

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

MİTLER, RÜYALAR VE GİZEMLER

Mircea Eliade

Mitler, Rüyalar ve Gizemler

Çeviren: Cem Soydemir



DOĞUBATI

DOĞUBATI

Mircea Eliade

Mitler, Rüyalar ve Gizemler

Mircea Eliade

Mitler, Rüyalar ve Gizemler

Çağdaş İnançlar ve Arkaik Gerçeklik
Arasındaki Karşılaşmalar

Çeviren: Cem Soydemir

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

© *Mythes Rêves et Mystères*, Edition Gallimard, Paris 1957.

İngilizceden Çeviren

Cem Soydemir

Yayına Hazırlayan

Taşkın Takış

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Kasım 2017

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-975-2410-87-9 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-193

Antropoloji - Kültürel Çalışmalar / Dinler Tarihi-15

Kapak Resmi: Laksmi Narayana

Mircea Eliade (1907 - 1986)

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

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

Cem Soydemir

1967 Ankara doğumlu. ODTÜ Sosyoloji bölümü mezunu. 1994'ten beri birçok kitabı Türkçeye kazandırdı. Ağırlıklı olarak edebiyat kuramı, sanat tarihi, sinema, eleştirel teori, sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi ve sanat alanlarında kitap ve makale çevirileri yaptı. Kum heykel sergilerinde küratör olarak görev aldı. Çevirdiği eserlerden bazıları: Craig Brandist, *Bahtin ve Çevresi*; Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*; Julien Benda, *Aydınların İhaneti*; George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*; V. N. Voloşinov, *Freudculuk*; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*; Mircea Eliade, *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*; Scott Fitzgerald, *Muhteşem Gatsby*; Edgar Allan Poe, *Morgue Sokağı* (Doğu Batı); Mihail Bahtin, *Karnavalın Romanı*; *Sanat ve Sorumluluk*; Keith Ansell-Pearson, *Kursuz Nihilist*; R. W. Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (Ayrıntı); Mihail Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*; György Lukács, *Roman Kuramı*; Thorsten Botz-Bornstein, *Filmler ve Rüya*; Daniel Frampton, *Filmozofi* (Metis).

İÇİNDEKİLER

Önsöz	11
-------------	----

Çağdaş İnançlar

I. Modern Dünyanın Mitleri	21
II. Soylu Vahşi Miti ya da Başlangıcın Güçlü Etkisi	41
Una Isola Muy Hermosa	41
Yamyamın Endişeleri	46
İyi Vahşi, Yogi ve Psikanalist	52

Arkaik Gerçeklikler

III. İlkel Geleneklerde Cennet Özlemi	63
IV. İlkelerde Duyusal Deneyim ve Mistik Deneyim	80
İlk Gözlemler	80
Hastalık ve Eriştirme	82
“Seçilme”nin Morfolojisi	86
Aydınlanma ve İçgörü	89
Duyusal Deneyimin Yapısındaki Değişim	93
Duyu Dışı Algı ve Doğaüstü Güçler	96
“Büyülü Ateş” ve “Ateş Üzeride Hâkimiyet Kurma”	102
Duyular, Esrime ve Cennet	105

