlerin sön-

dürülmesi, ölümlerin ruhlarının geri dönmesi, Saturnaller tipinde toplumsal karışıklık, erotik izin, cümbüşler vb. Kozmos'un Kaos'a doğru gerilemesini simgelemekteydiler. Yılın son günü Evren ilksel sulara erimekteydi. Karanlıkların, şekilsizin ve tezahür etmemişin simgesi olan deniz canavarı Tiamat hortluyor ve tekrar tehtidkâr hale geliyordu. Tüm bir yıl boyunca varolmuş olan dünya *hakiki olarak* kaybolmaktaydı. Çünkü Tiamat yeniden oradaydı, Kozmos iptal edilmişti ve Marduk, Tiamat'ı yeniden yendikten sonra evreni bir kez daha yaratmak zorunda kalmıştı⁽⁴⁾.

Dünyanın devrevi olarak kaotik bir değişkenliğe gerilemesinin anlamı şu idi: yılın tüm "günahları", Zamanın kirlettiği ve aşındırdığı herşey, terimin fizik anlamında yok edilmekteydi. Dünyanın yok edilmesine ve yeniden yaratılmasına simgesel olarak katılarak, insan da yeniden yaratılmış olmaktaydı; yeniden doğmaktaydı, çünkü yeni bir varoluşa başlamaktaydı. İnsan her yeni yılla birlikte kendini daha özgür ve daha saf olarak hissetmekteydi, çünkü hataların ve günahların yükünden kurtulmuştu. Yaradılışın masalsı zamanıyla, yani kutsal ve "güçlü" zaman ile yeniden bütünleşmişti; bu zaman kutsaldı, çünkü tanrıların varlığıyla ışıldamaktaydı; güçlüydü, çünkü şimdiye kadar asla gerçekleşmemiş en devasa yaradılışa özgü ve hassaten ona ait zamandı, yani Evren'in zamanıydı. İnsan simgesel olarak evrenin yaradılışının çağdaşı olmakta, dünyanın yaradılışına tanık olmaktaydı. Antik Yakın

Doğu'da insan hatta bu yaradılışa faal olarak katılmaktaydı (Tanrı ve Deniz canavarını temsil eden iki çatışmacı gruba bakınız).

Bu prestijli zamanın anısının dindar insanın zihnini neden sürekli işgâl ettiğini, neden bu insanın sürekli olarak ona ulaşmak istediğini anlamak kolaydır: *in illo tempore* tanrılar güçlerinin zirvesini göstermişlerdir. *Evrenin yaradılışı en yüce tanrısal tezahürdür*, örnek alınacak güç, bolluk ve yaratıcılık eylemidir. Dindar insan hakiki'ye susamıştır. Bütün olanaklarıyla, dünya *in statu nascendi* iken ilksel hakikatin kaynağına yerleşmeye çabalamaktadır.

İlksel zamana geri dönerek yeniden diriliş

Bütün bunlar geliştirilmeyi haketmektedirler, ama şu an için sadece iki unsura dikkat etmek zorundayız: 1) Evrenin yaradılışının yıllık olarak tekrarlanmasıyla Zaman yeniden diriltilmekteydi, o da kutsal zaman olarak yeniden başlamaktaydı, çünkü dünyanın ilk kez varolduğu *illud tempus* ile örtüşmekteydi; 2) "Dünya'nın sonu"na ve "yeniden yaradılışı"na ayinsel olarak katılarak, insan *illud tempus*'un çağdaşı olmaktaydı; demek ki yeniden doğmakta, tıpkı doğumu anındaki-ler gibi *el değmemiş* hayati güçler rezervi ile varoluşuna yeniden başlamaktaydı.

Bu olgular önemlidir: dindar insanın zaman karşısındaki tavrını bize açıklamaktadırlar. Madem ki kut-

sal ve güçlü zaman *kökenin zamanıdır*, bir hakikatin yaratıldığı, ilk kez tam olarak tezahür ettiği olağanüstü andır, o halde insan bu kökensel zamana devrevi olarak ulaşmaya çabalayacaktır. Bir hakikatin ortaya çıkışının *illud tempus*'unun bu yeniden güncelleştirilmesi bütün kutsal takvimlerin temelinde yer almaktadır: bayram, efsanevi (yani dinsel) bir olayın "kutlanması" değil de, onun *yeniden güncelleştirilmesidir*.

En mükemmel *köken zamanı*, evrenin yaratılış zamanı, en geniş hakikat olan dünyanın belirdiği andır. İşte bu nedenden ötürü, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, evrenin yaratılışı, her "yaratılış" için, her "yapma" biçimi için örnek alınacak model olmaktadır. Aynı nedenden ötürü, *kozmogonik zaman* da her *kutsal zaman*'ın modeli olmaktadır; çünkü madem ki kutsal zaman tanrıların tezahür ettikleri ve yarattıkları zamandır, o halde en tam tanrısal tezahür ve en devasa yaratış, "Dünya'nın Yaratılışı"dır.

Dindar insan demek ki, kozmogoniye yalnızca, bir şeyler "yarattığı" her seferinde (kendi "dünya"sı -meskûn alan- veya bir kent, bir ev vb.) yeniden güncelleştirmekle kalmamakta, bu işi, yeni bir hükümdara mutlu bir saltanat dönemi sağlamak istediğinde veya tehlikeye maruz kalan hasadını kurtarması gerektiğinde veya bir savaşı, bir deniz seferini başarıyla tamamlamak vb. istediğinde de yapmaktadır. Fakat evrenin yaratılışı efsanesinin ayinsel olarak söylenişi, özellikle tedavilerde önemlidir; böyle yapılarak insan varlığının

diriltilmesi amaçlanmaktadır. Fiji'de yeni bir hükûmdarın tahta çıkma törenine "Dünya'nın Yaradılışı" adı verilmektedir ve aynı tören tehlikedeki ürünleri kurtarmak için tekrarlanmaktadır. Evren'in yaradılışı efsanesinin ayinsel kullanımı, herhalde en geniş ölçekte Polinezya'da olmaktadır. Io'nun *illo tempore* Dünya'yı yaratmak için sarfettiği sözler, ayinsel formüller haline gelmişlerdir. İnsanlar bunları birçok durumda tekrarlamaktadırlar: kısır bir kadını doğurgan hale getirmek için, tedavi için (bedensel hastalıklar kadar, ruhsal hastalıklar için de), savaşa hazırlanmak için, ama aynı zamanda ölüm anında veya şiirsel ilhamı teşvik etmek için de⁽⁵⁾.

Böylece kozmolojik efsane Polinezyalılar için, hangi düzlemde olursa olsun -biyolojik, psikolojik, ruhsal-, bütün "yaradılışlar" için en eski model görevini görmektedir. Fakat madem ki kozmogonik efsanenin ayinsel söylenişi bu ilksel olayın yeniden güncelleştirilmesini gerektirmektedir, o halde bunun sonucu olarak, bu efsanenin adına söylendiği kimse sihirselsel olarak "Dünya'nın başlangıcı"na atılmakta ve evrenin yaradılışının çağdaşı olmaktadır. Onun için, tedaviye yönelik amacı varoluşa yeniden başlamak, yeniden doğmak (simgesel olarak) olan, köken zamana bir geri dönüş söz konusudur. Bu tedavi ayinlerinin içinde gizli olan kavram şu aşağıdaki olmalıdır: Hayat onarılmaz, ancak evrenin yaradılışının simgesel tekrarıyla yeniden yaratılabilir, çünkü evrenin yaradılışı her ya-

radılışın örnek alınacak modelidir.

Örneğin, güney-batı Çin'de yaşayan Tibet-Birman kökenli bir halk olan Nu-kilerininki gibi, eski tedavi yöntemleri daha yakından incelendiğinde, köken zamana geri dönüşün diriltici işlevi daha iyi anlaşılmaktadır. Tedavi ayini, esas olarak Dünya'nın Yaradılışı efsanesinin huşu içinde söylenmesi ve bunun devamında da, hastalıkların kökenine dair efsanelerin (Yılanların öfkesinden meydana gelmektedirler) ve insanlara gerekli ilaçları getiren ilk şaman-iyileştiricinin ortaya çıkış efsanesinin söylenmesinden ibarettir. Hemen tüm ayinler dünyanın henüz varolmadığı efsanevi zamanı anmaktadırlar: "Başlangıçta, göklerin, güneşin, ayın, yıldızların, gezegenlerin ve yeryüzünün henüz belirmediği, hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı vs... sırada". Arkasından evrenin yaradılışı ve yılanların ortaya çıkması gelmektedir: "Gökyüzünün belirlediği zamanda güneş, ay, yıldızlar, ve gezegenler, ve yeryüzü yayıldılar; dağlar, vadiler, ağaçlar ve kayalıklar belirdiklerinde, o anda Nagalar ve Ejderhalar vb. belirdiler". Daha sonra ilk iyileştiricinin doğumu ve ilk ilaçların belirmesi anlatılmaktadır. Ve şu ilâve edilmektedir: "İlacın kökenini anlatmak gerekir, yoksa ondan söz edilemez"⁽⁶⁾.

Bu tıbbi amaçlı büyü şarkılarıyla ilişkili olarak altı çizilmesi gereken nokta, *ilaçların kökeni efsanesi*'nin her zaman *evrenin yaradılışı* efsanesinin içinde yer aldığıdır. İlkel ve geleneksel tedavi uygulamalarında bir ilaç ancak, hastanın önünde kökenlerinin ayinsel ola-

rak hatırlatılmasıyla etkin hale gelebilmektedir. Yakın Doğu ve Avrupa'ya ait çok sayıda büyü söz, hastalığın veya onu meydana getiren şeytanın tarihçesini içermekte ve tanrısal bir gücün veya bir azizin kötülüğe egemen olmayı başardığı anı anmaktadır⁽⁷⁾. Büyü sözün tedavi etkinliği, bu sözün ayinsel olarak söylenmesi halinde "köken"in efsanevi zamanının -Dünya'nın kökeni olduğu kadar, hastalığın ve tedavisinin de kökeni- yeniden güncelleştirilmesine bağlıdır.

"Bayram"a ilişkin zaman ve bayramların yapısı

Bir hakikatin *kökeninin zamanı*, yani onun ilk belirlenişle ihdas edilen zaman örnek bir değer ve işleve sahiptir; bu nedenden ötürü insan onu, uygun ayinler aracılığıyla, devrevi olarak yeniden güncelleştirmeye çabalamaktadır. Fakat bir hakikatin "ilk tezahürü" onun tanrısal veya yarı-tanrısal varlıklar tarafından *yaratılışı*'na tekâbül etmektedir; buna bağlı olarak, *kökeninin zamanı*'nı yeniden bulmak, tanrıların yaratıcı eylemlerinin ayinsel tekrarını gerektirmektedir. Tanrısal varlıklar tarafından *in illo tempore* gerçekleştirilmiş olan yaratıcı eylemlerin devrevi güncelleştirilmeleri, kutsal bir takvimi meydana getirmektedir; bu bayramlar bütünüdür. Bir bayram her zaman kökensel zamanda cereyan eder. İnsan davranışını *öncenin* veya *sonranın* bayramı esnasında farklılaştıran, işte tam da bu kökensel zamanla yeniden bütünleşmesi olmakta-

dır. Birçok örneğe bakılırsa bayram sırasında, bayramsız ara dönemlerdekiyle aynı eylemler yapılmaktadır, fakat dindar insan o sırada *başka* bir zamanın içinde yaşadığına, efsanevi *illud tempus*'u bulduğuna inanmaktadır.

Intichiuma tipinden yıllık totemik ayinler sırasında, Avustralyalı Aruntalar, klanın efsanevi atasının altcheringa (Rüya zamanı) döneminde izlediği güzer-gâhı yeniden izlemektedirler. Ata'nın durakladığı sayılamayacak kadar çok yerde durmakta ve onun *illo tempore* yaptığı hareketlerin aynılarını tekrarlamaktadırlar. Tüm tören boyunca oruç tutmakta, silah taşımamakta ve karıları veya diğer klanların üyeleri ile her tür temastan kaçınılmaktadırlar. Tamamen "rüya zamanı"na dalmış durumdadırlar⁽⁸⁾.

Polinezya adalarından olan Tikopia'da her yıl kutlanılan bayramlar "tanrıların eserleri"ni, efsanevi zamanlarda tanrıların dünyayı bugün sahip olduğu biçimiyle oluşturdukları eylemleri tekrarlamaktadırlar⁽⁹⁾. Törenler sırasında içinde yaşanılan "bayram" zamanı bazı yasaklarla (tabu) belirlenmiştir; gürültü, oyun, dans yasaktır. Dindışı zamandan kutsal zamana geçiş, bir odun parçasının ayinsel olarak ikiye bölünüşüyle işaret edilmektedir. Devrevi bayramları oluşturan birçok tören, tekrar pahasına söyleyelim ki, tanrıların örnek hareketlerinin tekrarıdır ve *zahiri olarak* olağan faaliyetlerden ayrılmaktadırlar: kayıkların ayinsel olarak onarılması, yenilecek bitkilerin (yam, taro vb.) eki-

mine ilişkin ayinler, tapınakların hale yola koyulması söz konusudur. Fakat gerçekte, bütün bu törensel faaliyetler, olağan zamanda yapılan aynı işlerden farklılaşmaktadırlar, çünkü bu sonuncular ancak *birkaç nesne* üzerinde olmakta, bir anlamda sınıflarının ilk tiplerini oluşturmaktadırlar ve öte yandan da, törenler kutsala bürünmüş bir atmosfer içinde cereyan etmektedirler. Gerçekten de, yerliler, tanrıların eylemlerini en ince ayrıntısına kadar yeniden üretme konusunda, bunları *in illo tempore* yapıldığı gibi icra etme konusunda bilinçlidirler.

Böylece dindar insan, tanrısal eserlerin gerçekleştirildiği ilksel zamanı yeniden güncelleştirdiği ölçüde tanrıların çağdaşı olmaktadır. "İlkel" uygarlıklar düzeyinde insanın yaptığı herşeyin insan-aşırı modeli vardır; "bayram" zamanının dışında bile insanın hareketleri, tanrılar ve efsanevi atalar tarafından saptanmış örnek modelleri taklid etmektedirler. Fakat bu taklid giderek daha az doğru olma tehlikesini taşımaktadır; model bozulma, hatta unutulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tanrısal eylemlerin devrevi güncelleştirilmesi olan bayramlar, insanlara modellerin kutsallıklarını öğretmek için vardırlar. Kayıkların ayinsel olarak onarılmaları veya ayinsel yam ekimi, artık kutsal fasılaların dışında icra edilen benzeri faaliyetlere hiç benzermez hale gelmektedirler. Bunlar daha doğru, tanrısal modellere daha yakındırlar ve öte yandan da *ayinseldirler*; niyetleri dinseldir. Bir kayık onarımına ihtiyaç

gösterdiğinden değil de, efsanevi dönemde tanrıların insanlara kayıkların nasıl onarıldıklarını göstermiş olmalarından ötürü, törensel olarak tamir edilmektedirler. Artık ampirik bir işlem değil de, dinsel bir eylem, bir *imitatio dei* söz konusudur. Onarımın amacı artık "kayıklar" sınıfını oluşturan çok sayıda nesneden biri değil de, efsanevi bir ilk tiptir: *bizzat tanrıların "in illo tempore" elden geçirdikleri kayık*. Buna bağlı olarak, kayıkların ayinsel onarımının icra edildiği zaman ilksel zamana kavuşmaktadır: bu bizatihi tanrıların iş yaptıkları zamandır.

Kuşkusuz tüm devrevi bayram tipleri, incelediğimiz örneğe indirgenebilecek nitelikte değildirler. Fakat bizi ilgilendiren, bayramın morfolojisi değil de, bayramlarda güncelleştirilen Zaman'ın yapısıdır. Oysa Kutsal Zaman'ın her zaman aynı olduğunu, "bir ebediyetler sırası" (Hubert ve Mauss) olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir dinsel bayramın karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun, *ab origine* meydana gelmiş ve ayinsel yolla şimdi haline getirilmiş kutsal bir olay söz konusudur. Bayrama katılanlar efsanevi olayın çağdaşları haline gelmektedirler. Başka terimlerle ifade edildiğinde, bunlar tarihsel zamanlarından -yani dindışı, kişisel ve kişiler arası olayların toplamı tarafından meydana getirilen zamandan- "çıkmakta" ve her zaman aynı olan, Ebediyet'e ait olan ilksel zamana kavuşmaktadırlar. Dindar adam devrevi olarak efsanevi ve kutsal zamana ulaşmakta, dindışı zamansal süreye katılmadığı için "akmayan" ve

belirsiz bir şekilde telâfi edilebilir nitelikte olan *ebedi birşimdi* tarafından oluşturulan *köken'in zamanı*'nı yeniden bulmaktadır.

Dindar insan devrevi olarak kutsal ve tahrip edilemez bir zamana dalma ihtiyacını duymaktadır. Ona göre, öteki olağan zamanı, her insan varoluşunun içinde cereyan ettiği dindışı süreyi mümkün kılan kutsal zamandır. Tarihsel olayların dindışı *süresini* mümkün kılan efsanevi olayın *ebedi şimdiki zamanı*'dır. Tek bir örnekle yetinecek olursak, insanlararası cinsel birleşmeleri mümkün kılan, *illo tempore*'de meydana gelen tanrısal kutsal evliliklerdir. Tanrı ile tanrıça arasındaki birleşme zamandışı bir anda, ebedi bir şimdiki zamanda olmaktadır; insanlararası cinsel birleşmeler, ayinsel olmadıkları durumlarda, süre içinde, dindışı zaman içinde meydana gelmektedirler. Efsanevi kutsal zaman aynı zamanda, tarihsel varoluşsal zamanı da ihdas etmektedir, çünkü onun örnek modelidir. Sonuç olarak, herşey tanrısal veya yarı-tanrısal varlıkların sayesinde varoluş kazanmıştır. Hakikatlerin ve bizatihi hayatın "kökeni" dinseldir. Yarı "olağan olarak" yetiştirmek ve tüketmek mümkündür, çünkü o devrevi olarak ayinsel bir biçimde ekilmekte ve tüketilmektedir. Ve bu ayinler yapılabilir, çünkü tanrılar bunları *in illo tempore*, insanı ve yarı yaratarak ve insanlara bu bitkilerin nasıl yetiştirileceğini ve tüketileceğini göstererek ifşa etmişlerdir.

Bayramda hayatın kutsal boyutu tam anlamıyla ye-

niden ortaya çıkmaktadır, tanrıların yarattıkları bir-şey olarak insan varoluşunun kutsallığı denenmektedir. Zamanın geriye kalan kısmında temel olan şeyin unutulması tehlikesi hep vardır: varoluş, çağdaş insanların "Doğa" adını verdikleri şey tarafından "verilmiş" olmayıp, *Başkaları*'nın, tanrıların veya yarı-tanrısal varlıkların yaratusıdır. Tersine, bayramlar tanrıların veya efsanevi ataların insanı nasıl yarattıklarını ve ona çeşitli toplumsal davranışlar ile pratik işleri nasıl öğrettiklerini yeniden öğrenerek, varoluşun kutsal boyutunu ihya etmektedirler.

Tarihsel zamandan bu devrevi "çıkış" ve özellikle de dindar insanın toplam varoluşu üzerinde sahip olduğu etkiler belli bir bakış açısından yaratıcı özgürlüğün bir reddi olarak görülebilir. Sonuçta *in illo tempore* "efsanevi" olan ve tarihsel hiçbir yana sahip olmayan bir geçmişe ebedi bir geri dönüş söz konusudur. Bundan, tanrılar tarafından *ab origine* ifşa edilmiş olan örnek hareketlerin bu ebedi tekrarının her türden insani ilerlemeye karşı çıktığını ve her cins yaratıcı kendiliğindenliği felcettiği sonucuna varılabilir. Bu sonuç kısmen doğrulanmıştır. Kısmen, çünkü dindar insan, hatta en "ilkeli" bile, ilke olarak "gelişme"yi reddetmemektedir; onu kabul etmekte, ama bu işi ona bir köken ve tanrısal boyutlar ekleyerek yapmaktadır. Çağdaş bakış açısından, önceki bir konuma göre, bize "ilerleme" kaydetmiş gibi görünen herşey (hangi cinsten olursa olsun: toplumsal, kültürel, teknik vb.), bü-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

tün bunlar çeşitli ilkel toplumlar tarafından, uzun tarihleri boyunca, yeni tanrısal ifşalar olarak kabul edilmişlerdir. Şu an için sorunun bu tarafını bir yana bırakacağız. Burada önemli olan, bu tanrısal hareketlerin tekrarının dinsel anlamını kavramaktır. Öte yandan, dindar insan eğer aynı örnek hareketleri nihayetsiz olarak yeniden üretme ihtiyacını hissediyorsa, bunun nedeni, *tanrılarının yanı başlarında yaşamayı arzulaması ve bunun için çabalamasıdır.*

Devrevi olarak tanrıların çağdaşı olmak

Bir önceki bölümde kentlerin, tapınakların ve evlerin kozmolojik simgeçiliğini incelerken, bunun bir "Dünya'nın Merkezi" düşüncesiyle dayanışma içinde olduğunu göstermiştik. Merkez simgeçiliğinin gerektirdiği dinsel deney şu aşağıdaki olmalıdır: insan "tanrısal dünya ile iletişim halinde, yukarıya doğru açık" bir mekân içinde yer tutmayı arzulamaktadır, "Dünya'nın Merkezi"nin yanında yaşamak, sonuçta tanrılarının mümkün olduğunca yakınında yaşamakla eşdeğer olmaktadır.

Tanrılara yaklaşmaya ilişkin bu arzunun aynı, dinsel bayramların anlamı çözümlenirken de keşfedilmektedir. Kökenin kutsal zamanıyla yeniden bütünleşmek, "tanrılarının çağdaşı" haline gelmek, böylece onların varlığı halinde yaşamak anlamına gelmektedir; bu varlık her zaman görülebilir olmaması nedeniyle es-

rarlı olsa bile, bu böyledir. Kutsal Mekân ve Zaman deneylerinde keşfedilen niyetlilik, ilksel bir durumla yeniden bütünleşme arzusunu açığa çıkartmaktadır: bu ilksel durum, tanrıların ve efsanevi Ataların *şimdi-ki zaman*'da oldukları, Dünya'yı yaratmakta veya onu örgütlemekte veyahut insanlara uygarlığın temellerini ifşa etmekte oldukları durumdur. Bu "ilksel durum" tarihsel cinsten değildir, kronolojik olarak hesaplanamaz; "köken"in zamanının, "başlangıçta" *in principio* cereyan etmiş olanın efsanevi bir öncelliği söz konusudur.

Öte yandan, "başlangıçta" cereyan eden şudur: tanrısal veya yarı-tanrısal varlıklar yeryüzü üzerindeki faaliyetlerini geliştirmekteydiler. Demek ki, "kökenler" özlemi, dinsel bir özlemdir. İnsan, tanrıların faal olarak orada oldukları anı yeniden bulmayı arzulamaktadır, aynı zamanda Yaratıcının elinden çıktığı haliyle taze, saf ve "güçlü" dünyada yaşamayı istemektedir. *In illo tempore* devrevi geri dönüşleri büyük ölçekte açıklayan, işte *başlangıçların mükemmelliği*'ne duyulan özlem olmaktadır. İlkel kültürlerde dinsel ve ideolojik bağlamın Musevilik – Hristiyanlıktakinden çok farklı olmasına rağmen, Hristiyanlık terimleriyle bir "Cennet özlemi"nin söz konusu olduğu söylenilebilir. Fakat devrevi olarak güncelleştirilmeye çalışılan efsanevi zaman, tanrısal varoluş tarafından kutsallaştırılan bir zamandır ve *tanrısal varoluş*'la birlikte ve *mükemmel bir dünya*'da (çünkü henüz doğmuştur) yaşama arzusu-

nun bir cennete olma özlemine tekâbül ettiği söylenebilir.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, dindar insanın devrevi olarak *geriye* dönme konusundaki bu arzusu, *başlangıçtaki*'ninki olan efsanevi bir durumla yeniden bütünleşmek çabası, çağdaş bir insana çekilmez ve aşağılayıcı olarak gözükebilir. Böylesine bir özlem, kaçınılmaz olarak sınırlı sayıda hareket ve tavrın sürekli tekrarına götürmektedir. Hatta belli bir noktaya kadar, dindar insanın, özellikle "ilkel" toplumlarda yer alanının, ebedi geri dönüş efsanesiyle tam anlamıyla felce-dilmiş bir insan olduğu söylenebilir. Çağdaş bir psikolog böylesine bir tavırda, yeniliğin rizikosu karşısında endişe, gerçek ve tarihsel bir varoluşun sorumluluğunu omuzlamayı red, aslında embriyon halinde olması ve Doğa'dan tümüyle ayrılmamış olması nedeniyle "cennetsi" olan bir duruma duyulan özlemi keşfetme eğilimine kapılabilir.

Sorun burada incelemeye girişilemeyecek kadar karmaşıktır. Zaten konuşmamız burada sınırdan öteye taşmaktadır, çünkü çağdaş-insan ile, çağdaşlık-öncesi insan arasındaki zıtlık sorununu gündeme getirmektedir. Ancak gene de kaydedelim ki, ilkel ve eski toplumların dindar insanının gerçek bir varoluşun sorumluluğunu reddettiğine inanmak bir hata olacaktır. Tamamen tersine, daha önce gördüğümüz ve ileride geri döneceğimiz üzere, bu insan muazzam sorumlulukları cesaretle omuzlamaktadır; örneğin Evren'in ya-

radılışı eyleminde işbirliği yapmak, kendi dünyasını yaratmak, bitkilerin ve hayvanların hayatını sağlamak vb. Fakat bize yalnızca hakiki ve geçerliymiş gibi gelenlerin dışında başka cinsten bir sorumluluk söz konusudur (Çağdaş uygarlıklarda yalnızca onların bildiği ahlâki, toplumsal veya tarihsel düzlemdeki sorumluluktan farklı olarak, *kozmetik düzlemde bir sorumluluk* söz konusudur). Dindışı varoluşsal bakış açısı içinde, insan kendine ve topluma karşı olanından başka bir sorumluluk tanımamaktadır. Ona göre evren tam anlamıyla bir Kozmos, canlı ve eklemleşmiş bir birim meydana getirmemektedir; evren sadece ve basitçe, gezegenin fizik enerjilerinin ve maddi olanaklarının bir toplamıdır ve çağdaş insanın en büyük meşguliyeti, dünyanın ekonomik kaynaklarını beceriksizce tüketmemektir. Fakat "ilkel", varoluşsal olarak hep kozmik bir bağlamda yer almaktadır. Kişisel deneyi ne gerçeklik, ne de derinlikten yoksundur; fakat kendini alışık olmadığımız bir dille ifade ettiğinden, çağdaş insanlara gerçekdışı ve çocukça gelmektedir.

Tekrar esas konumuza dönersek, kökenin kutsal zamanına devrevi olarak geri dönüşü, gerçek hayatın bir reddi ve rüya ile hayali olana bir kaçış olarak yorumlamaya niyetli değiliz. Tersine, burada da ilkel ve eski toplumların esas karakteristiği olan *ontolojik obsesyon* ortaya çıkmaktadır. Çünkü sonuç olarak, *köken zaman* ile bütünleşmeyi istemek, hem tanrıların *buradalıklarını yeniden bulmayı*, hem de *in illo tempore*

haliyle *güçlü, taze ve saf dünyayı* yeniden elde etmeyi arzulamaktadır. Bu aynı anda hem *kutsal*'a duyulan susuzluk, hem de bir *varlık* özlemidir. Bu deney varoluşsal düzlemde, hayata en fazla "şans"la, devrevi olarak başlanabileceğine duyulan güvende ifadesini bulmaktadır. Gerçekten de, bu yalnızca iyimser bir bakış olarak kalmamakta, aynı zamanda Varlığa bütünsel bir katılım olmaktadır. Dindar insan tüm bu tavırlarıyla yalnızca Varlığa, Varlığa katılmasına inandığını ilân etmektedir; bu katılma, muhafızı olduğu ilksel ifşa ile güvence altına alınmıştır. İlksel ifşaların toplamı da onun efsaneleri tarafından meydana getirilmektedir.

Efsane = Örnek alınacak model

Efsane kutsal bir tarihtir, yani *ab initio*, Zaman'ın başlangıcında meydana gelmiş ilksel bir olayı anlatmaktadır⁽¹⁰⁾. Fakat kutsal bir tarihi anlatmak bir esrarı ifşa etmekle eş anlamlıdır, çünkü efsanenin kişileri insani varlıklar değildir; bunlar tanrılar veya medenileştirici kahramanlardır ve bu nedenden ötürü onların *gesta*'sı esrarları meydana getirmektedir; eğer ifşa edilmeselerdi insanlar bunları bilemezlerdi. Demek ki efsane *in illo tempore* cereyan etmiş olanın tarihi, tanrıların veya tanrısal varlıkların Zaman'ın başlangıcında yaptıklarının anlatısıdır. Bir efsaneyi "söylemek", *ab origine* cereyan etmiş olanı ilân etmektir. Efsane

bir kez "söylendikten", yani ifşa edildikten sonra, kanıtlanmış ve tartışılmaz gerçek haline gelmektedir: mutlak gerçeği ihdas etmektedir. Netsilik Eskimoları kutsal hikâyelerinin ve dinsel geleneklerinin sağlam temeller üzerinde oturduğunu meşrulaştırmak için, "Böyledir, çünkü böyle olduğu söylenmiştir" diye bildirmektedirler. Efsane, yeni bir kozmik "durum"un veya ilksel bir olayın zuhurunu ilân etmektedir. Demek ki her zaman bir "yaradılış" anlatısıdır: birşeyin nasıl icra edildiği, nasıl *varolmaya* başladığı anlatılmaktadır. İşte efsanenin ontoloji ile dayanışma halinde olmasının nedeni budur: efsane yalnızca *gerçekten* olan *hakikat*lerden, tam olarak tezahür edenden söz etmektedir.

Tabii ki kutsal hakikatler söz konusudur, çünkü en mükemmel *hakiki*, *kutsal*'dır. Dindışı küresine ait olan hiçbir şey Varlık'a katılmamaktadır, çünkü dindışı, efsane ile ontolojik olarak ihdas edilmemiştir, örnek alınacak modele sahip değildir. İleride göreceğimiz üzere, tarımsal çalışma, tanrılar veya medenileştirici kahramanlar tarafından ifşa edilmiş olan bir ayindir. Bu nedenle, aynı zamanda hem *hakiki*, hem de *anlamlı* bir eylem oluşturmaktadır. Bunu kutsallıktan arınmış bir toplumdaki tarımsal çalışma ile karşılaştıralım; bu toplumda bu faaliyet dindışı bir eylem haline gelmiştir ve yalnızca iktisadi kâr'dan ötürü meşrulaşmaktadır. Toprak, onu sömürmek için işlenmekte; gıda ve kazanç amaçlanmaktadır. Dinsel simgecilik-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

ten boşalmış olan tarımsal çalışma, aynı anda hem "saydamlıktan yoksun", hem de tüketici olmaktadır; hiçbir anlam ifşa etmemekte, evrensele, ruh dünyasına doğru hiçbir "açıklık" meydana getirmemektedir.

Hiçbir tanrı, hiçbir medenileştirici kahraman, hiçbir zaman dindışı bir eylem ifşa etmemişlerdir. Tanrıların veya ataların yaptıkları herşey, yani efsanelerin onların yaratıcı faaliyetleri hakkında anlattıkları herşey, kutsal küresine aittir ve bunun sonucu olarak *Varlık*'a katılmaktadır. Buna karşılık, insanların kendi girişimleriyle yaptıkları, efsanevi model olmaksızın yaptıkları dindışı küresine ait olmaktadır; bu aynı zamanda boşuna ve hayali bir faaliyettir ve nihayetinde hakikat dışıdır. İnsan ne kadar dindarsa, davranışları ve eylemleri için o kadar fazla örnek alınacak modele sahiptir. Veyahut da, dindarlaştıkça hakikate daha fazla katılmakta ve "özel", örnek oluşturmeyen ve sonuçta "yanıltıcı" eylemlerin içinde kaybolma tehlikesi azalmaktadır.

Efsanenin veçhelerinden biri özel olarak vurgulanmayı haketmektedir: efsane mutlak kutsallığı ifşa etmektedir, çünkü tanrıların yaratıcı faaliyetini anlatmakta, onların eserinin kutsallığını ifşa etmektedir. Başka bir ifade ile, efsane kutsalın dünyaya çeşitli ve bazen de dramatik püskürmelerini tasvir etmektedir. Bu nedenden ötürü, birçok ilkel halkta efsaneler ne zaman ve nerede olursa değil de, yalnızca ayinsel olarak en zengin mevsimler esnasında (sonbahar, kış) ve-

ya dinsel törenlerin fasılasında, yani tek kelimeyle, *kutsal bir zaman aralığında* söylenebilirler. Dünyayı hakiki olarak kuran, efsane tarafından anlatılan kutsalın dünyaya fışkırmasıdır. Her efsane bir gerçeğin nasıl varlık kazandığını anlatmaktadır; bu gerçek ister tam hakikat olan Kozmos veya isterse bir ada, bir bitki türü, insani bir kurum gibi bir parça olsun. Nesnelerin *nasıl* varlık kazandıkları anlatılırken, bunlar açıklanmakta ve dolaylı olarak şu diğer soruya cevap verilmektedir: neden varlık kazandılar? "Neden" her zaman "nasıl"la örtüşmektedir. Ve bunun nedeni, birşeyin *nasıl* doğduğu anlatılırken, her hakiki varoluşun yüce nedeni olan kutsalın dünyaya fışkırmasının ifşa edilmesi basit olgusuna dayanmaktadır.

Öte yandan, tanrısal bir eser ve buna bağlı olarak kutsalın püskürmesi olması nedeniyle, her yaradılış aynı zamanda yaratıcı bir enerjinin dünyaya fışkırmasını temsil etmektedir. Her yaradılış bir tamlıktan infilâk etmektedir. Tanrılar bir güç fazlalığından, bir enerji taşmasından ötürü yaratmaktadırlar. Yaradılış bir öz aşırılığından, ontolojik bir öz taşkınından ötürü yapılmaktadır. İşte bu nedenden ötürü, bu kutsal varlıksal parlaklığı, bu varolmanın bütünselliğinin muzaffer tezahürünü anlatan efsane, tüm insani faaliyetlerin örnek alınacak modeli haline gelmektedir: *hakiki*'yi, bolu, etkini ifşa eden yalnızca odur. Bir Hind metni (Çatapatha Brahmana, VII, I, 4) "tanrıların başlangıçta yaptıklarını yapmak zorundayız" demektedir. *Tarittiri-*

ya *Brahamana* da (I, 5, IX, 4) "Tanrılar böyle yaptılar, insanlar böyle yapıyorlar" diye eklemektedir. Demek ki efsanenin ana işlevi, tüm ayinlerin ve tüm anlamlı insan faaliyetlerinin -beslenme, cinsellik, iş, eğitim vb.- örnek alınacak modellerini "saptamak"tır. İnsan tamamen sorumlu insani varlık olarak davranırken, ister beslenme gibi basit bir fizyolojik işlev olsun, isterse toplumsal, iktisadi, kültürel, askeri vb. bir faaliyet söz konusu olsun, tanrıların örnek alınacak hareketlerini, onların eylemlerini tekrarlamaktadır.

Yeni Gine'de, çok sayıda efsane uzun deniz yolculuklarından söz etmekte, böylece "şu andaki denizcilere modeller" sağlamaktadır, ama aynı zamanda "ister aşk, savaş, balık avı, yağmur yağdırmak, isterse herhangi başka birşey"e ilişkin diğer tüm faaliyetler için de modeller sağlamaktadırlar... Anlatı bir teknenin yapımının çeşitli anları için, bu işin gerektirdiği cinsel tabular vb. için önceller sağlamaktadır". Denize açılan teknenin reisi, efsanevi kahraman Aori'yi kişileştirmektedir. "Reis, Aori'nin efsaneye göre bürünmüş olduğu elbiseyi giymekte; onun gibi kararmış bir çehreye sahip olmakta ve saçında, Aori'nin İviri'nin kafasından aldığına benzer bir *love* taşımaktadır. Güvertede dans etmekte ve Aori'nin kanatlarını açtığı gibi kollarını açmaktadır... Bir balıkçı bana balıkları çekeceği zaman (yayıyla) kendini bizzat Kivavias saydığını söyledi. Efsanevi bir kahramanın lütuf ve yardımı için yalvarmamakta, kendini onunla özdeşleştirmektedir"⁽¹¹⁾.

Bu efsanevi önceller simgeciliği başka ilkel kültürlerde de bulunmaktadır. Kaliforniya Karukları hakkında J.P. Harrington şöyle yazmaktadır: "Bir Karuk yaptığı herşeyi ancak İksareyavların efsanevi zamanlarda örneğini verdiklerine inanıldığı için gerçekleştirebilmektedir. Bu İksareyavlar Amerika'da Kızılderililerin gelmesinden önce oturan kişilerdir. Çağdaş Karuklar bu kelimeyi nasıl karşılayacaklarını bilemediklerinden, "hükümdarlar", "şefler", "melekler" gibi çevirileri önermektedirler... Bu kişiler Karuklarla birlikte tüm adetlerini tanıtacak ve işletecek kadar bir süre kalmışlardır; bu işi yaparlarken Karuklara her keresinde 'işte insanlar böyle yapacaklardır' demişlerdir. Bunların eylem ve sözleri bugün Karuk büyü formüllerinde hâlâ aktarılmakta ve zikredilmektedirler"⁽¹²⁾.

Tanrısal modellerin bu sadıkane tekrarının çifte bir sonucu vardır: 1) Bir yandan insan tanrıları taklid ederek, kutsalda ve bunun sonucunda hakikatte tutunmaktadır; 2) Öte yandan, örnek alınacak tanrısal hareketlerin kesintisiz yeniden güncelleştirilmesiyle dünya kutsallaştırılmaktadır. İnsanların dinsel davranışı dünyanın kutsallığının devamına katkıda bulunmaktadır.

Efsaneleri yeniden güncelleştirmek

Dindar insanın insan-aşırı, aşkın bir modeli olan bir insanlığı üstlendiğini işaret etmek yararsız değildir. Kendini *gerçekten insan* olarak, ancak tanrıları,

medenileştirici kahramanları veya efsanevi ataları taklid ettiği ölçüde tanıyabilmektedir. Kısacası, dindar insan kendinin dindışı deneyinin düzleminde varolanından *başka* olmasını istemektedir. Dindar insan *verilmemiştir*; tanrısal modellere yaklaşılarak *kendi kendini yapmaktadır*. Daha önce söylediğimiz üzere, bu modeller efsaneler ile tanrısal *gesta* öyküleri tarafından muhafaza edilmişlerdir. Bunun sonucu olarak, dindar insan da, tıpkı dindışı insan gibi tarih tarafından *yapıldığını* kabul etmektedir; fakat onu ilgilendiren yegâne tarih, efsaneler tarafından ifşa edilen ve tanrılara ait olan *kutsal Tarih*'tir; oysa dindışı insan kendinin yalnızca insanlık tarihi tarafından oluşturulduğuna inanmaktadır, yani tanrısal modelleri olmadığından ötürü dindar insan açısından hiçbir değeri olmayan şu eylemler toplamı tarafından. Altının çizilerek söylenmesi gerekir ki, dindar insan başlangıçtan itibaren erişeceği modelini insan-aşırı düzleme, yani efsaneler tarafından ifşa edilene yerleştirmektedir. *Ancak efsanelerin öğretisine uygun davranarak, tanrıları taklid ederek gerçek insan olunabilir.*

Böylesine bir *imitatio-dei*'nin ilkeller için bazen çok ağır bir sorumluluk gerektirdiğini ekleyelim. Bazı kanlı kurbanların meşrulaştırılmasının ilksel bir tanrısal eylemde bulunduğunu görmüştük: *in illo tempore* tanrı deniz canavarını öldürmüş ve Evren'i yaratmak üzere vücudunu parçalamıştı. İnsan bu kanlı kurban edişi, bazen insan da öldürerek, bir köy, tapınak veya sade-

ce bir ev kuracağında tekrarlamaktadır. *Imitatio dei*'nin sonuçlarının neler olabileceği, çok sayıda ilkel halkın mitoloji ve ayinlerinden ortaya çıkmaktadır. Tek bir örnek vermek için; ilk tarımcıların efsanelerine göre, insan bugünkü haline -ölümlü, cinsiyetli ve çalışmaya mahkûm- ilksel bir cinayetin ardından gelmiştir: efsanevi dönemden önce, tanrısal bir varlık -çoğu zaman bir kadın veya genç kız, bazen bir çocuk veya erkek- vücudundan yumruların veya meyva ağaçlarının çıkması için kendinin kurban edilmesine izin vermiştir. Bu ilk cinayet, insan varoluşunun tarzını kökten değiştirmiştir. Tanrısal varlığın kurban edilmesi, beslenme zorunluluğunu olduğu kadar, ölümün kaçınılmazlığını da başlatmıştır ve, bunun sonucu olarak, hayatı sürdürmenin yegâne yolu olan cinsellik ortaya çıkmıştır. Kurban edilen tanrısal gövde gıda haline dönüşmüş, ruhu toprak altına inmiş ve burada Ölüler Ülkesi'ni kurmuştur. *Dema* tanrısal varlıkları adını verdiği, bu tip tanrısal varlıklar konusunda önemli bir incelemenin sahibi olan Ad. E. Jensen, insanın beslenirken veya ölürken, *dema*'ların varoluşuna katıldığını göstermiştir⁽¹³⁾.

Tüm bu eski-tarımcı toplumlar için esas olan, insanın bugünkü durumunu ihdas etmiş olan ilksel olayı devrevi olarak anmaktır. Tüm dinsel hayatları bir anma, bir yeniden anmadır. Ayinler ile yeniden güncelleştirilen anı (ilksel cinayetin taklidiyle) belirleyici bir rol oynamaktadır: *in illo tempore* cereyan etmiş olanı

unutmaktan kaçınmayı sağlamak. Gerçek günah, unutkanlıktır: ilk adet görmesi esnasında karanlık bir kulübede üç gün süreyle ve kimseyle konuşmaksızın kalan genç kız, böyle davranmaktadır, çünkü katledilmiş olan efsanevi kız ay haline dönüşmüş ve üç gün karanlıklarda kalmıştır; eğer bugünkü genç kız sessizlik tabusunu ihlal ederek konuşursa, ilksel bir olayın unutulması suçunu işlemiş olacaktır. Kişisel anı devreye girmemektedir; önemli olan, efsanevi olayı, yani yararı olan yegâne olayı hatırlamaktır, çünkü sadece o yaratıcıdır. Gerçek tarihi, insanlık durumunun tarihini koruma işi ilksel efsaneye aittir; her davranışın ilke ve paradigmasını onda aramak ve bulmak gerekmektedir.

İşte ayinsel yamyamlık bu kültürel aşamada ortaya çıkmaktadır. Yamyamın en büyük kaygısı metafizik bir öze sahip olmuşa benzemektedir: *in illo tempore* geçmiş olanı unutmamalıdır. Volhardt ve Jensen bunu çok açık bir şekilde göstermişlerdir: bayramlar esnasında dişi domuzları yerken, yumru hasadının ilkelerini yerken, *tıpkı yamyam sofralarında olduğu gibi tanrısal beden yenilmektedir*. Dişi domuzların kurban edilmesi, kafa avcılığı, yamyamlık, bütün bunlar simgesel olarak yumru ve hindistancevizi hasadıyla aynı kefededirler. İnsan yemenin dinsel anlamı ile birlikte, yamyam tarafından üstlenilen insani sorumluluğu açığa çıkartma şerefi Velhardt'a aittir⁽¹⁴⁾. Gıda olarak kullanılan bitki doğa tarafından verilmemiştir; bu bir cina-

yetin ürünüdür, çünkü zamanın şafağında böylece yaratılmıştır. Kafa avcılığı, insan kurban edilmesi, yamyamlık, bütün bunlar insan tarafından bitkilerin hayatını üstlenebilmek üzere kabul edilmiştir. Velhardt haklı olarak ısrar etmiştir: Yamyam dünyadaki sorumluluğunu üstlenmektedir; yamyamlık "ilkel" insanın "doğal" bir tavrı olmayıp (zaten kültürün daha geri aşamalarında görülmemektedir), hayata bir dinsel bakış açısına dayalı kültürel bir tavidir. Bitki dünyasının hayatta kalabilmesi için, insan öldürmek ve öldürülmek zorundadır; bunun dışında cinselliği en uç sınırlarına kadar omuzlamak zorundadır, yani cümbüşe varana kadar. Bir Habeş şarkısı bu durumu ilân etmektedir: "Henüz doğurmayan kadın doğursun, henüz öldürmemiş erkek öldürsün!". Bu, iki cinsin kaderlerini omuzlamaya mahkûm olduklarını söylemenin bir biçimidir.

Yamyamlık üzerinde bir yargıya varmadan önce, bunun doğaüstü varlıklar tarafından ihdas edildiğini asla unutmamak gerekir. Fakat bu varlıklar yamyamlığı insana, Evren'de bir sorumluluk sağlamak, onu bitkisel hayatın sürekliliğini gözetme durumuna getirmek için ihdas etmişlerdir. Demek ki dinsel cinsten bir sorumluluk söz konusudur. Uitoto yamyamları şöyle söylemektedirler: "Geleneklerimiz dansetmediğimiz zamanda bile aramızda canlıdırlar; fakat biz sadece dansedebilmek için çalışıyoruz". Dansları tüm efsanevi olayların ve tabii ardından insan yemenin geldiği,

KUTSAL VE DİNDİŞİ

ilk cinayetin taklidinden ibarettir.

Bu örneği, ilk Doğu uygarlıklarında da olduğu gibi, ilkelerde *imitatio dei*'nin uzaktan duyulan bir sevgi olarak değil de, müthiş bir insani sorumluluk gerektiren birşey olduğunu göstermek için hatırlattık. "Vahşi" bir toplumu yargılarken, en barbarca hareketlerin ve en şaşırtıcı davranışların insan-aşırı, tanrısal modelleri olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir. Bazı dinsel tavırların neden, hangi sapmalar ve yanlış anlaşıl-malar sonucunda yollarından çıktıklarını ve utanç verici hale geldiklerini burada araştırmayacağız. Burada vurgulanması gereken, dindar insanın deliliğe, aşağılık olana ve cinayete yaklaşan eylemlere sürüklendiği anda bile tanrılarını taklid etmek istediği ve buna inandığıdır.

Kutsal tarih, Tarih, tarihsicilik

Toparlayalım: dindar insan iki cins zaman tanımaktadır: dindışı ve kutsal. Olayın meydana geldiği bir süre, ve kutsal takvimi oluşturan bayramlar esnasında devrevi olarak telâfi edilebilen nitelikte bir "ebediyetler dizgesi". Takvimin ayinsel zamanı, kapalı bir daire halinde akmaktadır: bu, "tanrıların eserleri" tarafından kutsallaştırılan Yılın kozmik zamanıdır. Ve madem ki, en muazzam tanrısal eser Dünya'nın Yaradılışı'dır, o halde evrenin yaradılış efsanesinin anlatılması birçok dinde önemli bir rol oynamaktadır. Yeni Yıl

Yaradılış'ın ilk günüyle çakışmaktadır. Yıl Evren'in zamansal boyutudur: Yıl geçtiğinde "Dünya geçti" denilmektedir.

Her yeni yılda evrenin yaradılışı taklid edilmekte, dünya yeniden yaratılmakta ve bunu yaparken, aynı zamanda Zaman da "yaratılmakta", ona "yeniden başlanarak" diriltilmektedir. Öte yandan, evrenin yaradılışı efsanesi her "yaratış" veya inşa'ya örnek alınacak model olmakta ve hatta tedavi ayini modeli olarak kullanılmaktadır. Yaradılışın simgesel olarak çağdaşı olunurken, ilksel tamlıkla bütünleşilmektedir. Hasta iyileşmektedir, çünkü hayatına hiç kullanılmamış bir enerji toplamıyla yeniden başlamaktadır.

Dinsel bayram ilksel bir olayın, aktörlerinin tanrılar veya yarı-tanrısallık varlıklar olduğu "kutsal bir tarih" in yeniden güncelleştirilmesidir. Öte yandan, "kutsal tarih" efsanelerde anlatılmaktadır. Buna bağlı olarak, bayrama katılanlar tanrılar ve yarı-tanrısallık varlıkların çağdaşları haline gelmektedirler. Tanrılar varlığı ve faaliyetleri ile kutsallaştırılmış ilksel zamanda yaşamaktadırlar. Kutsal takvim Zamanı devrevi olarak canlandırmaktadır, çünkü onu "güçlü" ve "saf" *kökenin Zamanı* ile çakıştırmaktadır. Bayram konusundaki dinsel deney, yani kutsala katılma insanlara devrevi olarak tanrılarla birlikte yaşama olanağı sağlamaktadır. Efsanelerin Musevilik-öncesi dinlerdeki başat önemi buradan kaynaklanmaktadır, çünkü efsaneler tanrılar *gesta*'sını anlatmaktadır ve bu *gesta* tüm

insani faaliyetlerin örnek alınacak modellerini meydana getirmektedirler. Dindar insan tanrılarını taklid ettiği ölçüde *köken'in Zamani*'nda, efsanevi zamanda yaşamaktadır. "Hareketsiz" bir zamana, "Ebediyet"e ulaşabilmek için dindışı sürenin dışına çıkmaktadır.

Madem ki efsaneler onun "kutsal tarihi"ni meydana getirmektedirler, o halde ilkel toplumların dindar insanı onları unutmaktan kaçınmalıdır: efsaneleri yeniden güncelleştirerek tanrılarına yaklaşmakta ve kutsallığa katılmaktadır. Fakat aynı zamanda "trajik tanrısallık tarihler" de bulunmaktadır. Ve insan bunları devrevi olarak güncelleştirirken kendinin ve Doğa'nın karşısında büyük bir sorumluluk üstlenmektedir. Örneğin, ayinsel yamyamlık trajik bir dinsel kavrayışın sonucudur.

Özet olarak, efsanelerin yeniden güncelleştirilmesiyle dindar insan tanrılarına yaklaşmaya ve *Varlık*'a katılmaya çabalamaktadır; tanrısallık örnek modellerin taklidi hem onun kutsallık arzusunu, hem de ontolojik özlemini ifade etmektedir.

İlkel ve eski dinlerde, tanrısallık hareketlerin ebedi tekrarı, *imitatio dei* olarak meşrulaşmaktadır. Kutsal takvimin her yıl aynı bayramları, aynı efsanevi olayların anılmasını tekrarlamaktadır. Tam anlamıyla konuşmak gerekirse, kutsal takvim belli sayıda tanrısallık hareketin "ebedi geri dönüşü" olarak ortaya çıkmakta ve bu durum yalnızca ilkel dinlerde değil, diğer tüm dinlerde de geçerli olmaktadır. Bayramlar takvimi her

yerde aynı ilksel olayların devrevi bir geri dönüşü olarak ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak, bizzat kutsal zaman'ın yeniden güncelleştirilmesi olmaktadır. Dindar insana göre, aynı efsanevi olayların yeniden güncelleştirilmesi onun en büyük umudunu meydana getirmektedir: her yeniden güncelleştirmede varoluşunu değiştirmekte, onu tanrısal modele benzer hale getirme şansını yeniden yakalamaktadır. Sonuç olarak, ilkel ve eski toplumların dindar insanı için, örnek hareketlerin ebedi tekrarı ve tanrılar tarafından kutsallaştırılmış olan kökenin efsanevi zamanı ile ebedi buluşma hiç de kötümser bir hayat görüşü meydana getirmemektedirler; tamamen tersine, bu, kutsalın ve hakikinin kaynaklarına "ebedi geri dönüş" sayesinde, insanı varoluş ona hiçlikten ve ölümden kurtulmuş olarak görünmektedir.

Kozmik dinselliğin anlamı karardığında bakış açısı tamamen değişmektedir. Bu, daha gelişmiş bazı toplumlarda entellektüel seçkinlerin geleneksel dinin çerçevesinden giderek sıyrıldıklarında ortaya çıkan durumdur. Bu durumda, kozmik zamanın devrevi olarak kutsallaştırılması gereksiz ve anlamsız sayılmıştır. Tanrılar artık kozmik ritimler içinde ulaşılabilir nitelikte değildir. Örnek alınacak hareketlerin tekrarının dinsel anlamı kaybolmuştur. Oysa, *dinsel içeriğinden boşaltılmış olan tekrarı, varoluşa zorunlu olarak kötümser bir bakışa götürür*. Artık ilksel bir durumla bütünleşmenin ve tanrıların esrarlı varoluşlarını yeniden

bulmanın bir aracı olmadığına, *kutsallıktan arındırıldığına*, devrevi zaman dehşet verici hale gelmektedir. Nihayetsiz bir şekilde kendi üstüne dönen, sonsuza kadar kendini tekrarlayan bir çember olarak ortaya çıkmaktadır.

Kozmik devreler (*yuga*) doktrininin bilgince geliştirildiği Hind'de meydana gelen durum budur. Tam bir devre, bir *mahayuga* 12.000 yılı kapsamaktadır. Bir "çözülme", bir *pralaya* ile sona ermekte ve bu çözülme birinci devrenin sonunda daha kökten bir şekilde tekrarlanmaktadır: (*mahapralaya*) "büyük çözülme". Çünkü örnek şema, "yaratılış-tahrip-yaratılış vb." sonsuza kadar tekrarlanmaktadır. Bir *mahayuga*'nın 12.000 yılı, herbiri 360 yıl süren "tanrısal yıllar" olarak kabul edilmektedir, bu, tek bir kozmik devre için 4.320.000 yıllık bir toplam vermektedir. Bin tane eşdeğer *mahayuga* bir *kalpa* (biçim); ondört *kalpa* bir *mauvantara* meydana getirmektedirler (böyle adlandırılmaktadır, çünkü her *mauvantara*'nın efsanevi Ata-Kral Maun tarafından yönetildiğine inanılmaktadır). Bir *kalpa* Brahma'nın hayatının bir gününe tekâbül etmektedir; bir diğer *kalpa* da Brahma'nın hayatının bir gecesini oluşturmaktadır. Yüz Brahma yılı, yani 311.000 milyar insan yılı, Tanrı'nın ömrünü meydana getirmektedir. Fakat çok uzun olmasına rağmen, Brahma'nın ömrü zamanı tüketmeye yetmemektedir, çünkü tanrılar ebedi değişimlerdir ve kozmik yaratılışlar ve tahripler *ad infinitum* sürmektedirler⁽¹⁵⁾.

Bu gerçek "ebedi geri dönüş" Evrenin temel ritminin ebedi tekrarıdır; onun devrevi tahribi ve yeniden yaradılışıdır. Sonuçta bu, ilkel "Yıl-Evren" kavrayışıdır, ama dinsel içeriği boşaltılmıştır. *Yugalar* öğretisinin entellektüel seçkinler tarafından yoğrulduğunu ve tüm Hindistan'ı kapsayan bir doktrin olmasına rağmen, dehşet verici tarafını tüm Hind halkına ifşa ettiğini sanmamak gerektiği söylenmelidir. Sonsuza kadar tekrarlanan devrevi zaman karşısında umutsuzluğa kapılanlar daha çok dinsel ve felsefi seçkinler olmuştur. Çünkü bu ebedi geri dönüş, Hind düşüncesi açısından, *karma*, evrensel nedensellik yasası sayesinde varoluşa ebedi geri dönüşü gerektirmekteydi. Öte yandan, zaman kozmik hayal (*maya*) ile eş tutulmuştur ve varoluşa ebedi geri dönüş, acı çekmenin ve köleliğin nihayetsiz olarak uzaması anlamına gelmektedir. Bu dinsel ve felsefi seçkinler için tek umut, varoluşa geri dönmeme, *karma*'nın ilga edilmesi idi; başka terimlerle ifade edersek, nihai kurtuluş (*moksha*) Evren'in aşkınlığını gerektirmekteydi⁽¹⁶⁾.

Yunanistan da ebedi geri dönüş efsanesini tanımıştır ve geç dönem filozofları devrevi zaman kavramını aşırı uçlarına kadar ilerletmişlerdir. H.Ch. Puech'in güzel farkına varışını zikredersek, "Platon'un ünlü tanımına göre, göksel kürelerin hareketlerinin belirlediği ve ölçüsünü verdiği zaman, onun daire halinde dönerek taklid ettiği, hareketsiz ebediyetin hareketli hayalidir. Bunun sonucunda, tüm kozmik kader ve aynı

KUTSAL VE DİNDİŞİ

zamanda yenilenme ve yozlaşma dünyası olan bu dünyanın süresi daire halinde gelişecek veya akış esnasında hep aynı hakikatin yapıldığı, bozulduğu, yeniden yapıldığı ve bunun bir yasaya ve hareketsiz seçeneklere uygun olarak gerçekleştiği devrelerin nihayetsiz olarak birbirlerini izlemelerine göre olacaktır. Burada yalnızca aynı Varlık toplamı, hiçbir şey kaybetmeden ve yaratmadan korunmakla kalmamakta, aynı zamanda Antikite'nin sonlarının bazı düşünürlerinin -Pitagorcu, Stoacı, Platoncu- kabul etmeye başladıkları üzere, bu süre devrelerinin, bu *aione*'lerin, bu *aeva*'ların herbirinin içinde, daha önceki devrelerde meydana gelen ve daha sonraki devrelerde sonsuza kadar meydana gelecek olan aynı durumlar ortaya çıkmaktadır. Hiçbir olay yegâne değildir, tekbir kez oynanamaz (örneğin Sokrates'in ölümüne mahkûm edilmesi), daha önce oynanmıştır ve sürekli olarak oynanacaktır; aynı bireyler ortaya çıktılar, ortadalar ve dairenin kendi üzerinde her dönüşüyle yeniden ortaya çıkacaklar. Kozmik süre, tekrar ve *anakuklesis*, ebedi geri dönüştür"⁽¹⁷⁾.

Musevilik ilkel ve Eski Doğu dinlerine olduğu kadar, Hind'de ve Yunan'da yoğruldukları biçimleriyle efsanevi-felsefi ebedi geri dönüş kavramlarına nazaran da, temel bir yenilik göstermektedir. *Museviliğe göre, Zaman'ın bir başlangıcı vardır ve bir de sonu olacaktır*. Devrevi zaman düşüncesi aşılmıştır. Yehova artık kozmik zamanda değil de (diğer dinlerin tanrıları gibi

değil de), geriye döndürülmesi mümkün olmayan *tarihsel bir zaman*'da ortaya çıkmaktadır. Yehova'nın tarih içindeki her tezahürü, artık eski bir zuhura indirgenbilir nitelikte değildir. Kudüs'ün düşmesi Yehova'nın kendi halkına karşı öfkesini ifade etmektedir, fakat bu Yehova'nın Samarya'nın düşüşüyle dile getirdiği öfkenin aynı değildir. Onun hareketleri tarihe *kişisel müdahaleler*dir ve *derin anlamlarını ancak kendi halkı için*, Yehova'nın seçtiği halk için ifşa etmektedirler. Tarihsel olay burada yeni bir boyut kazanmakta, tanrının bir zuhuru haline gelmektedir⁽¹⁸⁾.

Hristiyanlık *tarihsel zamanın* değerlendirilmesinde daha da öteye gitmektedir. Çünkü Tanrı *bedene bürünmüş, tarihsel olarak koşullanmış insani bir varoluşu* üstlenmiştir. Tarih kutsallaştırılmaya layık hale gelmiştir. İncil tarafından zikredilen *illud tempus*, açıkça belirlenmiş tarihsel bir zamandır -Pontius Pilatus'un Yuda valisi olduğu zaman-, fakat *İsa'nın varlığı ile kutsallaştırılmıştır*. Dinsel zamana katılan çağdaş hristiyan, İsa'nın içinde yaşadığı, can çektiği ve yeniden hayata geldiği *illud tempus*'a ulaşmaktadır, fakat artık efsanevi bir zaman değil de, Pontius Pilatus'un Yuda'yı yönettiği bir zaman söz konusudur. Gene hristiyan için, kutsal takvim İsa'nın varoluşunun olaylarını, aynen sonsuz bir şekilde yeniden ele almaktadır, fakat bu olaylar tarih içinde cereyan etmişlerdir; bunlar artık *zamanın kökeninde*, "başlangıçta" (şu küçük farkla ki, hristiyanlara göre zaman, İsa'nın doğumuyla yeniden

başlamaktadır, çünkü bedene bürünme evrende yeni bir insani durum ihdas etmektedir) cereyan etmiş olaylar değildir. Kısacası, tarih tanrının dünyadaki varlığının yeni bir boyutu olarak belirmektedir. *Tarih*, yeniden *kutsal tarih* haline gelmektedir, ama bu ilkel ve eski dinlerde kavrandığı biçimiyle, efsanevi bir bakış açısının içinde değildir⁽¹⁹⁾.

Hristiyanlık bir tarih *felsefesine* değil de, bir *ilahi-yat*'a ulaşmaktadır. Çünkü tanrının tarihe müdahaleleri ve özellikle de İsa'nın tarihsel kimliği içinde bedene bürünmenin tarih-aşırı bir amacı vardır: insanın selameti.

Hegel Musevi-Hristiyan ideolojisini ele alarak, bunu bütünlüğü içinde evrensel tarihe uygulamıştır: evrensel ruh *sürekli olarak* tarihsel olaylarda ve sadece bu olaylarda zuhur etmektedir. Demek ki, tarih bütünlüğü içinde tanrının bir zuhuru olmaktadır: tarihte cereyan etmiş olan herşey böyle olmak zorundaydı, çünkü evrensel ruh bunu böyle istemişti. Bu, XX. yüzyılın çeşitli tarihsici felsefe biçimlerine açılan yoldur. Araştırmamız burada sona ermektedir, çünkü Zamanın ve Tarihin bütün bu yeni değerlendirilmeleri felsefe tarihine aittir. Ancak, ilâve etmemiz gerekir ki, tarihsicilik kendini hristiyanlığın çözülmesinin ürünü olarak oluşturmaktadır; tarihsel olaya belirleyici bir önem yüklemektedir (bu, Musevi-Hristiyan kökenli bir fikirdir), ama bu, *olduğu haliyle tarihsel olay*'dır, yani tarih-aşırı bir selamete erişirici niyetin ortaya çıkma

olanağı reddedilmiş olarak⁽²⁰⁾.

Bazı tarihsici ve varoluşçu yazarların üzerinde durdukları Zaman kavramları hakkında yapılacak bir işaretle yararsız olmayacaktır: Zaman artık "daire" olarak kavranılmamakla birlikte, bu çağdaş felsefelerde, Hind ve Yunan Ebedi Geri Dönüş felsefelerinde olduğu gibi, dehşet verici veçhesini yeniden edinmiştir. Nihai olarak kutsallıktan arındırılan zaman, kaçınılmaz olarak ölüme götüren geçici ve olay doğurucu bir süre olarak ortaya çıkmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

- (1) Werner Müller, *Die blaue hütte*, Wiesbaden, 1954, s. 133.
- (2) H. Usener, *Götter namen*, Bonn, 1920, s. 131 vd.
- (3) W. Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, s. 39, ayrıca bkz., s. 33 vd.
- (4) Yeni Yıl ayinleri için, M. Eliade, *Le mythe...*, s. 89 vd.
- (5) Bkz. Eliade, *Traité...*, s. 351 vd. ve *Aspects...*, s. 44 vd.'daki atıflar.
- (6) J. F. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and related ceremonies*, Roma, 1952, c. I, s. 108, 197, 279 vd.
- (7) *Le mythe...*, s. 126 vd.; *Aspects...*, s. 42-43.
- (8) F. J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, Londra, 1938, s. 170 vd.
- (9) Raymond Firth, *The work of Gods in Tikopia*, Londra, 1940.
- (10) İzleyen sahifelerde *Le mythe...* ve *Aspects...* adlı kitaplarımızdan uzun pasajlar aktarıyoruz.
- (11) F. E. Williams, zikr. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, s. 162-64.
- (12) J. P. Harrington, zikr., *ibid.*, s. 165.
- (13) Ad. E. Jensen.
- (14) E. Volhardt.
- (15) Eliade, *Le mythe...*, s. 169. Ayrıca bkz., *Images et symboles*, Paris, 1952, s. 80 vd.
- (16) Bu aşkınlık zaten, "zamandan çıkış"a izin veren bir cins kutsal zamanı gerektiren "uygun an"dan (*kşama*) yararlanarak elde edilmektedir.
- (17) Henri-Charles Puech, "La Gnose et le Temps", Eramos-Jahrbuch, XX, 1951, s. 60-61.
- (18) *Le mythe...*, s. 152 vd. Musevilik, özellikle de peygamberlerin tarihi değerlendirmeleri hk.
- (19) Bkz. Eliade, *Images...*, s. 222 vd., *Aspects...*, s. 199 vd.
- (20) Tarihsicğin güçlükleri hakkında, bkz., *Le mythe...*, s. 218 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Doğanın Kutsallığı ve Kozmik Din

Dindar insana göre, doğa hiçbir zaman yalnızca "doğal" olmayıp, her zaman dinsel bir değer yüküdür. Bu açıklanmaktadır, çünkü Evren tanrısal bir yaratıdır; tanrıların ellerinden çıkmış olan Dünya, kutsallıkla damgalanmış olmaya devam etmektedir. Söz konusu olan yalnızca, tanrılar tarafından aktarılan bir kutsallık, örneğin bir tanrının varlığı ile kutsallık kazanan bir yerin veya bir nesnenin kutsallığı değildir. Tanrılar daha fazlasını yapmışlardır: *Bizatıhi Dünya'nın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın çeşitli tarzlarını tezahür ettirmişlerdir.*

Dünya kendini öyle bir biçimde ortaya koymaktadır ki, dindar insan onu seyrederken kutsalın ve buna bağlı olarak, *Varlık*'ın çeşitli tarzlarını keşfetmektedir. Herşeyden önce, Dünya *vardır*, *orada*'dır ve bir yapıya

sahiptir; bir Kaos olmayıp, bir Kozmos'tur, demek ki kendini tanrıların yaratısı, eseri olarak dayatmaktadır. Bu tanrısal eser her zaman bir saydamlığı korumaktadır; kutsalın çeşitli veçhelerini kendiliğinden ifşa etmektedir. Gökyüzü, sonsuz mesafeyi, tanrının aşkınlığını doğrudan, "doğal olarak" ifşa etmektedir. Yeryüzü de "saydam"dır: kendini evrensel ana ve besleyici olarak sunmaktadır. Kozmik ritimler düzeni, uyumu, sürekliliği, verimliliği tezahür ettirmektedirler. Evren bütünlüğü itibariyle, aynı anda hem *hakiki*, hem *canlı*, hem de kutsal bir bünyedir; aynı anda hem Varlık, hem de Kutsallık değişmelerini keşfetmektedir. Varlığın zuhuru ile kutsalın zuhuru birbirlerine kavuşmaktadır.

Bu bölümde dünyanın dindar insana nasıl görüldüğünü anlamaya çalışacağız; daha da kesin olarak *kutsallık bizatihi Dünya'nın yapıları aracılığıyla nasıl ifşa edilmektedir* sorusuna cevap arayacağız. Unutulmaması gerekir ki, dindar insana göre "doğaüstü", "doğa"ya ayrılmaz bir şekilde bağlıdır, Doğa her zaman onu aşan birşeyi ifade etmektedir. Daha önce de söylediğimiz üzere, eğer kutsal bir taş tapılıyorsa, bunun nedeni onun *taş* olması değil de, *kutsal* olmasıdır; onun gerçek özünü ifşa eden *taş olma hali aracılığıyla tezahür eden* kutsallığıdır. Aynı şekilde, XIX. yüzyılda yüklenmiş olan anlamlarıyla, "doğalcılık" veya "doğal din"den de söz etmek mümkün değildir; çünkü dindar insan "doğaüstü"nü, Dünya'nın "doğal" veçhelerinden hare-

ketle yakalayabilmektedir.

Göksel kutsal ve Gök tanrıları

Gökkubbenin sadece seyri dinsel bir deneyi harekete geçirmeye yeterlidir. Gökyüzü kendini sonsuz, aşkın olarak göstermektedir. İnsan ve çevresinin temsil ettikleri şu hiçe nazaran, o en mükemmel *ganz andere*'dir. Aşkınlık, sonsuz yüksekliğin basit bilinciyle ortaya çıkmaktadır. "Çok yüksek" kendiliğinden tanrısallığın bir adı olmaktadır. İnsanın ulaşamadığı yüksek bölgeler, uzay kesimleri, aşkın olma, mutlak gerçeklik prestijini kazanmaktadırlar; buralara ancak bazı ayrıcalıklı kişiler, yükselme ayinleriyle ulaşabilmekte; buraya, bazı dinlerin kavrayışına göre, ölümlerin ruhları yükselmektedir. "Çok yüksek" bu haliyle insanın ulaşamayacağı bir boyuttur; insanüstü güçlere ve varlıklara, hak olarak ait bulunmaktadır. Bir tapınağın basamaklarından çıkarak veya Gökyüzüne giden ayinsel bir merdivene tırmanarak yükselen kimse, artık insan olmaktan çıkmaktadır; şu veya bu biçimde doğaüstü bir duruma katılmaktadır.

Yukarıda söylediğimiz, tanrıların kutsalın çeşitli tarzlarını, bizzat dünyanın yapısı içinde ifşa ettiklerine dair sözümüzü bu yönde anlamak gerekmektedir: Evren -tanrıların örnek alınacak eseri- öylesine bir şekilde "inşa edilmiş"tir ki, tanrısal aşkınlık konusundaki dinsel duygu bizzat Gökyüzünün varlığından ötürü

uyarılmış, teşvik edilmiştir. Ve madem ki Gökyüzü mutlak bir biçimde vardır, o halde ilkel toplumların yüce tanrılarının büyük kısmı yükseklik, gökkubbe, meteorolojik olayları işaret eden adlarla anılmaktadır: veyahut da bunlara sadece "Gökyüzü'nün sahibi" veya "Gökyüzü sakinleri" adları verilmektedir.

Maorilerin yüce tanrısının adı Iho'dur; *Iho* "yüksek, yukarıda" anlamını taşımaktadır. Ahposo zencilerinin yüce tanrısı Uwoluwo "yukarıda olan, yukarı bölgeler" anlamına gelmektedir. Ateş Toprağı'nda yaşayan Selk'nam'larda tanrının adı "Gökyüzü'nde oturan" veya "Gökyüzü'nde bulunan"dır (Paluga). Andamanlıların yüce varlığı Gökyüzü'nde oturmaktadır; sesi gökgürültüsüdür; rüzgâr ise nefesi. Fırtına onun öfkesinin işaretidir, çünkü emirlerine uymayanları yıldırım ile cezalandırmaktadır. Köle Kıyısı'nda yaşayan Yorubaların Gökyüzü tanrılarının adı Olurum, yani "Gökyüzü'nün sahibi"dir. Samoyedler, adı Gökyüzü anlamına gelen ve Gökyüzü'nün en yukarısında oturan tanrı Num'a tapmaktadırlar. Koryaklarda yüce tanrı "Yukarıdan biri", "Yukarının efendisi", "Varolan" olarak adlandırılmaktadır. Aynular ise onu "Gökyüzü'nün tanrısai reisi", "Göksel tanrı", "dünyaların tanrısai yaratıcısı" olarak, ama aynı zamanda *Kamui*, yani "Gökyüzü" olarak da tanımaktadırlar. Ve liste kolaylıkla uzatılabilir⁽¹⁾.

Aynı duruma, daha uygar halkların, Tarih'te önemli bir rol oynamış olan halkların dinlerinde de rastlan-

dığını ilâve edelim. Yüce tanrının Moğolcası *tengri*'dir ve "Gökyüzü" anlamına gelmektedir. Çincedeki Tien hem "Gökyüzü", hem de "Gök tanrısı" anlamına gelmektedir. Tanrıyı ifade eden Sümerce kelime *dingir*'in ilk anlamı göksel bir kutsallık idi: "açık, parlak". Babilcedeki *anu* da aynı şekilde "Gökyüzü" kavramını ifade etmektedir. Hind-Avrupa yüce tanrısı *dieus* hem göksel üst kutsallığı, hem de kutsalı ifade etmektedir (örneğin Sanskritçede *div* "parlamak", "gün"; *dyaus* "gök", "gün" anlamına gelmektedir. *Dyaus* da Hind Gök tanrısıdır). Zeus, Jupiter de adlarında henüz göksel kutsallığın anısını muhafaza etmektedirler. Kelt tanrısı *taranus* (taran: "gökgürültüsü çıkartmak"), Baltık tanrısı *Perkunas* (şimşek) ve protoSlav tanrısı *perun* (örneğin Lehçede *piorun*: "şimşek") özellikle Gök tanrılarının sonradan fırtına tanrılarına dönüşmelerini göstermektedir⁽²⁾.

Ancak, bir "doğalcılık" sonucuna varmaktan kaçınmak gerekir. Gök tanrısı gökyüzü ile özdeşleştirilmiştir, çünkü tüm Evren'in yaratıcısı olan Tanrı, aynı zamanda gökyüzünü de yaratmıştır ve bu nedenden ötürü "Yaratıcı", "Muktedir", "Efendi", "Reis", "Baba" vb. olarak adlandırılmaktadır. Gök tanrısı bir kişi olup, göksel bir üst kutsallık değildir. Ama gökyüzünde oturmakta ve kendini gökgürültüsü, şimşek, fırtına, meteor gibi meteorolojik olaylar aracılığıyla belli etmektedir. Bunun anlamı, Evren'in bazı ayrıcalıklı yapılarının -gökyüzü, atmosfer Yüce varlığın tercih etti-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

ği üst kutsallıklar meydana getirdikleridir; o varlığını ona özgü olan aracılığıyla ifşa etmektedir: göksel azamet *majestas*'ı, fırtınanın *tremendum* 'u.

Uzak tanrı

Göksel yapıya sahip yüce varlıkların tarihi, insanlığın dinsel tarihini bütünlüğü içinde anlamak isteyenler için başat bir öneme sahiptir. Bu konuya burada birkaç sahife halinde değinmeyi düşünmüyoruz⁽³⁾. Ancak, en azından bize esas olarak gözüken bir olayı hatırlatmak gerekmektedir: göksel yapıdaki yüce varlıklar tapınıda yer almama eğilimindedirler. Bunlar insanlardan "uzaklaşmakta", Gökyüzüne çekilmekte ve *dei otiosi* olmaktadır. Bu tanrılar Kozmos'u, hayatı ve insanı yarattıktan sonra, adeta muazzam Yaratma girişimi kaynaklarını tüketmişçesine, bir cins "yorgunluk" hissetmişlerdir. Yaradılışın tamamlanması veya mükemmelleştirilmesi için Yeryüzünde oğullarını veya yaratıcı bir tanrıyı bırakarak, Gökyüzüne çekilmektedirler. Zamanla onların yerine başka tanrısal çehreler geçmiştir: efsanevi atalar, Ana-Tanrıçalar, dölleyici tanrılar vb. Fırtına tanrısı henüz göksel bir yapıyı korumaktadır, fakat artık yüce bir yaratıcı varlık değildir: yalnızca yeryüzünü dölleyen biridir ve bazen de yalnızca Ana-tanrıça'nın yardımcısıdır. Göksel yapıdaki yüce varlık, öncelikli yerini sadece çoban halklar arasında korumakta ve tektanrıcılığa eğilimli dinlerde

(Ahura-Mazda) veya tektanrı dinlerde (Yehova, Allah) tek hale gelmektedir.

Yüce tanrının "uzaklaşması" olgusu, kültürün geri aşamalarındaki toplumlarda da daha önce görülmüştür. Avustralyalı Kuliülerde, yüce varlık Bundfil Evren'i, hayvanları, ağaçları ve bizzat insanı yaratmış; ama oğluna Yeryüzü, kızına da Gökyüzü iktidarını devrettikten sonra, dünyadan çekilmiştir. Bulutların üzerinde bir "efendi" gibi, elinde büyük bir kılıç olduğu halde durmaktadır. Andamanlıların yüce varlığı Paluga, dünyayı ve ilk insanı yarattıktan sonra çekilmiştir. "Uzaklaşma" esrarına, hemen hiçbir tapınının olmaması tekâbül etmektedir: hiçbir kurban, hiçbir dua, hiçbir merhamet dilenmesi yoktur. Paluga'nın anısının henüz sürdüğü ancak birkaç dinsel adet; örneğin mutlu bir avdan sonra köye dönen avcıların "kutsal sessizliği".

Selk'nam'ların "Gökyüzünde oturan"ı veya "Gökyüzü'nde bulunan"ı ebedi, herşeyi bilen, kaadir-i mutlak, yaratıcıdır, fakat Yaradılış efsanevi Atalar tarafından tamamlanmıştır ve onlar da, yıldızlara çekilmesinden önce, Yüce Varlık tarafından yaratılmışlardır. Şu anda bu tanrı kendini insanlardan soyutlamıştır, dünya işlerine karşı kayıtsızdır. Ne imgesi, ne rahipleri vardır. Ona ancak hastalık halinde dua edilmektedir: "Sen yukarıdaki, çocuğumu benden alma, henüz çok küçük!"⁽⁴⁾. Ona ancak doğal afetler olduğunda adak sunulmaktadır.

Afrika halklarının çoğunda da durum böyledir: büyük göksel tanrı, yüce varlık, yaratıcı ve kaadir-i mutlak kabilenin dinsel hayatında ancak önemsiz bir rol oynamaktadırlar. Tam anlamıyla bir tapınıya sahip olmaya ihtiyaç duymayacak kadar uzak veya bunu istemeyecek kadar iyidir, ve bu tanrı ancak uç durumlarda anılmaktadır. Örneğin Yorubaların Olorun'u (Gökyüzünün sahibi) dünyanın yaratılmasına başladıktan sonra, bu işi tamamlama ve dünyayı yönetme görevini ast bir tanrı olan Obatala'ya devretmiştir. Bundan sonra dünyevi ve insani işlerden nihai olarak çekilmiştir ve bu yüce tanrının ne tapınağı, ne heykeli, ne rahibi vardır. *Ancak bir felâket durumunda, nihai merci olarak ona başvurulmaktadır.*

Hereroların yüce tanrısı Ndyambi, gökyüzüne çekilerek insanlığı ast tanrılara emanet etmiştir. Bir yerli "ona neden kurban sunacakmışız ki" diye açıklamaktadır, "ondan çekinmemize gerek yoktur, çünkü ölülerimizin (ruhlarının) aksine, bize hiçbir kötülük yapmamaktadır"⁽⁵⁾. Tumbukaların yüce varlığı "insanların adi işleriyle ilgilenmeyecek" kadar büyüktür⁽⁶⁾. Batı Afrika'da *Tshi* dil ailesine mensup halklar arasında da Njankupon ile aynı durum söz konusudur: tapınısı yoktur ve ona büyük kıtlıklar veya salgın hastalıklar veyahut da şiddetli bir kasırğa gibi nadir durumlarda saygı gösterilmektedir; bu durumda insanlar ona ne gibi bir saygısızlık yaptıklarını sormaktadırlar. Ewelerin yüce varlığı Dzinghe (evrensel baba), ancak kuraklık

olduğunda anılmaktadır. "Ey gökyüzü, şükranlarımızı kime borçluyuz, kuraklık çok fazla; yağmur yağdır ki, Dünya susuzluğunu gidersin ve tarlalar rahata ersin!"⁽⁷⁾. Yüce varlığın uzaklaşmışlığı ve pasifliği Doğu Afrika'da yaşayan Gyriamaların bir atasözünde, aynı anda tanrıyı tasvir eden bir şekilde, harika bir biçimde ifade edilmiştir: "Mulugu (tanrı) yukarıda, ölülerin ruhları aşağıdadır"⁽⁸⁾. Bantular şöyle demektedirler: "Tanrı insanı yarattıktan sonra, onunla hiç meşgul olmamaktadır". Ve Negrillolar şöyle ifade etmektedirler: "Tanrı bizden uzaklaştı"⁽⁹⁾. Ekvator Afrikası çayırlarının Fang halkı, dinsel felsefelerini aşağıdaki şarkıda özetlemektedirler:

Tanrı (Nzame) yukarıda insan aşağıdadır.

Tanrı tanrıdır, insan da insan.

Herkes yerine, herkes evine⁽¹⁰⁾.

Örnekleri artırmanın bir yararı yoktur. Göksel yüce varlık *dinsel güncelliğini* kaybetmişe benzemektedir; tapınının dışındadır ve efsane onu bize, insanlardan giderek uzağa çekiliyor olarak göstermektedir, öylesine ki, sonunda bir *deus otiosus* olmaktadır. Ancak o gene hatırlanmakta ve, *diğer tanrılar ve tanrıçalar, atalar ve şeytanlar nezdinde yapılan girişimler başarısızlıkla sonuçlandıklarında*, son tahlilde ona yalvarılmaktadır. Tıpkı Oraonların ifade ettikleri gibi: "Herşeyi denedik, ama bize yardım etmek üzere daha sen var-

sın!". Ve ona beyaz bir horoz kurban ettikten sonra, şöyle haykırmaktadırlar: "Ey tanrı! Sen bizim yaratıcımızsın! Bize acı!"⁽¹¹⁾.

Hayatın dinsel deneyi

"Tanrının uzaklaşması" gerçekte, insanın dinsel, kültürel ve ekonomik keşiflerine karşı giderek artan ilgisine tercüman olmaktadır. İlkel insan hayatın kutsallıklarının tezahürüne ilgi duyarak, yeryüzüne ilişkin kutsal ve verimliliği keşfederek ve daha "somut" (daha tensel, hatta cümbüşsel) dinsel deneylere dalarak, göksel ve aşkın tanrıdan uzaklaşmaktadır. Tarımın icadı ilkel insanın yalnızca iktisadını değil, aynı zamanda ve herşeyden önce, ona ait *kutsal'ın ekonomisini* kökten değiştirmektedir. Başka dinsel güçler devreye girmektedirler: cinsellik, üretkenlik, kadın ve Yeryüzü mitolojisi vb. Dinsel deney daha somut, hayata daha yakından bağlı hale gelmektedir. Büyük Ana Tanrıçalar ve güçlü Tanrılar veya verimlilik cinleri, açıkça daha "dinamik" ve Yaratıcı tanrının olduğundan daha fazla, insanların ulaşabileceği bir noktadadırlar.

Fakat, biraz önce gördüğümüz gibi, uç bir felâket anında, herşey boşuna denendiğinde, ve özellikle de Gökyüzünden gelen kuraklık, fırtına, salgın gibi felâketler olduğunda, yüce varlığa yönelinmekte ve ona yalvarılmaktadır. Bu durum ilkel toplumlara has değildir. Eski İbraniler nisbi bir barış ve ekonomik refahı

yaşadıkları her seferinde, Yehova'dan uzaklaşıp, komşularının Baal'lerine ve Astarte'lerine yaklaşmaktaydılar. Yalnızca tarihsel felâketler onları Yehova'ya dönmeye zorlamaktaydı. Bu durumda Ebedi'ye haykırıyor ve şöyle diyorlardı: "Günah işledik, çünkü Ebedi'yi terkettik ve Baaller ile Astartelere hizmet ettik; fakat şimdi, bizi düşmanlarımızın ellerinden kurtar ve sana hizmet edelim" (L, Samuel, XII, 10).

İbraniler tarihsel felâketlerin sonucunda ve tarih tarafından yönetilen bir yok olmanın kaçınılmazlığı karşısında Yehova'ya dönmekteydiler. İlkeller yüce varlıklarını kozmik felâketler durumunda hatırlamaktaydılar. Fakat göksel tanrıya bu geri dönüşün anlamı, her iki toplumda da aynıydı: bizzat cemaatin varoluşunun tehlikede olduğu aşırı kritik bir durumda, olağan hallerde hayatı sağlayan ve ona coşku veren tanrılar, yüce tanrının yeniden bulunması uğruna terkedilmekteydiler. Burada, görünüşte büyük bir paradoks vardır: ilkel toplumlarda göksel yapıları tanrıların yerine ikâme edilen tanrılar, İbranilerdeki Baaller ve Astarteler gibi verimlilik, bolluk, hayatın tamlığı tanrılarıdır; kısacası, bunlar hayatı coşku ve genişlikle donatan ve bunu insan hayatı için olduğu kadar, kozmik hayat -bitkiler, tarım, sürüler- için de yapan tanrılardır. Bu tanrılar görünüşte güçlü, *muktedir* idiler. Bunların dinsel faaliyetleri tam da bu güçleri, sonsuz hayati kaynakları, üretkenlikleri ile açıklanmaktaydı.

Fakat buna rağmen, onlara tapınan, ilkeller kadar

İbraniler de, tüm bu büyük Tanrıçaların ve tüm bu tarım tanrılarının gerçekten kritik anlarda onları *kurtarmak*, onlara varoluş sağlamak yeteneğine sahip oldukları duygusunu taşımaktaydılar. Bu tanrı ve tanrıçalar ancak hayatı *yeniden üretebilir* ve *arturabilirlerdi*; ve bundan da fazlası, bu işlevi ancak "olağan" bir dönem süresince yerine getirebilirlerdi; kozmik ritmleri hayranlık verici bir şekilde yöneten bu tanrılar, bir bunalım anında (İbranilerde "tarihsel" bunalım) Evren'i ve ya insanî toplumu kurtarmakta aciz kalmaktaydılar.

Yüce tanrıları ikâme eden çok sayıda tanrı, en somut ve en çarpıcı iktidarları kendilerinde toplamışlardır: hayata ilişkin iktidarlar. Fakat bizatihi bu olgudan ötürü, *yeniden yaratma* işinde "uzmanlaşmışlar" ve Yaratıcı tanrının daha ince, daha "soylu", daha "manevi" işlevlerini kaybetmişlerdir. İnsan, hayatın kutsallığını keşfederek, bizzat kendi keşifleri tarafından yavaş yavaş sürüklenerek, kendini hayati kutsallıkların zuhuru-na terketmiş ve gündelik ve hemen ortaya çıkan ihtiyaçlarını aşan kutsallıklardan uzaklaşmıştır.

Göksel simgelerin sürekliliği

Bu arada belirtelim ki, dinsel hayatın artık göksel tanrıların egemenliğinde olmadığı zamanlarda bile, uzay bölgeleri, iniş efsane ve ayinleri vb., *kutsal ekonominin içinde öncelikli bir yeri korumaktadırlar*. "Yukarıdaki", "Yüksek", hangi dinsel bütünde olursa olsun,

hâlâ *aşkın*'ı açığa vurmaya devam etmektedir. Tapınıdan uzaklaşan ve mitolojiler tarafından kilitlenen Gökyüzü, simgecilik aracılığıyla dinsel hayatın içinde var olmaya devam etmektedir. Ve bu göksel simgecilik de, kendi hesabına birçok ayini (yükseliş, tırmanış, katılma, krallık vb. ayinleri), efsaneyi (kozmetik ağaç, kozmik dağ, yeryüzünü gökyüzüne bağlayan ok zinciri vb), destanı (sihirli uçuş) damgalamakta ve desteklemektedir. Muazzam yaygınlığını görmüş olduğumuz "Dünya'nın Merkezi" simgeciliği de, aynı şekilde göksel simgeciliğin önemini göstermektedir; Gökyüzü ile iletişim bir "Merkez"de gerçekleştirilmekte ve bu, aşkının örnek imgesini meydana getirmektedir.

Hatta evreninin bizatihi yapısının, göksel yüce varlık anısını canlı tuttuğu söylenilebilir. Sanki tanrılar dünyayı, *varlıklarını yansıtmayacak şekilde yaratmışlar gibi*; çünkü hiçbir dünya düşey boyut olmadan mümkün değildir, ve bu boyut da tek başına, akla aşkınılığı getirmektedir.

Asıl dinsel hayattan sürülen *göksel kutsal*, simgecilik yoluyla faal kalmaktadır. Dinsel bir simge, o bütünselliği içinde *bilinçli olarak* algılanmasa bile, onun mesajını aktarmaktadır, çünkü simge yalnızca insan aklına değil, aynı zamanda bütünsel insani varlığa hitab etmektedir.

Sıvı simgecilüğünün yapısı

Topraktan söz etmeden önce, suların dinsel değerdendirmelerini sunmamız gerekmektedir⁽¹²⁾ ve bunun iki nedeni vardır: 1) sular topraktan önce vardılar (Kitabı Mukaddes'teki Yaradılış bölümünün ifade ettiğı gibi "karanlıklar nihayetsiz çukurun yüzeyini kaplamakta ve Tanrının zihni suların üzerinde dolaşmaktaydı"); 2) Suların dinsel değerdlerini çözümlerken, simgenin yapısı ve işlevi daha iyi kavranmaktadır. Öte yandan, simgecilik insanlığın dinsel hayatında önemli bir rol oynamaktadır; dünya simgeler sayesinde "saydam" hale gelmekte, aşkınlığı "gösterebilir" olmaktadır.

Sular gizilgüçlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; bunlar *fons et origo*'durlar, tüm varoluş olanaklarının hazinesi; her biçimi öncelemekte ve her yaradılışı *desteklemektedirler*. Yaradılışın örnek imgelelerinden biri de, dalgaların arasından aniden zuhur eden Ada'dır. Buna karşılık, batma biçim-öncesine geri dönüşü, varoluş öncesinin farklılaşmamış tarzıyla yeniden bütünleşmeyi simgelemektedirler. Sudan çıkma, biçimsel tezahürün kozmogonik hareketini tekrarlamaktadır; batma ise biçimlerin bir çözüluşüne tekâbül etmektedir. Bu nedenden ötürü su simgecilığı ölümlü olduğu kadar, yeniden doğumu temsil etmektedir. Suyla temas, her zaman bir yeniden canlanma içermektedir; çünkü çözümlenin arkasından bir "yeni doğum" gelmektedir ve çünkü sudan çıkma hayat potan-

siyelini artırmakta ve verimlileştirmektedir. Antropolojik düzlemde sıvı kozmogonisine, maddeden canlanma tekâbül etmektedir: İnsan neslinin sulardan doğduğu inancı. Kıtaların devrevi olarak tufana ve suların çekilmesine maruz kalmasına ("Atlantis" tipinden efsaneler) insani düzeyde, insanın "ikinci ölüm"ü (Cehen-nemin "nemliliği" ve *leimon*'u vb.) veya vaftiz ile katılma ölümü tekâbül etmektedir. Fakat sulara gömülme kozmolojik düzlemde olduğu kadar, antropolojik düzlemde de, nihai bir yokoluşa değil de, kozmik, biyolojik veya bir kurtarıcının kendini feda ederek insanlığın selâmetini sağlaması durumunun söz konusu olmasına göre, yeni bir hayatın veya "yeni bir insan"ın yeni bir yaratılışı tarafından izlenecek yeni bir bütünleşmeye eşdeğer olmaktadır. Olaya yapı açısından bakılması halinde, "tufan" ile "vaftiz" ve cenaze nedeni ile şarap dökülmesi ile yeni doğanların saflaştırılması için verilen kurbanlar veya sağlık ile verim sağlayan ayinsel ilkbahar yakanmaları karşılaştırılabilir niteliktedir.

Birkaç dinsel bütünde rastlanılmasına rağmen, sular işlevlerini değişmez bir şekilde muhafaza etmektedirler; sular biçimleri bozmakta, ilga etmekte, "günahları yıkamakta" ve hem saflaştırıcı, hem de canlandırıcı olmaktadır. Onların kaderi Yaratılışı incelemek ve kendi varoluş tarzlarını aşma yeteneğine sahip olmadıklarından, yani *biçimler* halinde *tezahür edemediklerinden*, yaratılışı özümlemektir. Sular hayalinin, tohumların ve içkinliklerin koşulunu aşamazlar. Biçim

KUTSAL VE DİNDİŞİ

olan herşey onlardan koparak, suların üzerinde tezahür eder.

Burada bir çizgi başattır: suların kutsallığı ve kozmogoniler ile sıvı mahşerlerin yapısı *ancak sıvı simgeciligi tarafından tam olarak ifşa edilebilir*, çünkü bu sayılamayacak kadar çok kutsal tezahürün tüm özel ifşalarını eklemleştirebilecek yegâne "sistem"dir⁽¹³⁾. Bu yasa tüm simgeciliklerin de yasasıdır: kutsalın tezahür etmelerinin çeşitli anlamlarını değerlendiren simgesel *bütün*'dür. Örneğin "ölümün suları", derin anlamlarını ancak, sıvı simgeciliğinin yapısının bilinmesi ölçüsünde ifşa etmektedirler.

Vaftizin örnek tarihi

Kilise babaları, İsa'nın tarihsel varoluşuna atıfta bulunan yeni anlamlarla zenginleştirerek, bazı hristiyanlık-öncesi değerler ile sıvı simgeciliğinin evrensellere kullanmaktan geri kalmamışlardır. Tertullianus'a göre (*De Baptismus*, III-V) su birincidir, "o sıralar onu diğer unsurlara tercih eden tanrısal zihnin makamıdır... İşte canlıyı doğuran bu ilk su olmuştur, bu nedenle vaftizde suların gene hayat üretmelerinde şaşırarak bir yan yoktur... Başlangıçta onları damgalamış olan eski ayrıcalık nedeniyle, bütün su türleri böylece, tanrının onların yardımını almasıyla, bizim kutsallaşmamızın esrarına katılmaktadır. Yardım isteği yapılır yapılmaz, kutsal ruh Gökyüzünden zuhur etmiş, varlı-

ğıyla kutsallaştırdığı sulara duraklamış ve böylece kutsallaştırılan sular, kendi hesaplarına kutsallaştırma iktidarıyla donanmışlardır. Beden hastalıklarına ilaç olan sular şimdi ruhu iyileştirmektedirler; eskiden geçici selameti sağlarlarken, şimdi ebedi hayatı ihya etmektedirler...".

"Yaşlı adam" suya batarak ölmekte ve diriltilmiş yeni bir varlığa hayat vermektedir. Bu simgecilik Ioannes Chrysostomes tarafından (*Homil. in Joh.*, XXV, 2) harika bir şekilde ifade edilmiştir, yazar vaftizin simgesel çokdeğerliliğinden söz ederken şöyle yazmaktadır: "Ölümü ve mezarı, hayatı ve yeniden hayata gelişini temsil etmektedir... Başımızı tıpkı bir tabuta soktığımızın aynısı olarak suya daldırdığımız gibi, yaşlı adam tüm bedeniyle gömülü olarak suya batmıştır; biz sudan çıktığımızda, yeni insan da aynı anda belirmektedir...".

Görüldüğü gibi, Tertullianus ve Ioannes Chrysostomes tarafından getirilen yorumlar, sıvı simgeciliğinin yapısıyla mükemmel bir uyum içindedirler. Ancak, sulara dair hristiyan değerlendirmesinde bir "tarih"e, bu arada Kutsal Tarih'e bağlı bazı yeni unsurlar ortaya çıkmaktadırlar. Herşeyden önce, vaftizin, deniz canavarıyla dövüşmek üzere suların derinliğine inilmesi olarak değerlendirilmesi vardır. Bu inişin bir modeli vardır: İsa'nın Ürdün nehrine, aynı zamanda Ölüm Suları'na iniş olan girişi. Kudüslü Kirillos'un yazdığı üzere, "Job'a göre ejderha Behemoth suların içindey-

di ve Ürdün nehrini ağzına alıyordu. Öte yandan ejderhanın kafasını kırmak gerektiğinden, İsa suların içine girmiş, akrep ve yılanların üzerinde yürüyebilme-miz için onu bağlamıştır⁽¹⁴⁾.

Daha sonra vaftizin, tufanın tekrarı olarak değerdendirilmesi gelmektedir. Iustinus'a göre İsa yeni Nuh olarak, sulardan muzaffer olarak çıkmış ve bir ırkın efendisi olmuştur. Tufan, deniz derinliklerine İnış kadar, vaftizi de temsil etmektedir. "Demek ki Tufan vaftizin tamamladığı bir imgedir... Nuh'un günahkâr insanlığın içinde yokolduğı denize ve ölüme karşı mücadele ettiğı ve onlardan sıyrıldığı gibi, yeni vaftiz edilen de yüce bir kavgada deniz canavarıyla mücadele etmek ve bu işten galip çıkmak üzere vaftiz havuzuna inmektedir"⁽¹⁵⁾.

Gene vaftiz ayini konusunda, İsa Adem'le de paralel bir konuma getirilmiştir. Adem-İsa paraleli daha Aziz Pavlos'un ilahiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Tertullianus, "İnsan vaftiz ile Tanrı'ya benzemektedir" diye ifade etmektedir (*De Bapt.*, V). Kirillos'a göre, "vaftiz yalnızca günahların temizlenmesi ve kabul edilme lütfu olmayıp, aynı zamanda İsa'nın ızdırabının *antitypos*'udur". Vaftiz çıplaklığı da, aynı anda hem ayinsel, hem de metafizik bir anlam içermektedir: "bu yozlaşmanın ve günahın eski elbisesi olup, vaftiz edilen İsa'nın izinde, Adem'in gūnahtan sonra giydiği bu elbiseyi çıkartmaktadır"⁽¹⁶⁾, fakat bu aynı zamanda ilkel masumiyete, Adem'in düşüş öncesi duru-

muna geri dönmek demektir. Kyrillos, "Ey harika şey! Herkesin karşısında hiç utanç duymaksızın çıplaktınız. Aslında bunun anlamı, cennette hiç utanç duymadan çıırılçıplak olan Adem'in imgesini kendimizde taşımamızdır"⁽¹⁷⁾.

Bu birkaç metne göre, hristiyan icatlarının anlamı kavranmaktadır: bir yandan Babalar iki Ahid arasında bağlantılar aramaktaydılar; diğer yandan da, İsa'nın Tanrı tarafından İsrail halkına verilmiş olan sözleri gerçekten yerine getirdiğini göstermekteydiler. Fakat *vaftize ilişkin simgeciliğin bu yeni değerlendirilmelerinin evrensel ölçekte yaygın olan sıvı simgeciliğiyle çelişmediklerini* gözlemek önemlidir. Vaftiz simgeciliğinde herşey bulunmaktadır: Nuh ve Tufan'ın sayılamayacak kadar çok gelenekte, "insanlığa" son vermiş felâket olarak karşılığı bulunmaktadır, bu felâketten, yeni bir insanlığın efsanevi atası olacak tek bir kişi kurtulmaktadır. "Ölüm suları" eski Doğu, Asya ve Okyanusya mitolojilerinin bir *leitmotiv*'idirler. Su en iyisinden "öldürür", her biçimi çözer, yok eder. İşte tam da bu nedenden ötürü, yaratıcı "tohum"lardan yana zengindir. Vaftiz çıplaklığı simgeciliği de Musevi-Hristiyan geleneğinin ayrıcalığı değildir. Ayinsel çıplaklık bütünselliğe ve tamlığa tekâbül etmektedir; "Cennet" elbisesizliği gerektirmektedir; yani "aşınma"nın yokluğu (Tapınağın ilk modeli imgesi). Her ayinsel çıplaklık zaman dışı bir model, cennete ilişkin bir imge gerektirmektedir.

KUTSAL VE DİNDİŞİ

Derinlik canavarları birçok gelenekte karşımıza çıkmaktadırlar: kahramanlar, erişkin toplumuna katılanlar deniz canavarlarıyla kapışmak üzere derinliğin dibine inmektedirler; bu tipik olarak bir erişkinliğe katılma deneyinden geçmedir. Kuşkusuz dinler tarihi bunun çeşitleriyle doludur: bazen ejderhalar bir "Hazine"nin üstünde nöbet tutmaktadırlar; bir kutsalın, mutlak gerçeğin hassas imgesidir; muhafız-canavara karşı ayinsel zafer (katılma için) ölümsüzlüğün fethine eşdeğerdir⁽¹⁸⁾. Vaftiz de hristiyan için bir kutsamadır, çünkü İsa tarafından ihdas edilmiştir. Fakat, vaftiz erişkin topluluğa katılma ayininin sınavdan geçme unsurunun (canavarla mücadele), simgesel ölüm ve yeniden dirilmeyi (yeni insanın doğumu) tekrarlamaktan geri kalmamaktadır. Musevilğin veya hristiyanlığın böylesine efsaneleri, komşu halkların dinlerinden "ödünç" aldıklarını söylemiyoruz; bu gerekli değildi; Musevilik bütün bunların zaten varolduğu, uzun bir dinsel tarih-öncesi ve tarihin mirasçısıydı. Üstelik Musevilğin şu veya bu simgeyi "uyanık" olarak ve bütün halinde muhafaza etmesine bile gerek yoktu. Bir grup imgenin, Musa-öncesi dönemden beri, kararmış bir şekilde olsa bile, ayakta kalmış olması yetmekteydi. Bu cins imgeler ve simgeler herhangi bir anda, güçlü bir dinsel güncelliği yeniden kazanma yeteneğine sahiptiler.

Simgelerin evrenselliği

Bazı ilkel Kilise Babaları, hristiyanlık tarafından önerilen simgeler ile insanlığın iyice ortak simgeleri arasındaki bağlantının yararını tartmışlardır. Antakyalı Theophilos, ölülerin hayata yeniden döneceklerini inkâr edenlere hitab ederken, tanrının büyük kozmik ritmlere -mevsimler, günler ve geceler-, onların ulaşabilecekleri yere koyduğu göstergelere (*tekhmeria*) başvuruyordu: "Ekinler ve meyvalar için bir yeniden doğum yok mu?" Romalı Clementius'a göre, "gündüz ve gece bize hayata yeniden doğuşu göstermektedirler: gece batmakta, gün doğmaktadır; gün gitmekte, gece gelmektedir"⁽¹⁹⁾.

Hristiyanlık savunucularına göre, simgeler mesajlarla doluydular; bunlar kozmik ritmlerin hareketleriyle kutsal *göstermekteydiler*. İman ile getirilen ifşa, hristiyanlık-öncesi simgelerin anlamlarını tahrib etmiyordu; yalnızca onlara yeni bir değer ilâve edebiliyordu. Kuşkusuz mümin açısından, bu yeni anlam diğerlerini gölgede bırakmaktaydı; *sadece* o simgeyi değerlendiriyor, ifşa halinde resmediyordu. Önemli olan kozmik hayatta okunabilen "göstergeler" değil de, İsa'nın hayata geri dönmesiydi. Ancak, *yeni değerlendirme bir anlamda bizzat simgeciliğin yapısı tarafından koşullandırılmıştı*; hatta denilebilir ki, sıvı sembolizmi hristiyanlık tarafından getirilen yeni değerler ile derin anlamının tamamlanmasını *beklemekteydi*.

KUTSAL VE DİNDİŞİ

Hristiyan iman *tarihsel* bir ifşaya asılı kalmıştır: bu, hristiyanın gözünde simgelerin geçerliğini sağlayan, Tanrının tarihsel zaman içinde ete bürünmesidir. Fakat evrensel sıvı simgeciliği ne yok edilmiş, ne de vaf-tiz sembolizminin tarihsel yorumlarının (Musevi-Hristiyan) sonucunda eklemleşmeleri bozulmuştur. Başka bir ifade ile; Tarih eski bir simgeciliğin yapısını kökten bir şekilde değiştirmeyi başaramamaktadır. Tarih sürekli olarak yeni anlamlar ilâve etmekte, ama bunlar simgenin yapısını tahrib edememektedirler.

Tasvir edilen durum eğer dindar insan açısından Dünya'nın her zaman doğaüstü bir değer sunduğu, kutsalın bir biçimini ifşa ettiği hesaba katılacak olursa anlaşılabilir. Her kozmik parça "saydam"dır; onun kendine özgü varoluş tarzı, Varlığın özel bir yapısını ve buna bağlı olarak da, kutsalın yapısını göstermektedir.

Dindar insan için kutsallığın, Varlığın bütünsel bir tezahürü olduğunu asla unutmamak gerekmektedir. Kozmik kutsallığın ifşaları, bir bakıma ilksel ifşalardır; bunlar insanlığın en uzak geçmişinde meydana gelmişlerdir ve daha sonra Tarih tarafından getirilen yenileşmeler bunları yok etmeyi başaramamışlardır.

Terra Mater

Smohalla adlı Hindli bir peygamber, Wanapum kabilesinin şefiydi ve toprakta çalışmayı reddediyordu.

"Ortak anamız"ı tarımsal işler yoluyla yaralamanın, kesmenin, yırtmanın veya tırmalamanın bir günah olduğunu düşünmekteydi. Ve şöyle ilâve ediyordu: "Benden toprağı işlememi mi istiyorsunuz? Anamın göğsüne batırmak için bir bıçak mı alacağım? Fakat öyle yaparsam, öldüğüm zaman beni artık koynuna almaya-caktır. Benden onu çapalamamı ve taşları kaldırmamı mı istiyorsunuz? Kemiklerine varıncaya kadar etlerini mi yaralayacağım? Fakat öyle yaparsam, yeniden doğmak için artık bedenine giremem. Benden ot ve saman yolarak bunları satmamı ve beyazlar gibi zenginleşmemi mi istiyorsunuz? Ama anamın saçlarını kesmeye nasıl cüret ederim?"⁽²⁰⁾.

Bu sözler bir yüzyıldan daha az bir zaman önce söylenmişlerdir, ama bize daha uzaktan gelmektedirler. Bunları iştirken hissedilen heyecan, özellikle bize kıyaslanamaz bir kendiliğindenlik ve tazeliğe Toprak-Ana ilksel imgesini aktarmaktadır. Bu imgeye her yerde, sayılamayacak kadar çok biçim ve çeşit altında rastlanmaktadır. Bu, Akdeniz dinlerinin iyi bilinen ve tüm varlıklara hayat veren *Terra Mater* veya *Tellus Mater*'idir. Homeros şiirlerinden birinde (*Toprağa*, 1 vd.) "Şarkısını söyleyeceğim topraktır, sağlam temelleri olan, varolan herşeyi yüzeyinde besleyen saygıdeğer ata olan evrensel ana... Ölümlülere can verme de, bunu geri alma da sana aittir" sözleri okunmaktadır. Ve *Choephores*'de Aeschyles "tüm varlıkları doğuran, onları doyuran, sonra da döllü tohumu ondan alan" Top-

rağı ululamaktadır.

Peygamber Smohalla bize insanların Toprak-Ana'dan hangi biçimde doğduklarını söylememektedir. Fakat bazı Amerika efsaneleri bize *in illo tempore*, başlangıçta işlerin nasıl cereyan ettiğini ifşa etmektedirler: ilk insanlar bir süre Analarının bağrında, yani toprağın içinde, onun yarıklarında yaşamışlardır. Burada, yani toprağın içinde, yarı yarıya insani bir hayat sürmekteydiler; bunlar bir bakıma, tam anlamıyla biçimlenmemiş embriyonlardı. Bu en azından Lenni Lenape veya eskiden Pennsylvania'da oturan Delaware kızılderililerinin ifade ettikleri durumdur. Bunların efsanelerine göre, Yaratıcı onlar için toprak üzerinde, bugün yararlandıkları herşeyi önceden hazırlamış olmakla birlikte, insanların daha iyi gelişmeleri ve olgunlaşmaları için, bir süre daha Toprak Analarının karnında kalmalarına karar vermiştir. Başka Amerika Kızılderili efsaneleri, Toprak-Ananın bugün ağaçları veya kamışları ürettiğinin aynı biçiminde, insanları ürettiği bir eski zamandan söz etmektedirler⁽²¹⁾.

İnsanların Toprak tarafından doğurulması evrensel yaygınlığa sahip bir inançtır⁽²²⁾. Çok sayıda dilde, insan "Topraktan olma" olarak adlandırılmaktadır. Çocukların Toprağın, mağaraların, yarıkların, çatlakların, ama aynı zamanda bataklıkların, kaynakların, nehirlerin derinliklerinden geldiklerine inanılmaktadır. Benzeri inançlar efsane, batıl itikat veya sadece benzetme biçimleri altında bugün Avrupa'da hâlâ yaşa-

maktadırlar. Her bölge ve hemen hemen her kent ve köy, çocuk "getiren" bir kayalık veya kaynağa sahiptir: bunlar *kinderbrunnen*, *kinderteiche*, *Bubenquellen* vs. adlarını taşımaktadırlar. Bugünkü Avrupalılara varıncaya kadar, doğum Toprağı ile mistik dayanışmaya dair karanlık duygu ayakta kalmıştır. Bu, yerli olma konusundaki dinsel deneydir: *oradan biri* olma duygusu hissedilmekte ve bu ailesel veya atasal dayanışmayı çok fazla aşan, kozmik yapıdan bir duygu olmaktadır.

Ölümde Toprak-Ana'ya kavuşmak, doğulan toprakta gömülmek istenilmektedir. Rig Veda (X, XVIII, 10) "Anan Toprağa doğru sürün!" demektedir. *Atharwa Veda*'da (XVIII, IV, 48) "Sen topraksın, ben seni toprağa koyuyorum" diye yazılıdır. Çinlilerin mezar törenleri esnasında "et ve kemikler yeniden toprağa dönsünler denilmektedir. Ve Roma mezar yazıtları, küllerin başka yere gömülmesi karşısında duyulan korkuyu ve özellikle de, bunların vatana kavuşmaları karşısında duyulan sevinci açık etmektedirler: *hic natus hic situs est* (CXLIX, V, 5595; "Burada doğdu, buraya konuldu"); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703; "Doğduğu yere geri dönmeyi arzuladı").

Humi positio: çocuğun toprağa konulması

Bu temel deney -yani insan cinsinden annenin yalnızca Büyük Toprak Ananın temsilcisinden ibaret ol-

ması- sayısız adete can vermiştir. Örneğin, dünya üzerinde Avustralya'dan Çin'e, Afrika'dan Güney Amerika'ya, hemen her yerde rastlanılan, toprak üzerinde doğurmayı (*humi positio*) hatırlatalım. Eski Yunanlılarda ve Romalılarda bu adet tarihsel çağda kaybolmuştur, fakat daha eskilerde bu adetin varolduğu kuşku dışıdır; doğum tanrıçalarının (Eileithya, Domia, Anxeia) heykelleri, bu tanrıçaları diz üstünde, tam da toprak üstünde doğum yapan kadının konumunda göstermektedirler. Mısır demotik metinlerinde, "toprağa oturmak" terimi, "Doğurmak" veya "doğum"u ifade etmekteydi⁽²³⁾.

Bu adetin dinsel anlamı kolaylıkla kavranmaktadır: *çocuk yapmak ve doğurmak, Toprak tarafından gerçekleştirilmiş olan örnek bir eylemin mikrokozmik çeşitlemeleridir*; insan cinsinden anne, yalnızca Toprağın bağrında hayatın belirmesi olan bu ilksel hareketi taklid etmekte ve tekrarlamaktadır. Bu nedenle Büyük Hayat Verici ile doğrudan temas halinde bulunmalıdır ki, bir hayatın doğumu olan şu esrarın tamamlanması sırasında onun tarafından yönetilsin, bu iş için gereken yararlı enerjileri ondan alsın ve orada ana korumasını bulsun.

Bundan daha yaygın olanı, yeni doğanı toprağın üzerine koyma adetidir. Bu adet günümüzde hâlâ bazı Avrupa ülkelerinde yaşamaya devam etmektedir: çocuk yıkanıp, kundaklandıktan hemen sonra toprağın üzerine konulmaktadır. Sonra çocuk babası tarafın-

dan, şükran ifadesi olarak (*de terra tollere*) kaldırılmaktadır. Eski Çin'de "doğan çocuk gibi, ölmekte olan da toprağın üzerine bırakılmaktaydı... Doğmak için veya ölmek için, yaşayan aileye veya ata ailesine girmek için (ve ondan veya öbüründen çıkmak için) tek bir ortak yer vardı, doğulan Toprak... Yeni doğan veya ölen Toprak üzerine konulduğunda, doğumun veya ölümün geçerli olup olmadığını, bunların olmuş bitmiş ve düzenli olaylar olarak kabul edilip edilmeyeceğini söylemek Toprağa aittir... Toprağın üzerine bırakılma ayini, Irk ile Toprak arasında özsel bir özdeşlik fikrini gerektirmektedir. Gerçekten de, bu fikir ifadesini, Çin tarihinin başlangıcında sezebildiğimiz en canlı olan, yerli olma duygusunda bulmaktadır; bir ülke ile sakinleri arasındaki sıkı bir birlik fikri öylesine derin bir inançtır ki, dinsel kurumların ve kamu hukukunun merkezinde yer tutmuştur"⁽²⁴⁾.

Gerçek anası onu meşrulaştırın ve ona tanrısal bir koruma sağlasın diye, yeni doğanın toprağa hemen konulması gibi, hastalık halinde çocuklar ve olgun insanlar gömülmeseler bile, toprağın üstüne bırakılmaktadırlar. *Bu ayin yeni bir doğuma tekâbülmektedir.* Kısmi veya tam simgesel gömme, suya batma, vaftiz ile aynı büyüsel-dinsel değere sahiptir. Hasta bu ayin ile dirilmekte, yeniden doğmaktadır. Ağır bir suçu silmek veya bir akıl hastalığını (bu cins hastalıklar cemaat için cinayet veya bedensel hastalıkla aynı tehlikeye sahiptir) tedavisi söz konusu olduğunda, işlem aynı et-

kinliği korumaktadır. Günahkâr, bir fiçinin veya toprakta açılan bir çukurun içine konulmakta ve oradan çıktığında, "anasının karnından ikinci kere doğdu" denilmektedir. İşte bir cadının, eğer canlı canlı gömülecek olursa ve onun üzerine tahıl taneleri saçılacak ve bunlardan elde edilecek ürün hasat edilecek olursa, ebedi lanetten kurtulacağına dair İskandinav inancı buradan kaynaklanmaktadır⁽²⁵⁾.

Erişkinler topluluğuna katılma, ayinsel bir ölümü ve bir yeniden doğumu gerektirmektedir. Aynı şekilde, birçok ilkel toplumda yeni yetme, 'simgesel olarak "öldürülmekte", bir çukura gömülerek üzeri yapraklarla örtülmektedir. Mezarından kalktığında, *yeni bir insan* olarak kabul edilmektedir, çünkü ikinci kere ve *doğrudan kozmik ana tarafından* doğulmuştur.

Kadın, Toprak ve Üretkenlik

Demek ki kadın, mistik olarak toprakla dayanışma halindedir; çocuk doğurma insani ölçekte, Toprağın verimliliğinin bir çeşidi olarak gözükmektedir. Üretkenlik ve doğum ile ilişkili tüm dinsel deneyler *koz-mik bir yapıya sahiptirler*. Kadının kutsallığı toprağın kutsallığına bağlıdır. Dişi üretkenliği kozmik bir modele sahiptir: *Terra Mater*'inki, evrensel Genitrix'inki.

Bazı dinlerde Toprak Ana kendi başına gebe kalabilir nitelikte düşünülmüştür; bu cins Toprak Ananın,

gebe kalmak için bir babaya ihtiyacı yoktur. Bu cins eski fikirlerin izleri Akdeniz tanrıçalarının tanrı doğurmalarına dair efsanelerde görülmektedir. Hesiodos'a göre Gaia (Toprak) Uranos'u doğurmuştur, "kendine eşit, onu tamamen örtmeye ehil bir varlık" (*Theogonie*, 126 vd.). Başka Eski Yunan tanrıçaları da tanrıların yardımı olmaksızın doğurmuşlardır. Bu, Toprak Ananın kendine yeterliğinin ve üretkenliğinin efsanevi ifadesidir. Bu cinsten efsanevi kavrayışları, kadının kendiliğinden üretkenliğine ve kadının bitkilerin hayatı üzerinde belirleyici etkiler icra eden gizil büyüsel-dinsel güçlerine dair inançlar tekâbül etmektedir. "Anaerkillik" adı altında bilinen toplumsal ve kültürel olgu, gıda maddesi niteliğindeki bitkilerin kadın tarafından keşfedilmesine bağlanmaktadır. Beslenmeye yönelik bitkileri ilk kez kadın yetiştirmiştir. Tabii ki toprağın ve hasadın sahibi haline gelen de odur. Kadının büyüsel-dinsel prestiji ve buna bağlı olarak, toplumsal üstünlüğü kozmik bir modele sahiptir: Toprak Ana.

Başka dinlerde, kozmik yaradılış veya en azından, bunun nihayetine erdirilmesi, Gök-Tanrı ile Toprak-Ana arasındaki kutsal bir evliliğin sonucudur. Bu düşünceye özellikle Okyanusya'da, İndonezya'dan Mikronezya'ya kadar olan alanda, ama aynı zamanda Asya'da, Afrika'da ve her iki Amerika'da da rastlanmaktadır⁽²⁶⁾. Öte yandan, kozmogonik efsanenin en mükemmel örnek efsane olduğunu gördük: insanların davranışlarına model olmaktadır. İşte bu nedenden

ötürü insan evliliği, kozmik kutsal evliliğin bir taklidi olarak kabul edilmektedir. *Brahadaranyaha Upaniṣad*'da koca "ben Gök'üm, sen Toprak'sın" demektedir, (VI, IV, 20). Daha *Athorva Veda*'da (XIV, II, 71) koca ve karı Gökyüzü ile Yeryüzüne benzetilmişlerdir. Didon Ene ile olan evliliğini şiddetli bir kasırganın ortasında kutlamaktadır (*Eneide*, IV, 165 vd.); onların birleşmesi, unsurların birleşmesiyle çakışmıştır; Gökyüzü karısını verimli yağmurlarla sarmaktadır. Eski Yunan'da anaerkil ayinler, Hera ile gizlice birleşen Zeus'un örneğini taklid etmekteydiler (Pansanias, II, XXXVI, 2). Bekleneceği üzere, tanrısal efsane, insan birleşmesinin örnek alınacak modelidir. Fakat vurgulanması gereken bir başka veçhe daha vardır; bu *evlilik ayininin* ve insanların cinsel davranışlarının *kozmetik yapısıdır*. Çağdaş toplumların dindar olmayan insanı için, evlilik birliğinin *kozmetik* olduğu kadar, *kutsal* boyutu da kolay kavranabilir gibi değildir. Fakat eski toplumların dindar insanı için, dünyanın mesajlarla dolu olduğunu unutmamak gerekir. Bu mesajlar bazen şifrelidirler, fakat efsaneler bunların şifrelerinin çözülmesinde insanlara yardım için oradadırlar. İleride görme fırsatımızın olacağı üzere, insani deney, bütünselliği içinde kozmik hayatla özdeşleştirilebilir niteliktedir, buna bağlı olarak da kutsallaştırılabilir, çünkü Evren tanrıların en yüce yaratısıdır.

Hasat için yapılan ayinsel cümbüşün de tanrısal bir modeli vardır: dölleyici tanrının Toprak-Ana ile kut-

sal evliliği⁽²⁷⁾. Tarımsal üretkenlik, sınırsız bir üretken zincirden boşanma ile teşvik edilmektedir. Bir bakış açısından cümbüş, Yaradılış öncesi belirlenmemişlik haline tekâbül etmektedir. Aynı şekilde, bazı yeni yıl törenleri cümbüşsel ayinler içermektedir; toplumsal "karışma", herşeyin serbest olması ve dinsel kuralların dışına çıkma, dünyanın yaradılışını önceleyen şekilsiz hale gerilemeyi simgelemektedirler. Bitkisel hayat düzeyinde bir "yaradılış" söz konusu olduğunda bu kozmik-ayinsel senaryo tekrarlanmaktadır, çünkü yeni hasat yeni bir "yaradılış"a tekâbül etmektedir. Hem zamanın yenilenmesinin, hem de dünyanın yeniden canlanmasının söz konusu olduğu yeni yıl ayinlerinde rastladığımız *yenilenme fikri*, tarımsal cümbüş senaryolarında da ortaya çıkmaktadır. Burada da cümbüş kozmik geceye, "sular" içindeki şekil öncesine bir geri dönüştür ve bu geri dönüşün amacı, hayatın toptan yeniden dirilişinin ve buna bağlı olarak, toprağın üretkenliği ile hasatların bolluğunu sağlamaktır.

Kozmik Ağaç simgecililiği ve bitki tapınları

Biraz önce gördüğümüz üzere, Toprak-Ana efsaneleri ve ayinleri, özellikle üretkenlik ve zenginlik fikirlerini ifade etmektedirler. Dinsel fikirler söz konusudur, çünkü evrensel üretkenliğin çoklu veçheleri sonuç olarak, çocuk doğurma, hayatın yaradılışı esrarla-

rını ifşa etmektedirler. Öte yandan, hayatın ortaya çıkması, dindar insan açısından dünyanın merkezî esrarıdır. Bu hayat, bu dünya, olmayan biryerden "gelmekte" ve nihayette buradan, aşağıdan çekilerek, öteye doğru gitmekte, bilinmeyen, canlıların çoğu için ulaşamaz bir yerde esrarlı bir şekilde uzamaktadır. İnsan hayatı zaman içinde, iki hiçlik arasındaki kısa bir zuhur ediş olarak hissedilmemektedir; hayat bir varoluş-öncesi tarafından öncelenmekte ve bir varoluş-sonrası halinde uzanıp gitmektedir. İnsan hayatının bu dünya dışı iki aşaması hakkında çok az şey bilinmektedir, fakat en azından bunların varoldukları bilinmektedir. Dindar insan için demek ki, ölüm hayata nihai bir son vermemektedir; ölüm insan varoluşunun diğer bir tarzından başka birşey değildir.

Zaten bütün bunlar kozmik ritmlerde "şifrelenmişlerdir". Hayatın sırrını anlamak için, Kozmos'un çeşitli varlık tarzları aracılığıyla "söylediği"nin şifresini çözmek yeterli olacaktır. Öte yandan birşey aşikâra benzemektedir: Evren devrevi olarak kendini yenileyen canlı bir organizmadır. Hayatın tükenmez bir şekilde belirmesinin sırrı, Evren'in ritmik yenilenmesiyle dayanışma içindedir. Bu nedenden ötürü Evren dev bir ağaç biçiminde hayal edilmiştir. Evrenin varolma tarzı ve öncelikle de, kendini sonsuz olarak yeniden diriltme yeteneği, simgesel olarak ağacın hayatıyla ifade edilmiştir.

Ancak makrokozmos ölçeğindeki imgelerin mikro-

kozmos ölçeğindeki imgelerle basit bir ikâmesinin söz konusu olmadığını söylemenin yeridir. Ağaç "doğal nesne" olarak, *kozmetik hayatın tümelliğini* temsil edemezdi; dindışı deney düzleminde, onun varoluş tarzı Kozmos'un varoluş tarzını, tüm karmaşıklığı içinde kapsamamaktadır. Dindışı deney düzeyinde, bitkisel hayat bir dizi "doğum" ve "ölüm"den başka birşey göstermemektedir. Bitkisel ritimde, başka anlamların ve öncelikle de canlanma, ebedi gençlik, sağlık, ölümsüzlük fikirlerinin "deşifre" edilmelerine hayatın dinsel anlayışı izin vermektedir; *mutlak gerçeğe* dair dinsel fikir, aynı anda hem ölümsüzlüğe, hem herşeyi bilme, hem de kaadir-i mutlaklığa atıfta bulunan ve insanların tanrı haline dönüştürebilen bir meyva olan "mucizevi meyva" tarafından, diğer birçok imge arasında, simgesel olarak ifade edilmektedir.

Ağaç imgesi yalnızca Evren'i simgelemek için değil, aynı zamanda hayatı, gençliği, ölümsüzlüğü, bilgeliği ifade etmek için de seçilmiştir. Germen mitolojisiindeki Yggdrasil gibi olan kozmik ağaçların yanı sıra, dinler tarihi Hayat Ağaçlarını (örneğin Mezopotamya), Ölümsüzlük Ağaçlarını (Asya, Eski Ahit), Bilgelik Ağaçlarını (Eski Ahit), Gençlik Ağaçlarını (Mezopotamya, Hind, İran) da tanımaktadır⁽²⁸⁾. Başka bir ifade ile, ağaç dindar insanın *en mükemmeli*nden haki ve kutsal olarak kabul ettiklerini, tanrıların kendi öz doğalarından sahip olduklarını ve kahraman ile yarı-tanrı gibi ayrıcalıklı varlıkların nadiren ulaşabildik-

lerini bildiği herşeyi ifade eder hale gelmiştir. Ayrıca ölümsüzlüğü veya gençliği aramaya dair efsaneler, altın meyvaları ve mucizevi yaprakları olan bir ağacı, "uzak bir ülkede bulunan" (gerçekte öte dünyada) ve canavarlar tarafından korunan (grifonlar, ejderhalar, yılanlar) bir ağacı baş role çıkartmaktadırlar. Bu ağacın meyvalarını toplayabilmek için muhafız canavarla dövüşmek ve onu öldürmek gerekmektedir, yani *kahramanlık tipinden* olan bir *kabul denemesinden* geçmek: galip ebedi gençlik, yenilmezlik ve kaadir-i mutlaklık gibi insan-üstü, adeta tanrısal bir konumu "şiddet"le elde etmektedir.

Bitkilerin dinsel değerleri, işte böylesine kozmik, ölümsüzlük veya Bilgi ağaçmarı gibi simgelerde, güçlerinin ve aydınlıklarının en fazla olduğu bir halde ifade edilmektedirler. Başka bir anlatımla, kutsal ağaç veya kutsal bilgiler, çeşitli somut bitki türlerinde aşikâr olmayan bir yapıyı ifşa etmektedirler. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, dünyanın en derin yapılarını ifşa eden kutsallıktır. Kozmos kendini, yalnızca dinsel bakış açısı içinde bir "şifre" olarak sunmaktadır. Bunun dindar insan için anlamı, bitkilerin ritminin aynı anda hem hayatın ve Yaradılışın, hem de gençlik ve ölümsüzlük yenilenmesinin esrarını ifşa etmeleridir. Denilebilir ki, kutsal sayılan tüm ağaç ve bitkiler (örneğin Hind'de *ashatva* adlı küçük ağaç) bu ayrıcalıklı konumlarını bitkilerin ilk modelini, örnek imgesini içermelerine borçludurlar. Öte yandan, bir bitkinin ihti-

mam görmesini ve yetiştirilmesini sağlayan, onun dinsel değeridir. Bazı yazarlara göre, şimdi yetiştirilmekte olan bütün bitkiler, başlangıçta kutsal bitkiler sayılmaktaydılar⁽²⁹⁾.

Bitki tapınısı adı verilen uygulamalar, örneğin ilkbahar ve bitkilerin uyanışı ile ilişki halinde olan "doğacı" bir dindışı devreye bağımlı değildir. Bunun tamamen tersine, ilkbaharın Doğanın yeniden hayat kazanması olarak değerlendirilmesini meşru kılan ve önceleyen, dünyanın yenilenmesine (yeniden başlama, yeniden yaratılma) dair dinsel deneydir. İlkbaharın dinsel önemini ortaya çıkartan, Evrenin devrevi olarak yeniden canlanmasıdır. Zaten bitki tapınılarında her zaman önemli olan doğal ilkbahar olgusu ve bitkilerin ortaya çıkışları değil de, kozmik esrarı önceden haber veren *işaret*'tir. Genç insan grupları törensel olarak köyün evlerini ziyaret etmekte ve yeşil bir dal, bir çiçek demeti ve bir kuş göstermektedirler⁽³⁰⁾. Bu, *bitkisel hayatın kaçınılmaz yeniden dirilişinin işareti*, esrarın tamamlandığına, ilkbaharın gecikmeyeceğine tanıklık edilmesidir. Bu ayinlerin çoğu, ilkbaharın "doğal olgu"sundan *önce meydana gelmektedir*.

Doğa'nın kutsallıktan arındırılması

Daha önce söylediğimiz gibi; dindar insana göre Doğa hiçbir zaman tamamen doğal değildir. Kökten bir şekilde kutsallıktan arındırılmış bir doğa yakınlar-

da yapılmış bir keşiftir; üstelik modern toplumların küçük bir bölümü ve öncelikle de bilim adamları bu keşfe ulaşabilmişlerdir. Geriye kalanlar için Doğa hâlâ bir "cazibe", bir "esrar", bir "yücelik" sunmaktadır ve bu düşüncelerde eski dinsel değerlerin izlerini deşifre etmek mümkündür. Dindışına çıkma derecesi ne olursa olsun, doğanın "cazibe"lerine karşı duyarlı olmayan hiçbir çağdaş insan yoktur. Burada yalnızca doğaya yüklenilen estetik, sportif veya hijyenik değerler değil, aynı zamanda gerilere itilmiş dinsel bir değer anısının farkedildiği, karmaşık ve tanımlanması güç bir duygu da söz konusudur.

Doğa hakkında dinsel değerlerin değişme ve bozulmalarını belli bir örnek yardımıyla göstermek yararsız değildir. Bu örneği Çin'de aradık ve bunun iki nedeni vardı: 1) Batı'da da olduğu gibi, Çin'de Doğa'nın kutsallıktan arındırılması bir azınlığın, okumuşların eseridir; 2) ancak Çin'de ve tüm Uzak Doğu'da, bu kutsallıktan arındırma süreci asla nihai noktasına ulaştırılamamıştır. Doğa'nın "estetik seyri" bugün hâlâ, en derinlemesine okumuşlar için bile dinsel bir prestije sahip olmaya devam etmektedir.

XVII. yüzyıldan itibaren bahçelerin havuzlar halinde düzenlenmesinin Çinli okumuşlar arasında moda olduğu bilinmektedir⁽³¹⁾. Ortasında birkaç kaya, kayaların üzerinde cüce ağaçlar, çiçekler ve çoğu zaman minyatür bir ev, pagoda, köprü modellerinin ve insan figürlerinin bulunduğu suyla dolu havuzlar söz konu-

suydu; bu kayalara Annamca'da "minyatür dağ", veya Çince-Annamcada "Yapay dağ" adı verilmekteydi. Farkedilmesi gereken nokta, bizzat bu adların kozmolojik bir anlamı açık ettikleridir; daha önce gördüğümüz gibi, dağ evrenin bir simgesidir.

Fakat, estetikçilerin tercih ettikleri bir nesne haline gelen bu minyatür bahçeler Dünya'ya karşı dinsel duygunun derin olduğunu gösteren uzun bir tarihe, hatta tarih öncesine sahiptirler. Bu bahçelerin öncelleri, kokulu suyunun Denizi ve yükseltilmiş üst tarafının Dağı temsil ettikleri havuzlardı. *Bu nesnelerin kozmik yapıları aşikârdır.* Mistik unsur da bulunmaktaydı, çünkü Denizin ortasındaki Dağ, Taocu ölümsüzlerin yaşadıkları bir cins cennet olan Mutluluk Adalarını simgelmekteydi. Demek ki, *derin düşünme yoluyla dünya ile uyumu yeniden sağlamak için*, onun yoğunlaşmış mistik güçlerine katılmak için, kendi evine yerleştirilen küçültülmüş ayrı bir dünya söz konusuydu. Dağ mağaralarla süslenmişti ve bu mağaralar folkloru, minyatür bahçelerin yapımında önemli bir rol oynamıştır. Mağaralar gizil inziva yerleri, Taocu ölümsüzlerin ikâmet yerleri, katılma ayini yapılma yerleridir. Bunlar cennete benzer bir dünya olarak kabul edilmekte, ve bu nedenden ötürü girişleri zor olmaktadır (izleyen bölümde geri döneceğimiz "dar kapı" simgeciliği).

Fakat taoculukta çok büyük bir rol oynamış olan tüm bu bütün -su, ağaç, dağ, mağara- daha da eski dinsel bir fikrin geliştirilmesinden ibaretti: mükemmel

yerleşim yeri fikri, yani tam -bir tepe ve bir suya sahip- ve *münzevi* bir yerleşim yeri. Mükemmel yerleşim yeri, çünkü hem küçük bir dünya, hem de güzellik ve ölümsüzlük yeri olan cennettir. Öte yandan, mükemmel manzara -tepe ve su- ise, hatırlanamayacak kadar eski zamanlarda, Çin'de her ilkbahar genç erkek ve kızların karşılıklı ayin şarkıları söylemek ve aşk oyunları yapmak için buluştukları "kutsal yer"den başka birşey değildir. Bu ilksel "kutsal yer"in birbirlerini izleyen değerlendirmelerini tahmin etmek mümkündür. En eski zamanlarda burası genç erkek ve kızların Hayatın ve kozmik üretkenliğin sırlarına katılmak için, devrevi olarak toplandıkları ayrıcalıklı bir mekân, kutsallaştırılmış kapalı bir dünya idi. Taocular bu eski kozmolojik şemayı -tepe ve su- kendi hesaplarına geçirmişler ve daha karmaşık bir bütün haline getirmişlerdir (dağ, su, mağara, ağaç), fakat aynı zamanda daha küçük bir ölçeğe indirmişlerdir, çünkü dindışı dünyadan çekilmiş ve taocuların gidip derin düşüncelere daldıkları, cennete benzeyen minyatür bir evrendir.

Kapalı dünyanın kutsallığı, Deniz ve Mutluluk Adalarını simgeleyen kokulu suları ve kapakları olan havuzlarda da ayıklanabilir niteliktedir. Bu bütün, okumuşlar arasındaki moda onu XVII. yüzyılda ele geçirerek bir "sanat nesnesi" haline getirinceye kadar, derin düşünme yeri olarak iş görmekteydi.

Ancak bu örnekte, hiç de dünyanın tam bir kutsal-

lıktan arındırılmasına tanık olmadığımızı işaret edelim, çünkü Uzak Doğu'da "estetik heyecan" olarak adlandırılan şey, okumuşlar arasında bile, halâ dinsel bir boyutu korumaktadır. Fakat minyatür bahçeler örneği, bize dünyanın hangi yönde ve hangi araçlarla işlediğini göstermektedir. Bu cinsten bir estetik heyecanın modern bir toplumda ne hale geleceğini hayal etmek, kozmik kutsallık deneyinin kitledaşarak tamamen insani bir heyecan haline dönüşebileceğini anlamaya yeterli olacaktır. Örneğin, sanat için sanat gibi birşey.

Diğer kozmik kutsallık tezahürleri

Kendimizi sınırlandırmamız gerektiğinden, Doğanın kutsallığının yalnızca birkaç veçhesinden söz ettik. Çok sayıda kozmik kutsallık tezahürünü es geçmek zorunda kaldık. Böylece güneşe veya aya ilişkin simge ve tapınılardan, ne taşların dinsel anlamından, ne de hayvanların dinsel rollerinden vb. söz edebildik. Bu kozmik kutsallık tezahürü gruplarından herbiri doğanın kutsallığının özel bir yapısını ifşa etmektedirler; veya daha da doğru olarak, Evren içinde özel bir varoluş tarzının aracılığıyla ifade edilen bir kutsal tarzı. Taşların *kutsallık tezahürü olarak* insanlara neler gösterebileceklerini anlayabilmek için, örneğin taşlara yüklenen çeşitli dinsel değerleri çözümlemek yeterli olacaktır: Taşlar insanlara iktidar, dayanıklılık, süreklilik ifşa etmektedirler. Taşın kutsallık tezahürü, en mükem-

melinden bir varlık tezahürüdür; herşeyden önce taş *vardır*, her zaman kendi olarak kalmakta, değişmemekte ve insanı yok edilmez ve mutlak olmasıyla çarpmakta ve böylece ona benzetme ile Varlığın yok edilmezliğini ve mutlaklığını ifşa etmektedir. Dinsel bir deney ile kavranılan, taşın kendine özgü varoluş tarzı, insana zamanın ötesinde, kadere meydan okuyan *mutlak bir varoluşu* ifşa etmektedir⁽³²⁾.

Aynı şekilde, Aya yönelik çok sayıdaki dinsel değerlendirmelerin hızlı bir çözümlemesi bize, insanların ayın ritimleri konusunda okudukları herşeyi öğretmektedir. Ay devreleri, yani ayın "doğumu", "ölümü" ve "yeniden doğumu" sayesinde insanlar hem Evren içindeki kendi varoluş tarzlarının, hem de ölümden sonraki hayat veya yeniden doğum şanslarının bilincine varmışlardır. Ay simgeciği sayesinde, dindar insan, görünüşte aralarında ilişki olmayan geniş olay bütünlerini birbirlerine yaklaştırmaya ve nihayetle bunları tek bir "sistem" halinde bütünleştirmeye sürüklenmiştir. Ay devrelerinin dinsel değerlendirmesinin, ilkelerin ilk büyük antropokozmik sentezlerini mümkün kılmış olması muhtemeldir. Ay simgeciğinin sayesinde, doğum, kader, ölüm, ölümden sonra dirilme gibi; sular, bitkiler, kadın, üretkenlik, ölümsüzlük gibi; kozmik karanlıklar doğum öncesi hayat ve ölüm sonrası hayatın arkasından ayınkine benzeyen bir yeniden doğuşun gelmesi (karanlıklardan çıkan ışık) gibi; "hayat ipliği"nin simgesi dokuma, kader, geçicilik, ölüm

vb. gibi son derece heterojen olaylar ilişkiye sokulabilmiş ve birbirleriyle dayanışmaya geçirilebilmiştir. Genelde devre, ikilik, kutupsallık, zıtlık, çatışma fikirlerinin çoğu, ama aynı zamanda zıtların uyuşması, *coincidentia oppositorum* fikri de, ay simgeciliğinin sayesinde ya keşfedilmiş, ya da belirginleştirilmiştir. Canlıların kendilerine özgü varoluş tarzına, Evren'de hayata katılan herşeye, yani oluşuma, gelişmeye, gerilemeye, "ölüm"e ve "yeniden dirilme"ye ilişkin tutarlı bir "hakatler" sistemi anlamında bir "Ay metafiziği"nden söz edilebilir. Unutulmaması gerekir ki, ayın dindar insana ifşa ettiği yalnızca, ölümün ayrılmaz bir şekilde hayata bağlı olduğu olmayıp, aynı zamanda ve özellikle, *ölümün nihai olmadığı, her zaman yeni bir doğum tarafından izlendiğidir*⁽³³⁾.

Ay kozmik oluşumu dinsel olarak değerlendirmek ve insanı Ölüm ile uzlaştırmaktadır. Buna karşılık Güneş başka bir varoluş tarzını ifşa etmektedir; oluşuma katılmamaktadır, her zaman hareket halinde olarak, değişmeden kalmaktadır, biçimi hep aynıdır. Güneşe ilişkin kutsallık tezahürleri özerklik ve güç, egemenlik, akıla ilişkin dinsel değerleri aktarmaktadır. İşte bu nedenden ötürü, bazı kültürlerde Yüce varlıkların Güneş haline dönüştürülmelerine tanık olacağız. Daha önce gördüğümüz üzere, göksel tanrılar dinsel güncellikten kaybolma eğilimindedirler, fakat bazı durumlarda bunların yapı ve prestijleri güneş tanrılarında yaşamaya devam etmektedir; özellikle önemli

bir tarihsel rol oynamış olan, çok fazla işlenmiş uygarlıklarda (Mısır, Helenistik Doğu, Meksika).

Çok sayıda kahramanlık mitolojisi güneşsel yapıya sahiptir. Kahraman güneşle özdeşleştirilmiştir, tıpkı onun gibi karanlıklarla mücadele etmekte, ölümler krallığına inmekte ve buradan galip olarak çıkmaktadır. Burada karanlıklar, ay mitolojilerinde olduğu gibi, tanrının bir varoluş tarzı olmayıp, tanrının *olmadığı* herşeyi, yani en mükemmeleninden rakibini simgelemektedirler. Karanlıklar kozmik hayat için gerekli bir safha olarak değerlendirilmemişlerdir; güneş dini bakış açısı içinde karanlıklar hayatın, biçimlerin ve aklın zıddında yer almaktadırlar. Güneş tanrılarının ışıklı yücelik tezahürleri bazı kültürlerde, aklın simgesi haline gelmektedir. Sonunda *Güneş* ile *akıl* özdeşleştirilecektir, öylesine ki, Antikitenin sonlarındaki güneşsel ve senkretist ilahiyatlar rasyonalist felsefeler haline dönüşeceklerdir. Güneş dünyanın aklı olarak ilân edilmiştir ve Macrobes güneşte Eski Yunan-Doğu dünyasının, Apollon ve Jupiter'den Osiris, Horus ve Adonis'e kadar tüm tanrılarında güneşi bulmaktadır (*Saturnales*, I, bl. XVII, XIII). İmparator Julianus'un kaleme aldığı *Kral Güneşe Dair* adlı incelemede olduğu kadar, Proelus'un *Güneş Şarkısı*'nda da güneşin kutsallık tezahürleri yerlerini *fikirlere* bırakmakta ve dinsellik bu uzun aklileştirme sürecinin sonunda hemen tamamen yok olmaktadır⁽³⁴⁾.

Güneşin kutsallık tezahürlerinin bu kutsallıktan

arındırılmaları, birçok benzeri süreçte de görölmektedir; bunların sayesinde Evren'in tamamı dinsel içerikten boşalmıştır. Fakat daha önce söylediğimiz üzere, Doğa'nın nihai olarak laikleştirilmesi, ancak sınırlı sayıda çağdaş insan için kazanılmış bir durumdur, yani hiçbir dinsel duyguları olmayanlar için.

Hristiyanlık Evren'in ve Hayat'ın dinsel değerlendirilmesine derin ve kökten değişiklikler getirmiş, ama onları bir kenara atamamıştır. Kozmik hayatın bütünlüğü içinde halâ tanrısallığın bir şifresi olarak hissedilebildiğine dair, Leon Bloy gibi hristiyan bir yazar şöyle yazdığı zaman, tanıklık etmektedir: "Hayat ister insanlarda, ister hayvanlarda veya isterse bitkilerde olsun, bu her zaman Hayat'tır ve ölüm adı verilen kavramamaz nokta olan an geldiğinde, bir ağaçtan olduğu kadar, bir insandan da uzaklaşan her zaman İsa olmaktadır"⁽³⁵⁾.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

- (1) *Traité...*'de verilen örnekler ve bibliyografyaya bkz.
- (2) Bkz. *Traité...*, s. 65 vd, 79 vd.
- (3) Bkz. *Traité*, s. 47-116. Özellikle bkz. R. Pettazzoni, *Dio*, Roma, 1921, id., *L'omniscienza di Dio*, Torino, 1956, W. Schmidt, *Ursprung der Gottesides*, Münster, 1926-1955.
- (4) Martin Gusinde, s. 269-274.
- (5) Frazer, *The Worship of Nature*, Londra 1926, s. 150 vd.
- (6) *Ibid.*, s. 185.
- (7) J. Spieth, *Die religion der Eweer*, Göttingen-Leipzig, 1911, s. 46 vd.
- (8) Mgr. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1925, s. 184.
- (9) H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932, s. 74.
- (10) *Ibid.*, s. 77.
- (11) Frazer, s. 631.
- (12) İzleyen herşey için bkz., *Traité...*, s. 168 vd; *Images...*, s. 199 vd.
- (13) Simgecilik hakkında, *Traité...*, s. 373 vd; *Méphistophé lés et l'Androgyne*, s. 238-268.
- (14) Bu metnin yorumuna bkz. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, s. 59 vd.
- (15) J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, s. 65.
- (16) J. Daniélou, *Bible...*, s. 61 vd.
- (17) *Ibid.*, s. 56 vd.
- (18) Bu efsanevi-ayinsel motifler bkz.: *Traité...*, s. 182 vd, 247 vd.
- (19) L. Beirnaert, "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien", s. 275.
- (20) James Mooney, "The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890", s. 721, 724.
- (21) *Mythes, rves et mystères*, Gallimard, 1957, s. 210 vd.
- (22) A. Dietrich, *Mutter Erde*, 1925; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931; M. Eliade, *Traité...*, s. 211 vd.
- (23) *Mythes...* s. 221 vd.'daki atıflar.

MIRCEA ELIADE

- (24) Marcel Granet, "Le d p t de l'enfant sur le sol", 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, s. 159-202.
- (25) A. Dietrich, *op. cit.*, s. 28 vd.; B. Nyberg, *op. cit.*, s. 150.
- (26) *Trait ...*, s. 212 vd. Bu arada belirtelim ki, kozmik kutsal evlilik efsanesi  ok yaygın olmakla birlikte, evrensel değildir ve en geri k lt rlerde (Avustralya, Fiji, Arktik halkları vb.) g r lmemiştir.
- (27) *Trait ...*, s. 306 vd.
- (28) *Ibid.*, s. 239 vd.
- (29) A.G. Haudricourt ve L. H din, *L'Homme et les plantes cultiv es*, Paris, 1948, s. 90.
- (30) *Trait ...*, s. 272 vd.
- (31) İzleyen b l m i in bkz., Rolf Stein, "Jardins en miniature d'Extr me-Orient," s. 26 vd. ve *passim*.
- (32) Taşların kutsallığı hk., *Trait ...*, s. 191-210.
- (33) *Trait ...*, s. 142-167.
- (34) *Ibid.*, s. 117-141.
- (35) *Le mendiant ingrat*, II, s. 196.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İnsan Varoluşu ve Kutsallaştırılmış Hayat

Dünyaya "açık" varoluş

Din tarihçisinin nihai amacı, başkaları için *homo religiosus*'u ve zihni evrenini anlamak ve aydınlatmaktır. Bu girişim her zaman kolay değildir. Çağdaş dünya için din, hayat biçimi ve *Weltanschauung* olarak, hristiyanlıkla karışmaktadır. En iyi durumda, batılı bir entelektüel belli bir çaba ile, klasik Antikitenin dinsel dünya görüşü; hatta Hinduizm, Konfüçyüsçülük veya Budizm gibi büyük Doğu dinlerini kavrayabilir. Fakat onun dinsel ufkunu genişletme konusundaki çabası, ne kadar takdire şayan olsa da, onu uzağa götüremez; batılı entelektüel Yunan, Hind, Çin ile geniş bir yazılı kutsal edebiyata sahip olan karmaşık ve işlenmiş dinlerin küresini aşmış olmamaktadır. Bu kutsal edebiyatların bir kısmını bilmek, bazı Doğu mitoloji ve ilahiyatlarının veya klasik dünyayı tanımak, *homo religiosus*'un zihni evrenine nüfuz edebilmek için hâlâ yeterli değil-

dir. Bu mitoloji ve ilahiyatlar okumuşların uzun çalışmalarıyla çok vurgulu hale gelmişlerdir bile; bunlar kelemenin üzerindeki anlamıyla "kitaplı dinler" olmasalar bile (Musevilik, Zerdüştlük, Hristiyanlık, İslamiyet gibi), gene de kutsal kitaplara sahiptirler (Hind, Çin) veya en azından prestij sahibi yazarların etkisine maruz kalmışlardır (örneğin Eski Yunan'da Homeros).

Daha geniş bir dinsel bakış açısı edinebilmek için Avrupa halklarının folklorlarına alışık hale gelmek gerekir; bunların inanç, adet, hayat ve ölüm karşısındaki tavırlarında halâ çok sayıda eski "dinsel konumlar" teşhis edilebilir niteliktedirler. Avrupa'nın kırsal toplumlarını incelerken, neolitik tarımcıların dinsel dünyasını tanıma şansı vardır. Durumların çoğu itibariyle, Avrupa köylülerinin adet ve inançları, Eski Yunan mitolojisinin ortaya koyduğundan daha eski bir kültür durumunu temsil etmektedirler⁽¹⁾. Avrupa'nın kırsal halklarının çoğunun bin yıldan fazla bir süreden beri hristiyan oldukları doğrudur, fakat bunlar hristiyanlık öncesi ve hatırlanamayacak kadar eskilere dayanan dinsel inançlarını hristiyanlıklarıyla bütünleştirmeyi başarmışlardır. Bu nedenden ötürü, Avrupa köylülerinin hristiyan olmadıklarına inanmak doğru olmayacaktır. Fakat kabul edilmesi gereken nokta, bunların dinselliklerinin hristiyanlığın tarihsel biçimlerine indirgenemeyecek, kent hristiyanlarının deneylerinde hemen hiç olmayan kozmik bir yapıyı muhafaza ettiğidir. İlkel, tarihsel-olmayan bir hristiyanlıktan söz edilebilir;

Avrupalı tarımcılar hristiyan olurlarken, yeni imanları ile tarihöncesi'nden beri muhafaza ettikleri kozmik dini bütünleştirmişlerdir.

Fakat, *homo religiosus*'un varoluşsal konumlarının tümünü anlamak ve anlatmak isteyen din tarihçisi için sorun daha karmaşıktır. Tarımsal kültürlerin sınırlarının ötesinde koskoca bir dünya uzanmaktadır: Göçebe çobanların, avcılarının, henüz küçük av ve toplayıcılık aşamasında olan halkların gerçekten "ilkel" dünyası. *Homo religiosus*'un zihni evrenini tanıyabilmek için özellikle bu ilkel toplumların insanlarını hesaba katmak gerekir. Oysa onların dinsel tavırları bugün bize egzantrik, hatta şaşırtıcı gelmekte, her halükârda da kavranmasının güç olduğu düşünülmektedir. Fakat yabancı bir zihni evreni kavramanın, onun *içinde*, bizatihi merkezinde yer almaktan başka bir yolu yoktur, böylece bu evrene hükmeden tüm değerlere ulaşmak mümkün olabilecektir.

Eski toplumlara mensup dindar insanın bakış açısının içinde yer alır almaz farkedilen şey, *Dünya'nın tanrılar yarattığı için varolduğu* ve dünyanın bizatihi hayatının birşey söylemek "istediği", dünyanın ne sağır, ne de kunt olduğu; ne amaçsız, ne de anlamsız olduğudur. Dindar insana göre Evren "yaşamakta" ve konuşmakta"dır. Bizzat Evren'in hayatı onun kutsallığının kanıtıdır, çünkü tanrılar tarafından yaratılmıştır ve tanrılar da kendilerini insanlara kozmik hayatın içinde göstermektedirler.

İşte bu nedenden ötürü, belli bir kültür aşamasından itibaren, insan kendini bir mikrokozmos olarak kavramaktadır. O tanrıların yarattıklarının bir parçasıdır, başka bir ifade ile, Evren'de tanıdığı "kutsallığı" bizzat kendinde bulmaktadır, evren tanrısal eser olarak insan varoluşunun örnek imgesi haline gelmektedir. Birkaç örnek: Evliliğin Gökyüzü ile Yeryüzü arasında kutsal bir evlilik olarak değerlendirildiğini görmüştük. Fakat tarımcı toplumlarda Toprak-kadın özdeşliği daha da karmaşıktır. Kadın toprak, tohum, *semen virile* ile ve tarımsal faaliyet de evlilik birleşmesi ile özdeşleştirilmiştir. "Bu kadın canlı bir tarla gibi geldi, erkekler onu tohumlayınız" *Atharva Veda'* da (XIV, II, 14) böyle yazmaktadır. "Kadınlar sizin tarlalarınız gibidir" (Kur'an, II, 225). Kısır bir kraliçe şöyle yakınmaktadır: "Hiçbir şeyin bitmediği bir tarla gibiyim". Bunun tersine, bir XII. yüzyıl şarkısında Bakire Meryem *terra non arabilis quae fructum parturit* olarak yüceltilmektedir.

Bütün bu özdeşleştirmeleri yalnızca *fikirler* değil de, *yaşanmış* deneyler sayan kimsenin varoluşsal konumunu anlamaya çalışalım. Hayatının fazladan bir boyuta sahip olduğu gerçektir: bu hayat yalnızca insani olmakla kalmamakta, aynı zamanda "kozmetik" olmaktadır, çünkü insan-aşırı bir yapıya sahiptir. Buna "açık bir varoluş" adı verilebilir, çünkü yalnızca insan varlığı tarzıyla sıkı sıkıya sınırlandırılmıştır (zaten ilkelin kendi ulaşmak istediği modeli efsaneler tarafından ifşa

edilen insanaşırı düzleme yerleştirdiğini biliyoruz). *Homo religiosus*'un, özellikle de ilkelin varoluşu Dünya'ya doğru "açık"tır, dindar insan yaşarken asla yalnız değildir, dünyanın bir parçası da onunla birlikte yaşamaktadır. Fakat Hegel ile birlikte, ilkel insanın "Doğa içine gömülü" olduğunu, kendini doğadan farklılaşmış ve kendi olarak henüz bulamadığını söylemek mümkün değildir. Karısını öperken, onun Toprak, kendinin de Gök olduğunu ilân eden Hindu, aynı sırada hem kendinin, hem de karısının insanlığının tamamen bilincindedir. Avustralya-Asya tarımcısı *phallus* ile kazmayı aynı *lak* terimiyle ifade ederken ve birçok diğer tanımla birlikte, tohumları *semen virile* ile özdeşleştirirken, kazmanın bir araç olduğunu, imal edilmiş olduğunu ve tarlasında çalışırken bazı teknik bilgileri içeren tarımsal bir iş yaptığını çok iyi bilmektedir. Başka bir anlatımla, kozmik simgecilik bir nesne veya bir eyleme yeni bir değer *ilâve etmekte*, ama bunu onların hemen ortaya çıkan öz değerlerine saldırıda bulunmak için yapmamaktadır. Dünya'ya doğru "açık" bir varoluş, Doğa'ya gömülü bilinçsiz bir varoluş değildir. Dünya'ya doğru "açılma", dindar insana, dünyayı tanıırken kendini tanıma olanağı sağlamaktadır ve bu tanıma onun için değerlidir, çünkü "dindar"dır, çünkü Varlık'a atıfta bulunmaktadır.

Hayatın kutsallaştırılması

Biraz önce zikredilen örnek, eski toplumların insanının yer aldığı bakış açısını anlamamıza yardımcı olmaktadır; ona göre hayat bütünlüğü içinde kutsallaştırılabilir niteliktedir. Kutsallaştırılmanın elde edildiği araçlar çok sayıdadır fakat sonuç hemen her zaman aynıdır: hayat çifte bir düzlemde yaşanmaktadır; hayat insani varoluş olarak sürmekte ve aynı anda, Evren veya tanrılarınkı olan insan-aşırı bir hayata da katılmaktadır. Çok uzak bir geçmişte, insanın bütün organ ve fizyolojik deneyleri ile tüm hareketlerinin dinsel bir anlamı olduğunun varsayılmasına dayanılmaktadır. Bu kendiliğinden olmaktadır, çünkü tüm insan davranışları *in illo tempore* tanrılar veya medenileştirici kahramanlar tarafından ihdas edilmişlerdir; bunlar yalnızca çeşitli işleri, çeşitli beslenme biçimlerini, çeşitli aşk ve ifade şekillerini vb. ortaya koymakla kalmamışlar, aynı zamanda görünüşte önemsiz olan hareketleri de ortaya çıkartmışlardır. Avustralyalı Karacerilerin efsanelerinde iki medenileştirici kahraman, işemek için özel bir konum almışlardır ve Karaceriler bu örnek hareketi bugüne kadar taklid etmektedirler⁽²⁾. Hayatın dindışı deneyine, buna benzer hiçbir şeyin tekâbül etmediğini hatırlatmak yararsızdır. Cinsellik kadar beslenme, çalışma kadar oyun gibi tüm hayati deneyler, dindışı insan için kutsallıklarından arınmışlardır. Başka bir ifade ile, bütün bu fizyolojik eylemler

manevi ve demek ki gerçekten insani olan anlamdan mahrumdurlar.

Fakat, fizyolojik eylemlerin tanrısal modellerin taklidi olarak taşıdıkları bu dinsel anlamın dışında, organlar ve bunların işlevleri dinsel olarak, bunların çeşitli kozmik bölgeler ve olgularla özdeşleştirilmeleriyle değerlendirilmiştir. Daha önce klasik bir örnekle karşılaşmıştık: tarla ve Toprak-Ana ile özdeşleştirilen kadın, Gök-Yer kutsal evliliği ve tohum ile özdeşleştirilen cinsel birleşme. Fakat insan ile evren arasındaki bu cinsten özdeşleştirmeler çok sayıdadırlar. Örneğin göz ile güneşin veya iki göz ile güneş ve ayın veya takke ile dolunayın, veyahut da nefes ile rüzgârın, taş ile kemiklerin, saçlar ile otların eş sayılmaları gibi olanları akla hemen özdeşleştirmelerdir.

Fakat, din tarihçisi daha gelişkin bir simgeciliği olduğu kadar, mikro ve makro evrenler arasında bir mütakabiliyetler sistemini gerektiren başka özdeşleştirmelerle de karşılaşmaktadır. Böylece karnın veya rahmin mağara ile, bağırsakların labirent ile, solumanın dokuma ile, toplar ve atar damarların güneş ve ay ile, omurganın *Axis mundi* ile vb. özdeşleştirmeler ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz insan vücudu ile, makrokozmos arasındaki bu özdeşleştirmelerin tümü ilkelerde görülmemiştir. Bazı insan-evren mütakabiliyet sistemleri ancak büyük kültürlerde (Hind, Çin, Eski Doğu, Orta Amerika) tam bir geliştirmeye tabi olmuşlardır. Ancak bunların hareket noktaları eski kültürlerde yer

almaktadır. İlkelerde insan-evren özdeşliğine dair olağanüstü karmaşık sistemlere rastlanmaktadır; bunlar tükenmez bir spekülasyon yeteneğine sahiptirler. Örneğin eski Fransız Batı Afrika'sındaki Dogonların örneği böyledir⁽³⁾.

Öte yandan, bu insan-evren özdeşleştirmeleri bizi, çeşitli varoluşsal konumların "şifreleri" olmaları ölçüsünde ilgilendirmektedir. Dindar insanın "açık" bir dünyada yaşadığını ve öte yandan da, varoluşunun dünya'ya "açık" olduğunu söylemiştik. Bunun anlamı, dindar insanın, "kozmetik" olarak adlandırılabilir son-suz bir deney dizisine intisap edebilir nitelikte olduğudur. Bu cins deneyler her zaman dinseldirler, çünkü dünya kutsaldır. Bunları anlayabilmek için, başlıca fizyolojik işlevlerin kutsallaştırmalar haline gelmeye yakın olduklarını hatırlamak gerekir. Yemek ayinsel olarak yenilmektedir ve yiyecekler farklı din ve kültürlerle göre çeşitli biçimlerde değerlendirilmektedir; yiyecekler ya kutsal, ya tanrının bir lütfu, ya da tanrılara bir armağan olarak kabul edilmektedir (örneğin Hind'de olduğu gibi). Daha önce gördüğümüz üzere, cinsel hayat da aynı şekilde ayinleştirilmiştir ve bunun sonucu olarak kozmik olaylarla (yağmur, tarlada tohumların yeşermesi) olduğu kadar, tarımsal eylemlerle de (Gökyüzü-Yeryüzü kutsal evliliği) özdeşleştirilmektedir. Evlilik bazen üçlü bir düzlemde değerlendirilmektedir: bireysel, toplumsal ve kozmik. Örneğin Omahalarda köy, Gök ve Yer adlarını taşıyan iki yarı-

ya bölünmüştür. Evlilikler ancak bu iki dışevlilikli yarı arasında olabilmektedir ve her yeni evlilik ilksel *hieros gamos*'u tekrarlamaktadır: Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki birleşme⁽⁴⁾.

Bu cinsten insan-evren özdeşleştirmeleri ve özellikle de fizyolojik hayatın sıra sıra kutsallaştırılması, çok gelişmiş dinlerde bile hayatîyetlerini korumuşlardır. Tek bir örnekle yetinirsek; hatırlatalım, cinsel birleşme ayin olarak Hind tantrizminde önemli bir prestij sahibi olmuştur. Hind bize, fiyolojik bir eylemin nasıl ayin haline dönüştürülebileceğini ve ayinsel dönemin geçmesinden sonra da, aynı eylemin nasıl bir "mistik teknik" olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. *Brihdaranyaka Upanişad*'da kocanın söylediği "Ben Gökyüzüyüm, sen yeryüzüsün" sözü, karısının Veda kurban mihrabında önceden temsil edilmesini izlemektedir (VI, IV, 3). Fakat tantrizmde kadın sonunda *Prakriti* (Doğa) ve kozmik tanrıça Şahti ile özdeşleşirken, erkek de kendini hareketsiz ve dingin ruh Şiva ile özdeşleştirmektedir. Cinsel birleşme (*maithuna*) herşeyden önce, Doğa-kozmik enerji ile Ruh'un oluşturduğu iki ilkenin bütünleşmesidir. Bir tantrik metnin ifade ettiği üzere, "gerçek cinsel birleşme yüce Şahti ile Ruh'un (atman) birleşmeleridir; diğerleri kadınlar ile bedensel ilişkilerden başka birşeyi temsil etmemektedirler". (*Kularnava Tantra*, V, III, 112). Artık fizyolojik bir eylem değil de, mistik bir ayin söz konusudur; birleşmenin tarafları artık insani varlıklar ol-

mayıp, tanrılar gibi "ayrılmış" ve özgürdürler. Tantrik metinler bedensel deneyin bir aktarımının söz konusu olduğunun altını yorulmaksızın çizmektedirler. "Milyonlarca yıldan beri bazı adamların Cehennemde yamalarına yol açan eylemlerin aynısıyla, *yogin* ebedi selametini elde etmektedir⁽⁵⁾. *Brahadaranyaka Upaniṣad* bunu daha önceden bildirmektedir (V, XIV, 8); Bunu böyle bilen, hangi günahı işler gözüdürse gözüksün, saf, ebedi genç ve ölümsüzdür". Başka bir ifadeyle, "bilen", dindışı kimselerden tamamen farklı bir deneye sahiptir. Bunun anlamı, tüm insani deneylerin, başka bir boyuta aktarılabilir, başka bir düzlemde yaşanabilir ve insan-aşırı olabilir nitelikte olmalarıdır.

Hind örneği bize, organların ve fizyolojik hayatın kutsallaştırılmasının ne denli bir "mistik" incelemeye ulaşabileceğini göstermektedir; bu kutsallaştırma kültürün tüm geri aşamalarında zaten vardır. Buna şunu ekleyelim ki, cinselliğin kutsala katılma aracı olarak değerlendirilmesi (Hind örneğinde, insan-üstü mutlak özgürlük haline ulaşma aracı olarak) tehlikelerden arınmış değildir. Bizzat Hind'de, tantrizm şaşırtıcı ve utanç verici törenlere fırsat vermiştir. İlkel dünyanın başka yerlerinde, ayinsel cinsellik birçok cümbüşsel biçim tarafından izlenmiştir. Ancak bu örnek, bize kutsallıktan arınmış bir toplumda artık ulaşılması mümkün olmayan bir deneyi ifşa etmesi nedeniyle değerlidir: kutsallaştırılmış bir cinsel hayat deneyi.

Beden-ev-evren

Dindar insanın "açık" bir evrende yaşadığını ve kendinin de dünyaya "açık" olduğunu gördük. Bundan şunu anlamak gerekir: a) bu insan tanrılarla iletişim halindedir; b) dünyanın kutsallığına katılmaktadır. Dindar insanın ancak "açık" bir dünyada yaşayabileceğini, kutsal mekânın yapısını çözümlerken görme fırsatımız oldu; insan kendini bir "merkez"e yerleştirmek istemektedir, yani tanrılarla iletişimde bulunma olanağının bulunduğu bir yere. İkâmetgâh bir mikroevrendir; zaten insanın bedeni de öyledir. Ev-beden-evren özdeşliği kendini çok erkenden dayatmıştır. Bu örnek üzerinde biraz duralım, çünkü ilkel dindarlık değerlerinin, daha sonraki dinler, hatta felsefeler tarafından yeniden yorumlanmaya hangi yönde yatkın olduklarını bize göstermektedir.

Hind dinsel düşüncesi bu ev-evren-insan bedeni özdeşliğini bol bol kullanmıştır ve bunun nedeni anlaşılmalıdır: beden, tıpkı evren gibi, son tahlilde bir "konum", üstlenilen bir şartlanmalar sistemidir. Omurga kozmik direk (Skambha) veya Mera dağıyla, nefes rüzgârla, göbek çukuru veya kalp "dünyanın merkezi"yle özdeşleştirilmişlerdir vs. Fakat özdeşleştirme aynı zamanda, insan vücudu ile ayinin bütünü arasında da yapılmaktadır: kurban yeri, kurban aletleri ve hareketleri çeşitli fizyolojik organ ve işlevlerle özdeşleştirilmektedir. Ayinsel olarak Evrenle veya Veda mihrabı-

la (ki bu bir *imago mundi*'dir) özdeşleştirilen insan vücudu, aynı şekilde bir evle de özdeş tutulmaktadır. Bir *hathayoga* metni bedenden, "bir sütunu ve dokuz kapısı olan bir ev" olarak söz etmektedir (*Gorakşa Sataka*, 14).

Tek kelimeyle, insan bir anlamda kader gereği bağlandığı örnek konuma bilinçli olarak gelerek, kendini "evrenleştirmektedir"; sonuçta tüm evreni tanımlayan bir "dünya"yı meydana getiren ve karakterize eden karşılıklı şartlandırmalar sistemi ve ritimleri insanı, insani ölçekte yeniden üretmektedir. Özdeşleştirme ters yönde de işlemektedir: tapınak veya ev de kendi hesaplarına bir insan bedeni olarak kabul edilmektedirler. Kubbenin "göz"ü birçok mimari gelenekte sıklıkla rastlanılan bir terimdir⁽⁶⁾. Fakat bir olgunun altını çizmek önemli olmaktadır: bu eşdeğerli imgelerin -Evren, ev, insan vücudu- herbiri, başka bir dünyaya geçişi mümkün kılan bir "üst açıklığı" sunmakta veya buna yatkın olmaktadır. Bir Hind kulesinin üst deliği, diğerleri arasında *brahmarandhra* adını taşımaktadır. Bu terim öte yandan, kafatasının tepesinde bulunan ve Yoga-tantrik tekniklerde başat bir rol oynayan "a-çıklığı" ifade etmektedir. Bu bağlamda, ruhun çıkışını kolaylaştırmak için, ölen yogilerin kafataslarını kırma adetini hatırlatalım⁽⁷⁾.

Bu Hind adedinin, Avrupa ve Asya'da çok yaygın bir inanç olan, ölünün ruhunun bacadan (duman deliği) veya damdan ve özellikle de, "kutsal aç"nın üstün-

de bulunan dam kısmından çıkacağına dair inançlarda karşılığı bulunmaktadır⁽⁸⁾. Uzayan can çekişme hallerinde damın birkaç tahtası sökülmemekte, hatta çatı kırılmaktadır; *eğer beden-evrenin bu diğer imgesi olan ev üst kısmından kırılacak olursa, ruh bedenden daha kolay ayrılacaktır*. Tabii ki tüm bu deneyler dindışı insan için ulaşılmaz niteliktedirler; yalnızca onun için ölümün kutsallıktan arınmış olmasından ötürü değil, aynı zamanda onun artık tam anlamıyla bir kozmos'ta yaşamamasından ve bir bedene sahip olmak ile bir eve yerleşmenin Evren'de bir konum üstlenmek demek olduğunu artık farketmemesinden ötürü de (ileride bkz.).

Hind mistik kelime haznesinin insan-ev özdeşliğini ve özellikle de kafatasını dam veya kubbe ile aynı şey olarak kabul etmeyi muhafaza etmiş olması dikkat çekicidir. Temel mistik deney, yani insanlık durumunun aşılması çifte bir imge ile ifade edilmiştir: çatının kopması ve havada uçuş. Budist metinler "sarayın damını kırarak havada uçan", "kendi iradeleriyle uçarken evin damını kıran ve buradan çıkarak havada giden" vb.⁽⁹⁾ Arhatlardan söz etmektedirler. Bu imge yüklü formüller çifte bir yoruma müsaittirler: mistik deney düzleminde, bir "kendinden geçme", yani ruhun *brahmarandhra* aracılığıyla uçuşması söz konusudur; metafizik düzlemde ise, şartlı dünyanın ilga edilmesi söz konusudur. Fakat Arhatların "uçuş"unun iki anlamı, varoluşsal düzeyin kopuşunun ve bir varlık tarzından bir diğerine geçişi, veya daha da kesin olarak, şartlı varo-

luştan şartlı-olmayan bir varoluş tarzına, yani mükemmel özgürlük haline geçişi ifade etmektedirler.

Birçok eski dinde, "uçuş" insan-üstü bir varlık tarzına (Tanrı, büyücü, "ruh") geçişi, son tahlilde de istenildiği gibi hareket etme özgürlüğünü, yani "ruh" konumunun kazanılmasını işaret etmektedir. Hind düşüncesi açısından, "evin damını kıran" ve havalarda uçan Arhat, imgeli bir şekilde, Evren'i aştığını ve paradoksal, hatta düşünülemez nitelikte olan mutlak özgürlük (bu duruma verilen birkaç ad: *nirvana*, *asamsrta*, *samadhi*, *sahaja* vb.) varlık tarzına ulaştığını resmetmektedir. Mitolojik düzlemde, dünyanın aşılmasına dair bu örnek hareket, kozmik yumurtayı, "cehalet kabuğu"nu "kırdığı"nı ve "Buda'nın mutlu, evrensel dinginliği"ne kavuştuğunu ilân eden Buda tarafından resmedilmiştir⁽¹⁰⁾.

Bu örnek bize, insan barınağına ilişkin eski sembolizmlerin sürekliliğinin önemini göstermektedir. Bu sembolizmler ilksel dinsel durumları ifade etmektedirler, fakat yeni anlamlarla zenginleşerek ve giderek eklemleşen düşünce sistemleriyle bütünleşerek, diğerlerini değiştirmeye yatkındırlar. Bir evde veya kendinin yarattığı Evren'de nasıl oturuluyorsa bedende de aynı şekilde "oturulmaktadır". Her meşru ve sürekli durum mükemmel bir şekilde örgütlenmiş, yani Yaradılış'ın örnek modelinin taklidi olan Kozmos'a, bir Evren'e dahil olmayı gerektirmektedir. Meskûn toprak, ev, beden, bütün bunlar daha önce gördüğümüz üzere Koz-

mosturlar. Fakat tüm bu kozmosların herbiri, kendi varlık tarzına göre, çeşitli kültürler tarafından seçilen ifade her ne olursa olsun (tapınağın "gözü", baca, duman deliği, *brahmarandhra* vb.) bir "açıklığı" muhafaza etmektedirler. Oturulan kozmos -beden, ev, kabile toprağı, bütünlüğü içinde bu dünya- şu veya bu şekilde, ona aşkın olan başka bir düzeye yukarının aracılığıyla iletişim kurmaktadır.

Örneğin, Budizmden sonraki Hindistan'ınki gibi kozmik olmayan bir dinde, üst düzleme doğru açılma artık insanlık durumundan insan-üstü duruma geçişi değil de; aşkınlığı, evrenin ilgasını, mutlak özgürlüğü ifade etmektedir. Buda tarafından "kırılan yumurta" veya Arhatlar tarafından kırılan "dam" ile, Yeryüzünden Gökyüzüne *Axis mundi* boyunca veya duman bacasından geçişe dair eski simgecilik arasındaki felsefî anlam farkı muazzamdır. Hind mistiği gibi felsefesi de, varoluşsal kopuş ve aşkınlığı ifade edebilecek simgeler arasından tercihan, damın kırılmasına dair şu ilksel simgeyi seçmişlerdir. İnsanlık durumunun aşılması, imge yüklü bir biçimde, "evin", yani oturulmak için seçilmiş olan kişisel Kozmosun yok olmasıyla anlatılmaktadır. "Yerleşilmiş" olan her "duragan barınak", felsefî düzlemde üstlenilen bir varoluşsal konuma tekâbül etmektedir. Damın kırılması imgesi, her "*konumun*" ilga edildiğini, *dünyada yerleşmenin* değil de, Hind düşüncesi açısından tüm şartlı dünyanın yok olmasını gerektiren mutlak özgürlüğün seçildiğini işaret

etmektedir.

Dindışı çağdaşlarımızdan birinin, sözünü ettiğimiz ilkel ve Doğu kültürlerine mensup insanlardan ayrıldığı muazzam farkı ölçmek için, onun *bedenine*, *evine*, *evrenine* atfettiği değerleri uzun uzadıya çözümlemek gerekmez. Çağdaş insanın evi kozmolojik değerlerini kaybetmiştir, bedeni her türden dinsel veya ruhani anlamın dışına çıkmıştır. Kısacası, dinsellikten yoksun modern insanlar için Kozmos geçirgen olmayan, cansız, dilsiz birşey haline gelmiştir; bu kozmos hiçbir mesaj aktarmamakta, hiçbir "şifre"nin taşıyıcısı olmamaktadır. Doğanın kutsallığı duygusu bugün Avrupa'da özellikle kırsal toplumlar arasında halâ yaşamaktadır, çünkü kozmik bir dinsel ayin halinde yaşamış olan hristiyanlık buralarda halâ sürmektedir.

Endüstriyel toplumların, özellikle de entellektüellerin hristiyanlığına gelince, daha Orta Çağda, sahip olduğu kozmik değerleri çoktan kaybetmiştir. Bunun nedeni kentsel hristiyanlığın zorunlu olarak "gerilemiş" veya "alt düzeyde" olması değil de, kentsel halkların dinsel duyarlıklarının ağır bir şekilde fakirleşmiş olmasıdır. Kozmik dinsellik, Doğanın İsa'nın doktrinin dramına katılması esrarı, bugün modern bir kentte yaşayan hristiyanlar için ulaşılmaz hale gelmişlerdir. Bunların dinsel deneyleri artık Evren'e doğru "açık" değildir. Bu sıkı sıkıya kişisel bir deneydir; selamet, kişi ile tanrısı arasında bir sorundur; insan en iyi durumda, kendini yalnız Tanrıya değil, Tarihe karşı da sorumlu

KUTSAL VE DİNDİŞİ

olarak kabul etmektedir. Fakat bu insan-Tanrı-Tarih ilişkilerinde kozmos kendine hiçbir yer bulamamaktadır. Gerçek bir hristiyan için bile, dünya artık Tanrının eseri olarak hissedilmemektedir.

Dar kapıdan geçiş

Beden-ev sembolizmi ve onunla uyum içinde olan insan-evren özdeşleştirmeleri hakkında söylenmiş bulunulanlar, konunun olağanüstü zenginliğini tüketmenin uzağındadırlar; bu nedenle kendimizi bu konunun çok sayıdaki görüntülerinden sadece birkaçıyla sınırlamak zorunda kaldık. Ev -hem *imago mundi*, hem de insan vücudunun karşılığı- ayin ve efsanelerde önemli bir rol oynamaktadır. Bazı kültürlerde (prototarihsel, Çin, Etrurya vb.) mezar lahitleri ev biçiminde yapılmışlardır; bunların, ölünün ruh giriş ve çıkışını sağlayan üst açıkları vardır⁽¹¹⁾. Kabir-ev, bir bakıma ölünün yeni "beden"i olmaktadır. Fakat efsanevi ata aynı şekilde, takke biçimindeki bir evcikten çıkmaktadır ve güneş gene böylesine bir ev-mezar-takke'de sabah çıkmak üzere, gece boyunca saklanmaktadır⁽¹²⁾. Demek ki, farklı geçiş tarzları arasında yapısal bir müteakabiliyet vardır: karanlıklarla Işık (güneş), bir insan ırkının varlık öncesi ile zuhuru (efsanevi ata), hayat ile ölüm ve *post mortem* yeni varoluş (ruh) arasında.

Kozmos'un her biçiminin -evren, tapınak, ev, insan bedeni- bir üst "açıklık"a sahip olduğunu birçok kere-

ler vurguladık. Şimdi bu simgecilğin anlamı daha iyi anlaşılmaktadır: açıklık bir varlık tarzından bir diğeri-ne, varoluşsal bir konumdan bir başkasına *geçiş*'i mümkün kılmaktadır. "Geçiş" her kozmik varoluşun alnına yazılmıştır: insan hayat-öncesinden hayata ve nihayet ölüme geçmektedir; tıpkı efsanevi atanın varoluş öncesinden varoluşa ve güneşin karanlıklardan ışığa geçtiği gibi. Bu arada, kozmik oluşumun ilk tipi olarak Ay'dan, evrensel yenilenmenin simgesi olarak bitkilerden ve özellikle de evrenin yaradılışının çeşitli ayinsel tekrarlanma biçimlerinden, yani hayaliden biçimsele örnek *geçiş*'ten söz ederken incelediğimiz bu cinsten "geçiş" in daha karmaşık bir sistem içinde yer aldığını işaret edelim. Bütün bu ayinler ve bütün bu "geçiş" sembolizmlerinin insani varoluşun kendine özgü bir kavranışını ifade ettiklerini bildirmek gerekmektedir; insan bir kez doğmakla tamamlanmış olmamaktadır; ruhani olarak bir ikinci kere daha doğması gerekmektedir; eksikli, rüşeym halinde bir durumdan, mükemmel erişkin duruma geçmektedir. Tek kelimeyle denilebilir ki, insani varoluş tamamiyete bir dizi *geçiş* ayiniyle, sonuç olarak birbirlerini izleyen, erişkinler topluluğuna katılma ayinleriyle ulaşabilmektedir.

Erişkinler topluluğuna katılmanın anlam ve işlevi daha ileride incelenecektir. Şu an için, dindar insanın alışık olduğu ortamda ve gündelik hayatında; örneğin evinde, işine gitmek için gittiği yollarda, kat'ettiği köprülerde vs., onu "deşifre" ettiği haliyle "geçiş" simgecili-

ğinin üzerinde duraklayalım. Bu simgecilik bizzat konunun yapısında hazır ve nazırdır. Üst açıklık, daha önce de gördüğümüz gibi, Gökyüzüne yükselinilen yönü, aşkınlık arzusunu işaret etmektedir. *Eşik* "dışarı" ile "içeri" arasındaki sınırlamayı olduğu kadar, bir alandan diğerine (dindışından kutsala) geçiş olanağını da somutlamaktadır. Fakat özellikle *köprü* ve *dar kapı* imgeleri tehlikeli geçiş düşüncesini uyarmakta ve bu nedenle erişkinler topluluğuna katılma ve gömme ayin ve efsanelerinde bol miktarda yer almaktadırlar. Erişkinler topluluğuna katılma, tıpkı ölüm, tıpkı mistik kendinden geçme, tıpkı mutlak bilgi, tıpkı Musevilik-Hristiyanlıktaki iman gibi, bir varlık tarzından bir başkasına geçişe eşdeğer olmakta ve gerçek bir varoluşsal sıçramayı meydana getirmektedirler. Bu paradoksal geçiş (her zaman bir kopuşu ve aşkınlığı gerektirir) hatırlatabilmek için, çeşitli dinsel gelenekler tehlikeli köprü veya dar kapı simgeciliğinden bol bol yararlanmışlardır. İran mitolojisinde, Cıvat köprüsü ölümler tarafından *post mortem* yolculukları sırasında kullanılmaktadır: bu köprü dürüstler için dokuz mızrak uzunluğu kadar geniştir, ama suçlular için "bir ustura bıçağı" kadar dar olmaktadır (*Dinkart*, IX, XX, 3). Cıvat köprüsünün altında derin cehennem çukuru (*Videvdad*, III, 7) yer almaktadır. Mistikler de Gökyüzüne yaptıkları, vecd halindeki yolculuklarında bu köprüden geçmektedirler; örneğin Arda Viraj buradan ruh halinde yükselmiştir⁽¹³⁾.

La Vision de Saint Paul (*Saint Paul'e malum olan*), bize dünyamızı cennete bağlayan "bir saç teli kadar dar" bir köprü göstermektedir. Aynı imgeye Arap yazar ve mistiklerinde de rastlanmaktadır; köprü "bir saç telinden daha dar"dır ve dünyayı yıldız küreleri ile cennete bağlamaktadır. Aynı şekilde, hristiyan geleneğinde, bu köprüden geçmeleri mümkün olmayan günahkârlar cehenneme düşmektedirler. Orta Çağ efsaneleri "suyun altında saklı" bir köprü ile, kahramanın (Lancelot) üzerinden el ve ayaklarının çıplak olduğu halde geçeceği, kılıçtan bir köprüden söz etmektedirler; bu köprü "bir oraktan daha keskindir" ve geçiş "ızdırıp ve can çekişme" ile olmaktadır. Fin geleneğinde iğneler, çiviler, ustura bıçaklarıyla kaplı bir köprü Cehennem'in üstünden geçmektedir; ölümler kadar vecd halindeki şamanlar da, öte dünyaya yaptıkları yolculuklarda buradan geçmektedirler. Benzeri tasvirlerle dünyanın hemen her yerinde rastlanmaktadır⁽¹⁴⁾. Fakat aynı imge bütününün, metafizik bilginin zorluğunu ve hristiyanlıkta da imanı bilmenin güçlüğüne ifade etmek için korunduğunu vurgulamak önem kazanmaktadır. "Usturanın bilenmiş bıçağının üzerinden geçmek zahmetlidir demektir şairler yüce bilgiye götüren yolun zorluğunu ifade etmek için" (*Katha Upaniṣad*, III, 14). "Hayata götürücü yol dar ve sıkışık ve onu çok az kimse bulabilmektedir" (Matta, VII, 14).

Yetişkinler topluluğuna katılmaya, gömmeye ilişkin simgecilik ve köprü ile kapı metafiziği, bize günde-

lik varoluşun ve gerektirdiği "küçük dünya"nın -aletleriyle birlikte ev, gündelik hayhuy ve ona bağlı hareketler vs.- hangi yönde dinsel ve metafizik düzlemde değerlendirilmeye yatkın olduklarını göstermektedir. Hergün yaşanan cari hayat, dindar adamın deneyinde kaydırılmıştır; o her yerde bir "şifre" bulmaktadır. En alışılmış hareket bile manevi bir eylemi işaret edebilir. Yol ve yürüyüş dinsel değerler haline gelmeye yatkındırlar, çünkü her yol "hayat yolu"nu ve her yürüyüş dünyanın merkezine doğru olan bir "hac ziyareti"ni simgeleyebilir⁽¹⁵⁾. Madem ki bir "ev"e sahip olmak dünyada sabit bir konumu üstlenmeyi gerektirmektedir, o halde evlenmeden vazgeçenler, hacılar ve münzeviler "yürüyüş"leriyle, sürekli hareketleriyle, dünyadan çıkış arzularını, her türlü dünyevi konumu reddettiklerini ilân etmektedirler. Ev bir "yuva"dır ve *Pançavimşa Brahmana*'nın dediği gibi (XI, XV, 1), "yuva" sürüleri, çocukları ve bir ocağı gerektirmekte, tek kelimayle ailesel, toplumsal ve ekonomik dünyayı simgelemektedir. Araştırmayı, Merkez'e giden yolu seçenler her tür ailesel ve toplumsal konumu, her "yuva"yı terketmek ve yalnızca, çok gelişmiş dinlerde, saklı Tanrı'yla, *Deus absconditus* ile karışan yüce gerçeğe doğru "yürüyüş"te yoğunlaşmalıdırlar⁽¹⁶⁾.

Geçiş ayinleri

Uzun zamandan beri farkedildiği üzere, geçiş ayin-

leri dindar insanın hayatında önemli bir rol oynamaktadırlar⁽¹⁷⁾. Kuşkusuz, en mükemmel geçiş ayini, yeni-yetmenin yetişkinler topluluğuna katılması, bir yaş grubundan bir başkasına (çocukluk veya yenyetmelikten gençliğe) geçiş tarafından meydana getirilmektedir. Fakat aynı zamanda doğuma, evliliğe ve ölüme geçiş ayini de vardır, ve bu durumların herbirinde, her zaman bir topluluğa katılma ayininin söz konusu olduğu söylenilebilir, çünkü her yerde varoluşsal rejimde ve toplumsal statüde kökten bir değişiklik meydana gelmektedir. Çocuk doğduğunda yalnızca fizik bir varoluşa sahiptir; henüz ailesi tarafından tanınmamıştır ve cemaat tarafından da kabul edilmemiştir. Yeni doğana, tam anlamıyla "canlı" statüsünü, ancak doğumdan hemen sonra uygulanan ayinler sağlamaktadır; ancak bu ayinler sayesinde canlılar cemaatiyle bütünleşmektedir.

Evlilik de aynı şekilde, toplumsal-dinsel bir gruptan bir başkasına geçiş nedenidir. Genç koca bekârlar grubunu terkederek, aile reisleri grubuna katılmaktadır. Her evlilik bir tansiyonu ve tehlikeyi beraberinde getirmekte, bir bunalımı zincirinden boşaltmaktadır; işte bu nedenden ötürü, bir geçiş ayiniyle gerçekleştirilmektedir. Eski Yunanlılar evliliğe *telos*, kutsallaştırma demektedirler ve düğün ayini sır ayinlerine benzetmekteydi.

Ölüme ilişkin ayinler, sadece "doğal bir olay" (bedeni terkeden hayat veya ruh) değil de, onunla birlikte

hem varoluşsal, hem de toplumsal olan bir hal değişikliği söz konusu olduğundan ötürü, daha da karmaşıktırlar. Ölen kişi mezar-ötesi kaderini ilgilendiren bazı sınamalardan geçmek zorundadır, ama aynı zamanda ölümler cemaati tarafından tanınmak ve onların arasına kabul edilmek zorundadır da. Bazı halklar için, yalnızca ayinsel gömülme ölümü teyid etmektedir: adetlere göre gömülmeyen kişi ölü değildir. Başka yerlerde, birinin ölümü ancak cenaze törenlerinin tamamlanmasından veya ölen kişinin ruhu yeni mekânına, yani öte dünyaya ayinsel olarak taşındıktan ve ölümler cemaati tarafından onaylandıktan sonra geçerli sayılmaktadır. Dindışı insan için doğum, evlilik, ölüm yalnızca bireyi ve ailesini ilgilendiren olaylardan ibarettirler; nadiren de -devlet başkanları veya siyasetçiler söz konusu olduğunda- siyasal yansımaları olan olaylardır. Varoluşa dindışı bir bakış açısı içinde, bütün bu "geçişler" ayinsel niteliklerini kaybetmişlerdir; artık bunlar bir doğum, bir ölüm veya resmen tanınan bir cinsel birleşme olayının somut olarak gösterdiğinden başka birşey ifade etmemektedirler. Ancak, ilâve edelim ki, bütün hayatın kökten dindışı deneyine, saf haliyle nadiren rastlanmaktadır, hatta en fazla laikleşmiş toplumlarda bile. Böylesine tamamen dindışı bir deneyin yakın veya uzak gelecekte daha yaygın hale gelmesi muhtemeldir; ama şu an için nadirdir. Dindışı dünyada rastlanılan şey, ölümün, evliliğin ve doğumun kökten bir şekilde laikleştirilmesidir, fakat görmek için

duraklayamayacağımız bir şekilde, ortadan kalkmış olan dinsel davranışların silik anıları ve özlemleri var olmaya devam etmektedirler.

Asıl topluluğa katılma ayinlerine gelince, erişkinler topluluğuna katılma ayinleriyle, gizli bir derneğe giriş törenleri arasında ayırım yapmak gerekmektedir; en önemli fark tüm yeniyetmelerin yaş atlama denemelerine katılmalarının zorunlu olmasına karşılık, gizli derneklerin yalnızca belli sayıda erişkine ayrılmış olmasıdır. Erişkinler topluluğuna katılma kurumu, gizli dernek kurumundan daha eskiye benzemektedir; birincisi daha yaygın olup, örneğin Avustralyalı veya Fijililer gibi en geri kültür aşamalarında görülmüştür. Erişkinler topluluğuna katılma törenlerini tüm karmaşıklıkları içinde burada sergileme işi bize düşmemektedir. Bizi ilgilendiren, kültürün ilkel aşamalarından itibaren, erişkinler topluluğuna katılmanın, insanın oluşumunda önemli bir rol oynadığı ve özellikle de, yeniyetmenin varoluşsal halinde esaslı bir sıçramayı ifade ettiğidir. Bu olgu bize dindar insanın anlaşılmasında çok önemli olarak gözükmekte, en ilkel toplum insanının kendini, varoluşun doğal düzeyinde "verilmiş" haliyle "tamamlanmış" olarak kabul etmediğini göstermektedir; asıl anlamıyla insan olabilmesi için, bu ilk hayatında (doğal) ölmesi ve hem kültürel, hem de dinsel olan daha üst bir hayatta yeniden doğması gerekmektedir.

Başka terimlerle ifade edilecek olursa, ilkel, insanlık idealini insan-üstü bir düzleme yerleştirmektedir.

KUTSAL VE DİNDİŞİ

Ona göre, 1) tam insan ancak "doğal" insanlık aşıldıktan ve bir bakıma ilga edildikten sonra olunabilmektedir, çünkü erişkinler topluluğuna katılma sonuçta paradoksal, doğa-üstü bir ölüm ve yeniden diriliş veya ikinci doğuş deneyine indirgenmektedir; 2) sınamalar, simgesel ölüm ve yeniden dirilişler içeren erişkinler topluluğuna katılma ayinleri, tanrılar, medenileştirici kahramanlar veya efsanevi atalar tarafından ihdas edilmişlerdir; demek ki bu ayinlerin insan-üstü bir kökenleri vardır ve yeniyetme bunları tamamlarken, tanrısız, insan-üstü bir davranışı taklid etmiş olmaktadır. Bu nokta akılda tutulmalıdır, çünkü bir kez daha dindar insanın *başka olmak istediği*'ni, "doğal" düzeyde bulunmak istemediğini ve ona efsaneler ile ifşa edilen ideal imgeye göre *kendini yapmaya* çabaladığını göstermektedir. İlkel insan *insanlığın dinsel ülküsü*'ne ulaşmaya çabalamakta ve bu çabada daha şimdiden, daha sonra gelişmiş toplumlarda yoğrulacak olan ahlâkın tüm tohumları bulunmaktadır. Tabii ki çağdaş dindışı toplumlarda, katılma artık dinsel bir eylem olarak yer almamaktadır. Fakat ileride göreceğimiz üzere, katılma *pattern*'leri çağdaş dünyada güçlü bir şekilde kutsallıklarından arınmış olmalarına rağmen, halâ yaşamaya devam etmektedirler.

Katılmanın fenomenolojisi

Katılma genelde üçlü bir ifşa içermektedir: kutsa-

lın, ölümün ve cinselliğin ifşası⁽¹⁸⁾. Çocuk tüm bu deneylerin cahilidir; katılma töreninden geçen bunları tanımakta, üstlenmekte ve yeni kişiliği ile bütünleştirmektedir. Buna şunu ekleyelim ki, eğer yeniyetme kut-sallaşmış yeni bir varoluşa doğmak üzere, yeniden dirilmemiş, dindışı çocuk hayatı esnasında ölürse, aynı zamanda bilgiye, *bilim*'i mümkün kılan bir varlık tarzına da doğmaktadır. Erişkinler topluluğuna katılan yalnızca bir "yeni-doğan" veya "yeniden dirilen" olmayıp, aynı zamanda metafizik düzlemde ifşalara tabi olan, *bilen*, sırları tanıyan bir adamdır. Çayırdaki öğrenimi esnasında kutsal sırları öğrenmektedir: tanrılara ve dünyanın kökenine ilişkin efsaneler, tanrıların gerçek adları, katılma ayinleri sırasında kullanılan araçların kökenleri (*bull-roarer*lar, sünnet için çakmak taşından bıçaklar vb.). Erişkinler arasına katılma manevi bir olgunluğa tekâbülmektedir ve insanlığın tüm dinsel tarihinde her zaman şu temaya rastlamaktayız: sırları tanıyan, katılma ayininden geçen kişi, *bilen kişidir*.

Tören her yerde, aday yeniyetmenin çayırdaki bir kulübede ailesinden ayrılması ile başlamaktadır. Daha bu ilk adımda ölüm simgesi vardır; orman, cangıl, karanlıklar öte dünyayı, cehennemi simgelemektedirler. Bazı yerlerde, bir kaplanın gelip, sırtında adayları cangıla götürdüğüne inanılmaktadır. Başka bir yerde, yeniyetme bir canavar tarafından yutulmuş sayılmaktadır: canavarın karnında kozmik gece egemendir; bu-

KUTSAL VE DİNDİŞİ

rası kozmik düzlemde olduğu kadar, insan hayatı düzleminde de varoluşun rüşeym halindeki dünyasıdır. Birçok bölgede, çayırın ortasında bir katılma kulübesi bulunmaktadır. Genç adaylar sınavlarının bir kısmından burada geçmekte ve kabilenin gizli gelenekleri konusunda burada eğitilmektedirler. Öte yandan, kulübe ana karnını simgelemektedir⁽¹⁹⁾. Yeniyetmenin ölümü, rüşeym haline bir geri dönüşü işaret etmektedir, fakat bu yalnızca insan fizyolojisi anlamında değil de, aynı zamanda kozmolojik bir kabul içinde de değerlendirilmelidir: ana rahmindeki durum, hayali, kozmos-öncesi tarza geçişi bir geri dönüşe tekâbül etmektedir.

Başka ayinler katılma töreni esnasındaki ölüm simgeciliğini aydınlatmaktadırlar. Bazı toplumlarda, adaylar yeni açılmış mezarlara gömülmekte veya yatırılmaktadır. Veya dallarla örtülmekte ve ölü gibi hareketsiz kalmaktadırlar, veyahut da hayaletlere benzetmek için vücutlarına beyaz bir toz sürülmektedir. Zaten adaylar, hayaletlerin davranışlarını taklid etmektedirler; yemek için ellerinden yararlanmayarak, ölülerin ruhlarının yaptıklarına inanıldığı gibi, yiyeceği doğrudan ağızlarına almaktadırlar. Nihayet, maruz kaldıkları işkenceler, diğer birçoğu arasında şu anlama sahiptirler: işkenceye ve organ kesilmesine tabi tutulan aday, katılma ayininin efendisi şeytanlar, yani efsanevi atalar tarafından işkenceye tabi tutuluyor, parçalanıyor, haşlanıyor veya kızartılıyor sayılmaktadır. Bu fi-

ziksel acılar yırtıcı-şeytan tarafından "yenilmiş" olanın, katılma töreni canavarının ağzında parçalanmış ve karnında hazmedilmiş olanın durumuna tekâbül etmektedirler. Organ kopartmaları da (diş sökmek, parmak kesmek vb.) bir ölüm simgeciliğiyle yüklüdürler. Organ kopartmalarının çoğu ay tanrılarıyla bağlantılıdır. Ay dönem dönem kaybolmakta, üç gece sonra yeniden doğmak üzere *ölmektedir*. Ay simgeciliği ölümün, her mistik dirilişin ilk koşulu olduğunu vurgulamaktadır.

Sünnet gibi özel ameliyatların, katılma ayinine bağlı organ kopartmalarının dışında, başka dış işaretler de ölüm ve yeniden dirilişi vurgulamaktadırlar: dövme yapmak, deride iz açmak. Mistik yeniden doğum simgeciliğine gelince, bu birçok biçim altında ortaya çıkmaktadır. Adaylar başka adlar almaktadırlar. Bazı kabilelerde, erişkinler topluluğuna katılan gençler önceki hayatlarına ilişkin herşeyi unutmuş sayılmaktadırlar; katılma ayinin hemen arkasından küçük çocuklar gibi beslenmekte, ellerinden tutularak biryerlere götürülmekte ve tıpkı bebeklere olduğu gibi, herşey onlara yeniden öğretilmektedir. Çayırda genellikle yeni bir dil veya en azından yalnızca katılma ayininden geçmiş olanların bildikleri yeni bir kelime haznesi öğrenmektedirler. Görüldüğü üzere, katılma ayini ile herşey baştan başlamaktadır. Bazen ikinci doğum simgeciliği somut hareketlerle ifade edilmektedir. Bazı Bantu kabilelerinde, oğlan çocuğu sünnet edilmeden önce, adı

"yeniden doğmak" olan bir törenden geçmektedir⁽²⁰⁾. Baba bir koç kurban etmekte ve üç gün sonra hayvanın bağırsak ile derisine sarmaktadır. Fakat çocuk sarılmadan önce yatağa çıkmak ve yeni doğmuş bir bebek gibi bağırarak zorundadır. Koç derisinin içinde üç gün kalmaktadır. Aynı halkın başka bir uygulaması ile, ölümler koç derisi içinde ve cenin pozisyonunda görülmektedirler. Bir hayvan derisine bürünme ile gösterilen efsanevi yeniden doğuş simgeciliğine zaten Hind, Eski Mısır gibi birçok kültürde de rastlanmıştır.

Katılma senaryolarında, ölüm simgeciliği hemen her zaman ölüm simgeciliği ile omuz omuzdur. Katılma bağlamında ölüm, kutsallaştırılmamış dindışı durumun; kutsalı bilmeyen, zihni kör olan "doğal insan" durumunun aşılmasıdır. Katılma esrarı, yeniyetmeye yavaş yavaş varoluşun gerçek boyutlarını keşfettirmektedir; katılma onu kutsala dahil ederek, insan sorumluluğunu üstlenmeye zorlamaktadır. Bu önemli olguyu akımızda tutalım: ruhaniliğe ulaşmak, ilkel toplumlarda bir ölüm ve bir yeniden doğum simgeciliği ile ifade edilmektedir.

Erkek kardeşlik örgütleri ve gizli kadın dernekleri

Erkek toplumlarına giriş ayinleri, erişkinler topluluğuna katılma törenlerinin kullandıkları senaryoların ve sınamaların ayınlarını tekrarlamaktadırlar. Fakat

daha önce söylediğimiz üzere, erkek kardeşlik derneklerine üyelik, daha o haliyle bir ayıklama gerektirmektedir: yetişkinliğe geçiş deneylerinden geçmiş herkes, bunu arzuluyor olmakla birlikte, gizli derneğe katılamamaktadır⁽²¹⁾.

Tek bir örnek vermek için; Afrikalı Manca ve Banda kabilelerinde, Ngakola adıyla bilinen gizli bir dernek bulunmaktadır. Erişkinliğe geçiş sırasında yeniyetmelere anlatılan efsaneye göre, canavar Ngakola, insanları yutarak öldürmek ve sonra onları yenilenmiş olarak kusmak gücüne sahipti. Yeniyetme, canavarın gövdesini simgeleyen bir kulübeye sokulmaktadır. Burada Ngakola'nın hüznünlü sesini duymaktadır, kamçılanmakta ve işkenceye tabi tutulmaktadır; ona "şimdi Ngakola'nın karnına girdiği" ve hazmedilmekte olduğu söylenmektedir. Başka sınamalardan da geçtikten sonra, katılma töreni yöneticisi nihayet, yeniyetmeyi yemiş olan Ngakola'nın onu geri verdiğini ilân etmektedir⁽²²⁾.

Burada, yutulma sonucu bir canavarın karnındaki ölüm simgeciliği yeniden karşımıza çıkmaktadır, bu simgecilik erişkinliğe geçişte çok büyük bir rol oynamaktadır. Bir kez daha işaret edelim ki, gizli bir kardeşlik örgütüne giriş ayinleri, her noktada erişkinliğe geçiş törenlerine tekâbül etmektedir: hapsedilme, yeni bir adın dayatılması, gizli bir dilin öğretilmesi vs.

Kadınlara yönelik geçiş törenleri de bulunmaktadır. Ancak kadınlara has erişkinliğe geçiş ve esrarlar-

da, erkeklere has geçiş ve kardeşlik örgütlerindekiyle aynı simgecilği veya daha doğrusu benzeri simgesel ifadeleri bulmayı beklememeliyiz. Fakat ortaklaşa bir unsur kolaylıkla keşfedilmektedir: bütün bu ayin ve sırların temelinde yer alan derin bir dinsel deney. Bu, erişkinliğe geçiş için olduğu kadar, gizli kadın derneklerine katılma (*Weiberbünde*) için de yapılan ayinlerin odak noktasını oluşturan, kadınlık durumunun üstlenilmesi sırasında ifşa edildiği haliyle, *kutsallığa adım atma*'dır.

Erişkinler topluluğuna katılma ilk ay hali ile başlar. Bu fizyolojik belirti bir kopuşa komuta etmektedir; genç kızın alışmış olduğu dünyadan kopartılması. Genç kız hemen soyutlanmakta, cemaatten ayrılmaktadır. Ayırma işlemi, çayırda veya meskûn alanın karanlık bir kıyısındaki özel bir kulübede meydana gelir. Genç aday, oldukça rahatsız özel bir konumda kalmak ve üzerine güneş düşmesinden veya kim olursa olsun, kendine dokunulmasından kaçınmak zorundadır. Özel bir elbise giymekte veya özel bir işaret, bir bakıma ona has bir renk taşımakta ve pişmemiş yiyecekler yemek zorunda kalmaktadır.

Çayırdaki karanlık bir kulübede, alacakaranlıkta soyutlanma ve ayrılma, bize ormanda kulübelere kapatılmış erkek çocukların katılma töreni bağlamındaki ölüm simgecilliğini hatırlatmaktadır. Ancak şu farkla ki, kızların tecridi hemen ilk ay halinin arkasından, yani bireysel olurken, erkeklerinki ortaklaşadır. Bu fark,

açıklamasını kızların çocukluğun sonundaki aşikâr fizik görünümlerinde bulmaktadır. Ancak, genç kızlar sonunda gene de bir grup oluşturmakta ve bu durumda katılma törenleri yol gösterici yaşlı kadınların önderliğinde ortaklaşa olarak yapılmaktadır.

Weiberbünde'ye gelince, bunlar her zaman doğum ve üretkenlik sırlarıyla ilişki halindedirler. Doğurma esrarı, yani *kadının hayat düzleminde yaratıcı olduğu*nu keşfetmesi, erkek deneyi terimlerine çevrilmesi mümkün olmayan dinsel bir deney oluşturmaktadır. Bu durumda doğurmanın neden, bazen gerçek esrarlar halinde örgütlenen gizli kadın ayinlerine yol açtığı anlaşılmaktadır. Böylesine esrarların izleri Avrupa'da bile korunmuştur⁽²³⁾.

Erkeklerde olduğu gibi, gizlilik ve esrarın sürekli olarak arttığı birçok kadın derneğiyle karşı karşıyayız. İşe başlarken, önce her kızın ve her yeni evli kadının geçtikleri ve *Weiberbünde* kurumuna varan, genel erişkinliğe geçiş yer almaktadır. Daha sonra, Afrika'da veya Antik Çağda Menades gruplarında olduğu gibi, kadın sır birlikleri bulunmaktadır. Kadın sır kardeşlik örgütlerinin yok olmalarının çok uzun sürdüğü bilinmektedir.

Ölüm ve erişkinliğe katılma

Bir canavar tarafından yutulmayı içeren erişkinliğe geçiş simgeciliği ve ayini, erişkinler topluluğuna katıl-

ma törenlerinde olduğu kadar, kahramanlık efsaneleri ve ölüm mitolojisinde de önemli bir yere sahip olmuşlardır. Karına geri dönüş simgeciği her zaman kozmolojik bir değere sahiptir. Yeniyetme ile birlikte, yeniden yaratılmak, yani yeniden canlandırılmak üzere kozmik geceye geri dönen dünyanın tümüdür. Daha önce gördüğümüz üzere, evrenin yaratılışı efsanesi tedavi amaçlarıyla söylenmektedir. Hastayı iyileştirmek için onu *yeniden doğurtmak* gerekmektedir ve doğumun ilksel modeli evrenin yaratılışıdır. Zamanın eserini yok etmek, yaratılış öncesi şafak anıyla yeniden bütünleşmek gerekmektedir. İnsani düzlemde bunun anlamı varoluşun "beyaz sahife"sine, hiçbir şeyin kirletilmediği, hiçbir şeyin bozulmadığı mutlak başlangıca geri dönüşün gerektiridir.

Canavarın karnına girmek -veya simgesel olarak "gömülmek" veya bir katılma ayini kulübesine kapatılmak- ilksel belirsizliğe, kozmik geceye gerilemeye tekâbül etmektedir. Karından veya karanlık kulübeden veya katılma töreni "mezarı"ndan çıkmak, evrenin yaratılışı ile eşdeğerlidir. Erişkinler topluluğuna katılma ayinine bağlı ölüm, evrenin yaratılışının tekrarını mümkün kılmak, yeni bir doğum hazırlamak için Kaosa örnek geri dönüşü teyid etmektedir. Kaosa gerileme bazen gerçekten teyid edilmektedir; örneğin çoğu zaman gerçek çılgınlıklar olarak kabul edilen, geleceğin şamanlarının kabul törenleri hastalıkları böyledir. Gerçekten de, bazen kişiliğin bölünmesine yol açan

tam bir bunalıma tanık olunmaktadır⁽²⁴⁾. Bu "psşik kaos" dindar insanın "dağılmakta" ve yeni bir kişiliğin doğmakta olduğunun işaretidir.

Aynı katılma şemasının -acı çekme, ölüm ve hortlama (yeniden doğum)- erişkinliğe katılma kadar, gizli bir derneğe giriş hakkı sağlayanlarda da olmak üzere tüm esrarlarda ortaya çıktığı; ve aynı senaryonun neden mistik yeteneği (ilkellerde geleceğin şamanlarının "katılma hastalıkları") önceleyen alt üst edici deneylerde deşifre edilebildiği anlaşılmaktadır. İlkel toplum insanı, ölümü *geçiş ayini* haline dönüştürerek yenmeye çabalamıştır. Başka bir ifade ile, ilkeller açısından, her zaman *esas olmayan birşeye* ölmektedir; özellikle de dindışı hayata ölmektedir. Kısacası, ölüm, yeni bir manevi varoluşun başlangıcı olarak, yüce katılma olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Daha iyi bir anlatımla, oluşum, ölüm ve yeniden oluşum (yeniden doğum), aynı esrarın üç anı olarak kabul edilmiştir ve eski insanın tüm ruhani çabası bu anlar arasında bir kopukluk olmaması gerektiğini göstermeye harcanmıştır. Bu üç andan birinde *durmak* mümkün değildir. Hareket, yeniden canlanma nihayetsiz olarak birbirlerini izlemektedirler. Birşeyin iyi yapıldığından emin olabilmek için -örneğin bir çocuk veya bir ev, veya ruhani bir iş-, evrenin yaradılışı yorulmaksızın yeniden yapılmaktadır. İşte bu nedenden ötürü, katılma ayinlerinin kozmogonik değeri hep karşımıza çıkmaktadır.

"İkinci doğum" ve ruhani çocuk doğurma

Katılma senaryosu, yani dindışı konumda ölümün arkasından kutsal dünyaya, tanrılarının dünyasına yeniden doğuş, gelişmiş dinlerde de önemli bir rol oynamaktadır. Ünlü bir örnek, amacı ölümden sonra Gök-yüzüne ulaşmak, tanrılarla birlikte oturmak veya tanrı niteliğine (*devatma*) kavuşmak olan Hind kurbanıdır. Başka bir ifade ile, kurban ile kendine insan-üstü bir durum sağlamaktadır; bu eski katılma ayinleriyle özdeşleştirilebilecek bir sonuçtur. Öte yandan, kurban veren önceden rahipler tarafından kutsanmış olmalıdır ve bu kutsama (*dikşa*) doğurtma sanatı yapısında bir katılma simgeciliği içermektedir; tam anlamıyla söylenirse, *dikşa* kurban vereni ayinsel olarak embriyon haline çevirmekte ve onu ikinci kez doğurtmaktadır.

Metinler kurban verenin yeni bir doğum tarafından izlenen bir *regressus ad uterum*'a maruz kalmasını sağlayan özdeşleştirme sistemi üzerinde uzun uzadıya durmaktadırlar⁽²⁵⁾. Örnek olarak işte bu konuda *Aitareya Brahmana*'nın söyledikleri (I, 3): "Rahipler kutsallık verdikleri (*dikşa*) kişiyi embriyona çevirmektedirler. Üzerine hafifçe su serpmektedirler: özel hangar *dikşa* yapanın rahmidir; böylece onu ona uygun rahme sokmaktadırlar. Onu bir elbiseyle örtmektedirler; elbise çocuğun içinde durduğu kesenin iç zarıdır... Daha üste siyah bir antilop derisi konulmaktadır; as-

linda kesenin dış zarı iç zarının üstündedir... Yumrukları sıkılıdır; aslında embriyon ana karnındayken yumrukları sıkılıdır, çocuk doğduğunda yumrukları sıkılıdır⁽²⁶⁾... Banyoya girmek üzere antilop derisini sıyrmaktadır; bu nedenle embriyonlar dünyaya dış zardan sıyrılmış olarak gelmektedirler. Banyoya girerken elbisesini çıkartmamaktadır ve işte bu nedenle çocuk iç zar üzerinde olduğu halde doğmaktadır".

Kutsal bilgi ve bunun anlamının genişlemesiyle, bilgelik bir katılma ayininin ürünü olarak kavranmaktadır ve doğuma ilişkin simgeciğin, Eski Hind'de olduğu kadar Eski Yunan'da da yüce bilincin uyanmasına bağlandığının keşfi anlamlı olmaktadır. Sokrates, hiç de haksız olmaksızın, kendini bir ebeye benzetmekteydi: insanın kendi bilincine doğmasına yardım etmekteydi, "yeni insan"ı doğurtmaktaydı. Bu simgeciğin aynına budist gelenekte de rastlanmaktadır. Manastıra çekilen rahip aile adını terketmekte ve bir "Buda'nın oğlu" (*sakya-putto*) olmaktaydı, çünkü "azizlerin arasına doğmuş"tu (*ariya*). Kassapa'nın kendinden söz ederken söylediği üzere: "Onun ağzından doğma, *dhamma*'dan (doktrin) doğma, *dhamma* tarafından biçimlendirilen, Mutlu'nun manevi oğlu" vs. (*Samyutta, Nikaya*, II, 221).

Bu katılımsal doğum, dindışı hayata ölmeyi gerektirmekteydi. Bu şema hinduizmde olduğu kadar budizmde de muhafaza edilmiştir. Yogin "bu hayata ölmekte" ve başka bir varoluş tarzına yeniden doğmakta-

dır: Kurtuluş ile simgelenen hayat tarzına. Buda dindışı insanlık durumuna, yani kölelik ve cehalete ölmenin ve özgürlüğe, mutluluğa ve *nirvana*'nın koşulsuzluğuna doğmanın yol ve araçlarını öğretmekteydi. Katılsal yeniden doğuşa dair Hind terminolojisi bazen, yeniyetmenin katılma ayini sayesinde kavuştuğu "yeni beden"e dair ilkel simgenciligi hatırlatmaktadır. Bizzat Buda bunu ilân etmektedir: "Çömezlerime, bu vücuttan ayrılarak (yozlaşabilir nitelikteki dört unsurdan meydana gelmiştir), entellektüel özden (*rupim manomayam*), organları tam ve aşkın yeteneklerle donatılmış (*abhinindriyam*) başka bir vücudu yaratabilecekleri araçları gösterdim"⁽²⁷⁾.

Ruhaniliğe geçiş olarak ikinci doğum veya doğurtulma simgenciligi, İskenderiye museviliği ve hristiyanlık tarafından ele alınarak, değerlendirilmiştir. Philon, ruhun hayatında daha üst bir hayata doğuşa ilişkin olarak, sık sık doğurtma temasını kullanmaktadır (örneğin, İbrahim, XX, 99). Aziz Pavlos da kendi hesabına, iman yoluyla yarattığı oğullardan "ruhani oğul" olarak söz etmektedir. "İmanda gerçek oğlum olan Titus, hepimizindir" (Titus'a mektup, I, 4). "Onesimes için, zincirler içinde doğurttuğum oğlum için sana yalvarıyorum" (Philemon'a Mektup, 10).

Aziz Pavlos'un "iman içinde" can verdiği "oğullar" ile "Buda'nın oğulları" veya Sokrates'in doğurttukları, veyahut da ilkel katılma törenlerinin "yeni doğanları" arasındaki farklar üzerinde duraklamak gereksizdir.

Farklar aşikârdır. İlkel toplumlarda, bizatihi ayinin gücü yeniyetmeyi "öldürmekte" ve "yeniden doğurtmakta"ydı; tıpkı ayinin, Hindu kurban vericiyi "embriyon"a çevirdiği gibi. Buna karşılık Buda ağzından "doğurmaktaydı", yani doktrinin (*dhamma*) aktarımıyla; *dhamma* tarafından ifşa edilen yüce bilginin sayesinde, çömez, onu *nirvana*'ya kadar ulaştırabilecek olan yeni bir hayata doğmaktaydı. Sokrates ise, ebelik mesleğinin dışında başka birşey yapmadığını iddia etmekteydi; herkesin derinliklerinde taşıdığı gerçek insanın "doğurtulmasına" yardım etmekteydi. Aziz Pavlos açısından ise durum farklıydı: iman ile "manevi oğul"lar doğurtmaktaydı; yani bizzat İsa tarafından ihdas edilmiş olan bir esrar sayesinde.

Başlangıcı çok eskilere dayanan ikinci doğum teması, bir dinden öbürüne, kesin bir bilgidен veya bir bilgelikten öbürüne, yeni değerlerle zenginleşmektedir; bu değerler bazen de deneyin içeriğini kökten değiştirmektedirler. Ancak gene de ortak bir unsur, bir sabite kalmaktadır ki, bu şöyle tanımlanabilir: *ruhani hayata katılma her zaman dindışı hayata ölmeyi ve bunun arkasından yeni bir doğumun gelmesini içermektedir.*

Çağdaş dünyada kutsal ve dindışı

Erişkinler topluluğuna katılma ve geçiş ayinleri üzerinde durduk, fakat konuyu tükettiğimizi söylemek mümkün değildir; ancak birkaç esas vecheyi orta-

ya çıkartabildiğimizi iddia edebiliriz ve bu arada erişkinler topluluğuna katılma üzerinde biraz fazla uzunca durarak, *homo religiosus*'un anlaşılması konusunda önemli olan bir dizi toplumsal-dinsel konumu es geçmek zorunda kaldık; böylece hükümdardan, şamandan, rahipten, savaşçıdan vb. söz etmedik. Bunun anlamı, bu küçük kitabın zorunlu olarak özet ve tamamlanmamış olduğudur; muazzam bir konuya hızlı bir girişten ibarettir.

Konu çok kapsamlıdır, çünkü yalnızca din tarihçisini, etnologu, sosyologu değil; aynı zamanda tarihçi, psikologu, filozofu da ilgilendirmektedir. Dindar insan tarafından üstlenilen konumu tanıyabilmek, ruhani dünyasına nüfuz edebilmek, sonuç olarak, insan hakkındaki genel bilgiyi ileri götürmek anlamına gelmektedir. İlkel ve eski toplumların dindar insanı tarafından üstlenilen konumların çoğunun tarih tarafından aşıldığı doğrudur. Fakat bunlar iz bırakmadan kaybolmuş değillerdir; bunlar bugün olduğumuz şeyi ortaya çıkartmamıza katkıda bulunmuşlardır, demek ki bizim öz tarihimizin bir parçasını oluşturmaktadırlar.

Birçok kereler tekrar ettiğimiz üzere, dindar insan dünyada kendine özgü bir konumu üstlenmekte ve, tarihsel-dinsel biçimlerin önemli sayıda olmalarına rağmen, bu kendine özgü tarz her zaman tanınabilir nitelikte olmaktadır. İçine daldığı tarihsel bağlam ne olursa olsun, *homo religiosus* mutlak bir gerçeğin olduğu-

na, bu dünyayı aşan, fakat orada tezahür eden ve bu nedenden ötürü onu kutsallaştıran ve hakiki kılan *kutsal*'a her zaman inanmıştır. Hayatın kutsal bir kökene sahip olduğuna ve insan varoluşunun dinsel olduğu ölçüde, yani hakikate katıldığı ölçüde tüm bu olabilirlikleri güncelleştirdiğine inanmaktadır. Tanrılar insanı ve dünyayı yaratmışlar, medenileştirici kahramanlar Yaradılış'ı tamamlamışlar ve bütün bu tanrısal ve yarı-tanrısal eserlerin tarihi efsanelerde muhafaza edilmiştir. İnsan kutsal tarihi yeniden güncelleştirirken, tanrısal tavrı taklid ederken, tanrılarının yanına, yani hakiki ve anlamlının içinde yerleşmekte ve burada tutunmaktadır.

Bu dünyada varolma tarzını dindışı bir insanın varoluşundan ayıran herşeyi görmek kolaydır. Herşeyden önce şu olgu vardır: dindışı insan aşkınlığı reddetmekte, "hakikat"ın göreliliğini kabul etmekte ve hatta varoluşun anlamından şüphe duyduğu olmaktadır. Geçmişin büyük kültürleri de dindışı insanları tanımışlardır, hatta belgelerin ortaya henüz birşey koymamış olmalarına rağmen, kültürün daha geri aşamalarında da böylesine insanların varolmuş olmaları olasılık dışı değildir. Fakat, dindışı insan yalnızca çağdaş Batı toplumlarında tam anlamıyla serpilebilmiştir. Çağdaş dindışı insan yeni bir varoluşsal konumu üstlenmektedir; kendini Tarihin öznesi ve ajanı olarak kabul etmekte ve aşkınlığa her türlü başvuruyu reddetmektedir. Başka bir anlatımla, çeşitli tarihsel konumlar içinde kendi-

ni açığa çıkarttığı haliyle insanlık durumunun dışında hiçbir insanlık modelini kabul etmemektedir. İnsan kendini *kendi yapmaktadır* ve kendini tam anlamıyla, ancak dünyayı ve kendini kutsallıktan arındırdığı ölçüde yapabilmektedir. Kutsal onun özgürlüğünün karşısındaki asıl engeldir. Ancak kökten bir şekilde demistifie olduğu zaman kendi olabilecektir. Ancak sonuncu tanrıyı öldürdüğünde gerçekten özgür olabilecektir.

Bu felsefi tavır alışını burada tartışmak bize düşmez. Ancak, farketmemiz gereken nokta, çağdaş dindışı insanın son tahlilde trajik bir varoluşu üstlendiği ve varoluşsal tercihinin yücelikten yoksun olmadığıdır. Fakat bu dindışı insan, *homo religiosus*'un soyundan gelmektedir, o da bu adamın eseridir, ataları tarafından üstlenilen konumlardan itibaren oluşmuştur. "Doğa"-nın, tanrının eseri Kozmos'un laikleşmesinin ürünü olduğu gibi, dindışı insan da, insan varoluşunun bir kutsallıktan arınma sürecinin ürünüdür. Fakat bu durum dindışı insanın öncelinin zıddında, tüm dindarlıktan ve insan-aşırı tüm anlamlardan "boşalmaya" çabalayarak kendini oluşturmasını gerektirmektedir. Kendini, atalarının "batıl itikatlarından kurtardığı" ve "arındırdığı" ölçüde tanıyabilmektedir. Başka terimlerle, dindışı insan bunu istesin veya istemesin, dindar insanın davranışından gelen izleri halâ muhafaza etmektedir, ama bunları dinsel anlamlarından arındırmış olarak. Ne yaparsa yapsın, onun mirasçısıdır. Geçmişini nihai

olarak ilga edemez, çünkü bizzat onun ürünüdür. Kendini bir dizi olumsuzlama ve red ile oluşturmaktadır, fakat reddettiği gerçeklerin tasallutuna uğramaya devam etmektedir. Kendine ait bir dünyaya sahip olabilmek için, atalarının yaşadıkları dünyayı kutsallıktan arındırmıştır, ama bu noktaya gelebilmek için, onu önceleyen bir tavrın tersini benimsemek zorunda kalmıştır ve bu tavrı varlığının en derin yerinde yeniden güçlenmeye hazır bir şekilde hissetmektedir.

Daha önce söylediğimiz üzere, *saf haliyle* dindışı insan, çağdaş toplumların kutsallıktan en fazla arınmış olanında bile, oldukça nadir bir olgudur. "Dinsiz"lerin çoğu, bu konuda halâ dindar bir şekilde davranmaktadırlar. Söz konusu olan yalnızca, çağdaş insanın koskoca bir yapıya ve büyüsel-dinsel bir kökene sahip "batıl itikatlar"ı veya "tabular"ı değildir. Asıl önemlisi, kendini dindışı sayan ve böyle olduğunu iddia eden çağdaş insanın halâ koskoca bir gizli mitolojiye ve çok sayıda yozlaşmış ayinselliklere sahip olmasıdır. Daha önce zikrettiğimiz üzere, yeni yıla girerkenki coşkuları, laikleşmiş bir şekilde, bir yenilenme ayininin yapısını sunmaktadırlar. Aynı olgu bayramlar ve evlilik veya doğum, yeni bir işe girme, toplumsal yükselme vb. nedeniyle de farkedilmektedir.

Çağdaş insanın efsaneleri, bayıldığı gösterilerde, okuduğu kitaplarda gözlenmiş mitolojileri hakkında koskoca bir kitap yazılabilir. Şu "rüya fabrikası" sinema birçok efsanevi temayı ele almakta ve kullanmak-

tadır: kahramanla canavar arasındaki mücadele, katılmaya ilişkin kavga ve sınamalar, örnek tip ve imgeler ("Genç kız", "kahraman", cennet manzarası, cehennem vs.). Okuma bile mitolojik bir davranış içermektedir; bunun nedeni yalnızca ilkel toplumlardaki efsane anlatımı veya Avrupa'nın kırsal cemaatlerinde henüz canlı olan sözel edebiyatı ikâme etmesi değil, aynı zamanda ve özellikle çağdaş insana, efsanelerle gerçekleştirilenine benzeyen bir "zamandan çıkış" sağlamasıdır. İster polisiye bir romanla zaman "öldürsün", ister yabancı bir zamansal evrene nüfuz edilsin, okuma çağdaş insanı kişisel süresinin dışına atmakta ve onu başka ritimlerle bütünleştirmekte, onu başka bir "tarih"in içinde yaşatmaktadır.

"Dinsizler"in büyük çoğunluğu asıl anlamıyla dinsel tavırlardan, ilahiyatlardan ve mitolojilerden kurtulabilmiş değildir. Bunlar bazen koskoca bir büyüsel-dinsel yığının içine boğazlarına kadar gömülmüşlerdir, ama bu karikatür oluncaya kadar yozlaşmıştır ve bu nedenle de zorlukla teşhis edilebilmektedir. İnsan varoluşunun kutsallıktan arınma süreci birçok kereler halk büyüğü ile taklitçi dinsellik melezlerine ulaşmıştır. Çağdaş kentlerde kaynayan, sayılamayacak kadar çok "küçük dinler", sahte-gizli yeni maneviyatçı veya sözüm ona bilinemez kilise, tarikat ve okulları aklımıza getirmiyoruz, çünkü tüm bu olgular hâlâ dinsellik küresine dahildirler, hatta hemen her zaman sahte biçimlenmenin şaşırtıcı veçheleri söz konusu olsa bile. Mitolojik

yapıları ve dinsel fanatizmleri kolaylıkla farkedilen çeşitli siyasal hareketler ile toplumsal kâhinlikleri de ima etmiyoruz. Tek bir örnek vermek için, komünizmin mitolojik yapısını ve insanın kaderine ilişkin anlamını hatırlatmak yeterlidir. Marx, Asya-Akdeniz dünyasının büyük ölüm sonrası kader efsanelerinden birini ele alıp, uzatmaktadır; yani Doğru'nun ("seçilmiş", "kutsanmış", "masum", "haberci: peygamber"; günümüzde proletarya) kendi ölümüyle insanlığı kurtarmaya yönelik rolü, böylece onun ızdırapları dünyanın varoluşsal statüsünü değiştirecektir. Aslında Marx'ın sınıfsız toplumu ve bunun sonucunda tarihsel basınçların yok olmasının en kesin önceli, Altın Çağ efsanesinde bulunmaktadır; bu efsane birçok geleneğe göre, tarihin başını ve sonunu karakterize etmektedir. Marx, koskoca Musevilik-Hristiyanlık Mesih ideolojisinin bu saygın efsanesini zenginleştirmiştir: bir yandan proletaryaya tanıdığı peygamberane rol ve kendini feda ederek insanlığı kurtarma işlevi; öte yandan da İsa ile Deccal arasında olan ve birincinin nihai zaferiyle sonuçlanan mahşeri çatışmaya kolaylıkla yaklaştırılabilecek olan, İyi ve Kötü arasındaki nihai mücadele. Marx'ın *tarihin mutlak amacı* konusunda Musevi-hristiyan kaderci umudunu kendi hesabına geçirmesi de anlamlıdır; bu noktada diğer tarihsici düşünürlerden (örneğin Croce ve Ortega y Gasset) ayrılmaktadır; bu gibi düşünürlere göre tarihin basınçları insanlık durumunun özüne ilişkindirler ve asla tamamen yok edile-

mezler.

Fakat, gizlenmiş veya yozlaşmış dinsel tavırlar yalnızca "küçük dinler" veya siyasal mistiklerde ortaya çıkmamaktadırlar; bunlar aynı zamanda kendilerini samimiyetle laik, hatta din-karşıtı ilân eden hareketlerde de görülmektedirler. Böylece, çıplaklık veya mutlak cinsel özgürlük yanlısı hareketler, "Cennet özlemi"nin, düşüşten önceki Cennet durumunun, yani günahın olmadığı ve ten ile bilinç mutlulukları arasında kopuşun olmadığı durum ile bütünleşme arzusunun teşhis edildiği ideolojiler olmaktadır.

Çağımızın dindışı insanının bir sürü eylem ve hareketinde, katılma senaryolarının hâlâ ne denli sürmekte olduklarını farketmek ilginç olmaktadır. Tabii ki, belli bir katılma tipinin yozlaşmış olarak yaşamaya devam ettiği konumları bir kenara bırakıyoruz; örneğin savaş ve en başta da bireysel savaşlar (özellikle uçaklararası), günümüzde savaşçılar artık katıldıkları "sınamaların" derin anlamını farketmiyor ve bunların katılma ayinine yönelik yükleniminden hiç de yararlanmıyor olsalar bile, bunlar geleneksel askeri erişkinliğe geçiş "sınamaları" ile özdeşleştirilebilecek maceralardır. Fakat psikanaliz gibi tamamen çağdaş teknikler bile, hâlâ katılma ayinine ilişkin örüntüyü muhafaza etmektedirler. Hasta kendinin çok derinliklerine inmeye, geçmişini diriltmeye, travmalarıyla yeniden karşılaşmaya davet edilmektedir ve bu tehlikeli işlem biçimsel açıdan, katılma ayinlerindeki "Cehennem'e,

larvalar arasına iniş ve "canavarlar" ile çarpışmaya benzemektedir. Tıpkı erişkinler topluluğuna girmeye aday yeniyetmenin sınamalardan muzaffer bir şekilde çıkması, tamamen sorumlu ve ruhani dengelere açık bir varoluşa katılabilmesi için "ölmesi" ve "yeniden doğması"nın gerektiği gibi, günümüzün analiz edileni de, larva ve canavarların işgâli altındaki kendi "bilinçaltı"yla boğuşmak ve böylece sağlığına, psişik bütünlüğüne ve kültürel değerler dünyasına kavuşmak zorundadır.

Fakat, katılma insani varoluşun varlık tarzına o kadar sıkı sıkıya bağlıdır ki, çağdaş insanın çok sayıda hareket ve eylemi hâlâ katılımsal senaryoları tekrarlamaktadırlar. "Hayat kavgası", "sınamalar" ve bir yeteneği veya bir kariyeri engelleyen "güçlükler", birçok kereler katılımsal sınavları bir bakıma tekrarlamaktadırlar; genç bir insan maruz kaldığı "darbelerin" manevi, hatta fizik "elem" ve "işkencelerin" ardından "kendini kanıtlamakta", olanaklarını tanımakta, gücünün bilincine varmakta ve manevi olarak erişkin ve yaratıcı (tabii ki çağdaş dünyada anlaşıldığı anlamıyla manevi) olmaktadır. Çünkü her insani varoluş bir dizi sınama, "ölüm" ve "yeniden dirilme"nin tekrarlanan deneyiyle oluşmaktadır. Ve işte bu nedenle, dinsel bir ufukta, varoluş erişkinler topluluğuna katılma ile ihdas edilmektedir; hatta denilebilir ki, insan varoluşu tamamlandığı ölçüde, bizatihi bir erişkinler arasına katılmadır.

Sonuç olarak, "dinsiz" insanların çoğu hâlâ sahte dinleri ve yozlaşmış mitolojileri sürdürmektedirler. Dindışı insanın *homo religiosus*'un soyundan gelmesi ve kendi tarihini yok edememesi, yani onu bugün olduğu haliyle yapan dindar atalarının davranışlarını iptal edememesi nedeniyle, bu durumda şaşılacak bir yan bulunmamaktadır. Üstelik, dindışı insanın varoluşunun büyük bir bölümü, ona varlığının derinliklerinden, şu bilinçaltı adı verilen bölgeden gelen damar atışlarıyla beslenmektedir. Yalnızca rasyonel bir insan, bir soyutlamadan ibarettir; gerçekte böyle birine rastlanmamaktadır. Her insani varlık aynı anda hem bilinçli faaliyetleri, hem de irrasyonel deneyleri tarafından meydana getirilmektedir. Öte yandan, bilinçaltının içerik ve yapıları, mitolojik imge ve çehrelerle şaşırtıcı benzerlikler sunmaktadır. Bu sözlerle mitolojilerin bilinçaltının "ürünleri" olduklarını söylemek istemiyoruz, çünkü efsanenin varoluş tarzı, tam da *kendini efsane olarak ifşa etmesi, örnek olarak zuhur ettiğini ilân etmesidir*. Bir efsane, *Madame Bovary*'nin bir zina-nın "ürünü" olduğu kadar, bilinçaltının "ürünü"dür.

Ancak, bilinçaltının içerik ve yapıları, hatırlanamayacak kadar eski varoluşsal durumların, özellikle de kritik durumların sonucudur ve işte bu nedenden ötürü, bilinçaltı dinsel bir hare sunmaktadır. Her varoluşsal bunalım aynı anda hem dünyanın gerçekliğini, hem de insanın dünyadaki varlığını yeniden soru haline getirmektedir; varoluşsal bunalım sonuç olarak

"dinsel"dir, çünkü kültürün geri aşamalarında "varlık", "kutsal" ile karışmaktadır. Daha önce gördüğümüz üzere, dünyayı kuran, kutsal hakkındaki deneydir, ve en ilkelinden olanı da dahil, her din herşeyden önce bir varlıkbilimdir. Başka bir anlatımla, bilinçaltının sayılamayacak kadar çok varoluşsal deneyin sonucu olduğu ölçüde, çeşitli dinsel evrenlere benzemezlik edemez. Çünkü din her varoluşsal bunalımın örnek çözümüdür; bunun nedeni yalnızca sonsuza kadar tekrarlanabilir olması değil, aynı zamanda aşkın bir kökene sahip kabul edildiği ve bunun sonucunda insanaşırı *başka* bir dünyadan gelen bir ifşa olarak kavranmasıdır da. Dinsel çözüm yalnızca bunalımı halletmekle kalmamakta, aynı zamanda varoluşu, artık ne gerekli, ne de özel olan değerlere "açık" hale getirmekte ve böylece insanın kişisel sorunları aşmasına ve nihayetinde de ruh dünyasına girebilmesine olanak vermektedir.

Bilinçaltının içeriği ve yapıları ile dinin değerleri arasındaki bu dayanışmanın tüm sonuçlarını burada geliştirecek değiliz. En samimi dindışı insanın bile, varlığının derinliklerinde dinsel olarak yönlendirilmiş bir tavrı hâlâ hangi yönde sürdürdüğünü gösterebilmek için imada bulunmamız gerekmiştir. Fakat çağdaş insanın "özel mitolojileri", rüyaları, hayalleri, fantezileri, *tam insan* tarafından yaşanamadıkları için efsanelerin ontolojik düzenine yükselememekte ve özel bir durumu örnek konum haline getirememektedirler. Tıpkı derin endişeleri gibi, çağdaş insanın düşsel veya haya-

li deneyleri, biçimsel açıdan "dinsel" olmalarına rağmen, *homo religiosus*'ta olduğu gibi bir *Weltanschauung*'la bütünleşmemekte ve bir davranış ihdas etmemektedirler. Bir örnek, bu iki deney kategorisi arasındaki farkların daha iyi kavranılmasına yardım edecektir. Çağdaş insanın bilinçsiz faaliyeti, ona sayılamayacak kadar çok simge sunmakla kalmamakta; bunlardan herbiri, *psyche*'nin dengesini sağlamak veya bu dengeyi yeniden kurmak üzere aktarılacak bir mesaja, yerine getirilecek bir göreve sahip olmaktadır. Daha önce gördüğümüz üzere, simge yalnızca dünyayı "açık" kılmakla kalmamakta, aynı zamanda dindar insanın evrensele kavuşmasına yardım etmektedir. İnsan simgeler sayesinde kendi özel konumundan çıkmakta ve genel ile evrensele "açılmaktadır". Simgeler bireysel deneyi uyandırmakta ve onu dünyanın metafizik kavranışı halinde, bir manevi eylem haline dönüştürmektedirler. Dünya Ağacı simgesi ve kozmik hayatın imgesi olan herhangi bir ağaç önünde, çağdaş-öncesi topluma mensup bir adam en yüksek ruhaniliğe erişme yeteneğine sahiptir: simgeyi anlayarak *evrenseli yaşamayı başarmaktadır*. Bu dünyanın dinsel olarak kavranışıdır ve bunu ifade eden ideoloji ona, bu bireysel deneyi nemalandırmak, onu evrensele doğru "açmak" olanağını vermektedir. Ağaç imgesi, dindar olmayan çağdaş insanın imgesel evreni içinde hâlâ sıklıkla ortaya çıkmaktadır: bu imge onun derin hayatının, onun bilinçaltında oynanan ve psiko-zihinsel hayatının bü-

tünlüğünü ve buradan hareketle, öz varoluşunu ilgilen-diren dramın bir şifresini meydana getirmektedir. Fakat ağaç simgesi, insanı evrensele "açık" hale getire-rek onun tam bilincini uyandırmadığı sürece, işlevini tam anlamıyla yerine getirdiği söylenemez. Örneğin, ona bir derinlik bunalımını bütünleştirme olanağı sağ-layarak ve geçici olarak tehdit altında olan psişik den-gesini iade ederek, insanı bireysel konumundan ancak kısmen "kurtarmış"tır, fakat onu henüz ruhaniliğe yük-seltememiş, ona hakikinin yapılarından birini ifşa et-meyi başaramamıştır.

Bize göre bu örnek çağdaş toplumların dindışı insa-nının hâlâ hangi yönde, kendi bilinçaltının faaliyeti ta-rafından beslendiğini ve onun yardımını gördüğünü göstermek için yeterlidir. Ancak bu durum, onun asıl anlamıyla dinsel bir dünya görüşü ve deneyine ulaşma-sına yetmemektedir. Bilinçaltı, onun kendi varoluşu-nun güçlükleri için çözümler sunmaktadır ve bu an-lamda din rolünü oynamaktadır, çünkü din bir varolu-şu değer yaratıcısı haline getirmeden önce, bu varolu-şun bütünlüğünü sağlamaktadır. Bir bakıma hemen hemen denilebilir ki, kendilerini dindışı ilân eden çağ-daş insanlarda, din ve mitoloji bilinçaltılarının karanlık-larında "gizil" hale getirilmişlerdir; bu aynı zamanda, böylesine varlıklarda, hayatın dinsel bir deneyini yeni-den bütünleştirme olanağı çok derinlerde durmakta-dır anlamına gelmektedir. Bir Musevi-Hristiyan bakış açısı içinde, dinsizliğin aynı zamanda insanın yeni bir

KUTSAL VE DİNDİŞİ

"düşüş"üne tekâbül ettiği söylenebilir; dinsiz insan dinini bilinçli olarak yaşama yeteneğini ve böylece onu anlama ve üstlenme olanağını kaybetmiştir; fakat varlığının derinliklerinde hâlâ bunun anısını muhafaza etmektedir, tıpkı ilk "düşüş"ten sonra ve manevi olarak körleşmiş olmasına rağmen. Atası ilk insanın, Adem'in, dünyada görülebilir nitelikte olan tanrının izlerini yeniden bulabilecek kadar zekâyı muhafaza etmiş olması gibi. İlk "düşüş"ten sonra dinselilik yırtılmış bilinç düzeyine inmiştir; ikinci düşüşten sonra daha da aşağılara, bilinçaltının derinliklerine inmiştir: "unutulmuştur". Din tarihçisinin ele alışı burada sona ermektedir. Burada filozofa, psikoloğa, hatta ilahiyatçıya özgü problematik başlamaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

- (1) Örneğin Leopold Schmidt'in araştırmalarının sonucu.
- (2) Ralph Piddington, "Karadjeri initiation", *Oceania*, III, 1932-33, s. 46-87.
- (3) Marcel Griaule, *Dieu d'Eau, Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, 1948.
- (4) W. Müller, *Die blaue hütte*, s. 115 vd.
- (5) Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, s. 264, 395.
- (6) Ananda K. Coomaraswamy, "Symbolism of the Dome", *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, s. 1-56.

MIRCEA ELIADE

- (7) Eliade, *Le Yoga...*, s. 400; ayrıca bkz., A.K. Coomaraswamy, *op. cit.*, s. 53, n. 60.
- (8) Bazı Avrasya konut tiplerinde merkezi direğe tekâbül eden ve buna bağlı olarak "Dünya'nın Merkezi" rolünü oynayan kutsallaştırılmış mekân parçası. Bkz. C. Rank, *Die heilige hinterecke im Hauskult der Volker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki, 1949.
- (9) Eliade, *Mythes...*, s. 133 vd.
- (10) *Suttavibhanga, Parajika*, I, I, 4, yorumlayan Paul Mus, *La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun, 1939, s. 13.
- (11) C. Hentze, s. 229-39.
- (12) *Ibid.*, s. 24-25.
- (13) M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1954, s. 357 vd.
- (14) *Le chamanisme*, s. 419 vd.; Maarti Haavie, *Vainamoinen, Eternel Sage*, Helsinki, 1952, s. 112 vd.
- (15) *Traité...*, s. 325 vd.
- (16) Ananda K. Coomaraswamy, "The pilgrim's way", s. 1-20.
- (17) Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909.
- (18) Eliade, *Mythes...*, s. 254 vd.; id., *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, 1959.
- (19) R. Thurnwald, "Primitive Initiations -und Wiedergeburtssriten", *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, s. 321-398.
- (20) M. Canney, "The Skin of Rebirth", *Man*, 1939, s. 104-105.
- (21) Bkz. H. Schurtz; O. Höller; R. Wlfram; W.E. Peuckert.
- (22) E. Andersson, *Contribution a l'ethnographie des Kuta*, I, Uppsala, 1953, s. 264 vd.
- (23) R. Wolfram, s. 143 vd.
- (24) Eliade, *Le Chamanisme...*, s. 36 vd.
- (25) Silvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898, s. 104 vd.
- (26) Sıklı yumrukların kozmolojik simgeçiliği hk. C. Hentze, *Tod...*, s. 96 vd. ve *passim*.
- (27) *Majjhima-Nikaya*, II, 17; Eliade, *Le Yoga...*, s. 172 vd.

**HER ZAMAN AYNI ESRARLI SAHNE SÖZ KONUSU-
DUR: "TAMAMEN FARKLI" BİRŞEYİN, BİZİM DÜN-
YAMIZA AİT OLMAYAN BİR GERÇEĞİN, "DOĞAL",
"DİNDİŞİ" DÜNYAMIZIN AYRILMAZ PARÇASI
OLAN NESNELER İÇİNDE AÇIĞA ÇIKMASI.**

**ÇAĞDAŞ BATILI, KUTSALIN AÇIĞA ÇIKMASININ
BAZI BİÇİMLERİ KARŞISINDA BELLİ BİR RAHAT-
SIZLIK DUymAKTADIR: ONUN, BAZI İNSANLAR
İÇİN KUTSALIN TAŞLARDA VEYA AĞAÇLARDA AÇI-
ĞA ÇIKTIĞINI KABUL ETMESİ ZORDUR. OYSA SÖZ
KONUSU OLAN BİZATİHLİ TAŞ VE AĞAÇA TAPINMA
DEĞİLDİR. KUTSAL TAŞ, KUTSAL AĞAÇ, TAŞ VE
AĞAÇ OLARAK TAPINMA NESNESİ DEĞİLDİRLER;
ONLARA TAPINILMAKTADIR, ÇÜNKÜ ONLAR Bİ-
RER KUTSAL TEZAHÜRÜDÜRLER, ÇÜNKÜ ONLAR
ARTIK NE TAŞ, NE DE AĞAÇ OLAN, AMA KUTSAL
OLAN, "GANZ ANDERE" OLAN BİRŞEYİ "AÇIĞA
ÇIKARTMAKTA"DIRLAR.**

ISBN 975.382.026.7

gece

KDV DAHİL