V. Göge Yükselme ve “Uyanıkken Görülen Rüya” Simgeçiliği...	110
Büyülü Uçuş	110
Buddha’nın Yedi Adımı.....	123
<i>Dúrohana</i> ve “Uyanıkken Görülen Rüya”.....	129
VI. Dinler Tarihinde Güç ve Kutsallık	137
Kutsalın Tezahürü (<i>Hiyerofani</i>)	137
Mana ve Gücün Tezahürü (<i>Kratofani</i>).....	140
“Kişisel” ve “Kişisel-Olmayan”	143
Dinsel Deneyimin Çeşitliliği.....	147
Yüce Varlığın Yazgısı	150
“Güçlü Tanrılar”	154
Güce Dayalı Hint Dinleri	161
“Büyülü Ateş”	163
“Güçler” ve “Tarih”	168
VII. Yeryüzü Ana ve Kozmik Hiyerogamiler.....	174
Terra Genetrix.....	174
Ortaya Çıkış Mitleri.....	177
Anılar ve Nostaljiler	182
Yeryüzü Ana.....	184
<i>Humi Positio</i> : Yeni Doğan Çocuğun Toprağa Yatırılması	186
Yeraltındaki Dölyatağı Embriyolar.....	190
Labirentler.....	193
Kozmik Hiyerogamiler.....	194
Androjenlik ve Bütünlük	197
Tarihsel-Kültürel Bir Hipotez.....	198
“Başlangıç Durumu”.....	201
İzangi ve İzanami	202
Cinsellik, Ölüm ve Yaratım	205
Yaratılış ve Kurban Etme	207
Yeryüzü Ana Âyinleri	209
İnsan Kurban Etme.....	211
VIII. Gizemler ve Tinsel Diriliş	215
Avustralya Kozmogonisi ve Mitolojisi.....	215
<i>Karadjeri</i> lerin Eriştirme Töreni	217
Gizem ve Eriştirme.....	221

“Erkek Cemiyetleri” ve Gizli Cemiyetler.....	227
Acı Çekmenin Eriştirme Açısından Anlamı	234
Kadınların “Gizemleri”	237
Kadın Gizli Cemiyetleri	243
Canavar Tarafından Yutulmak.....	248
Eriştirmeye Özgü Ölüm Simgeçiliği.....	254

Karşılaşma: Bir Emsal Vaka

IX. Dinsel Simgeçilik ve Modern İnsanın Endişesi.....	260
Teşekkür.....	278
Dizin.....	279

ÖNSÖZ

Bu kitapta –mitler ve gizemler türünden– dinsel evrenlerin kurucu bileşenleri arasındaki ilişkilere dair sistematik bir incelemeye girişmek gibi bir iddiam yok. Bir psikologa, hattâ bir felsefeciye çekici gelebilecek bir mesele bu; fakat bir dinler tarihçisi için o kadar da önemli değil; sonuçta ben de bu kitaptaki çalışmaları bir dinler tarihçisi sıfatıyla kaleme aldım. Elbette dinler tarihçisinin derinlik psikolojisinin yeni keşiflerinden öğreneceği hiçbir şey olmadığını söylemeye çalışmıyorum. Ne var ki, dinler tarihçisinin elindeki belgelerin açığa vurduğu farklı dinsel dünyaları anlama görevine uygun perspektiften vazgeçmesi de gerekmez.

Bu tür bir perspektif değişikliğine kalkışmak, psikologluğa soyunmak olurdu; dinler tarihçisinin bundan bir kazancı olmayacağını söyleyebiliriz. Deneyimle sabittir ki kendi disiplinine faydası olacağı inancıyla çalışma konusunu bir sosyolog veya bir etnolog gibi ele almaya kalkışırsa, bu çabası hüsrarla sonuçlanacak ve kötü bir sosyoloji veya etnolojiden başka bir yere varamayacaktır. Emin olun, düşünceye ilişkin tüm disiplinler

ve insana dair bütün bilimler eşit ölçüde değerlidir ve keşifleri de karşılıklı olarak birbirleri için bir anlam taşır, fakat bu dayanışma bir müphemliği gerektirmez. Önemli olan, farklı düşünce yaklaşımlarının sonuçlarını karmakarışık hale getirmeden birleştirmektir. Başka alanlarda olduğu kadar dinler tarihinde de bunun en kesin yöntemi, bir fenomeni kendi bağlamında, kendi göndermeleri çerçevesinde ele alarak incelemektir, ama elbette bu yöntemin sonuçlarını sonradan daha geniş bir perspektifle bütünleştirme özgürlüğünü de kısıtlamamak gerekir.

Bu kitapta bir araya getirdiğim çalışmalar arasında, bilinçdışının işleyişine ve dinin karakteristik özelliklerine dokundurma yapmayan ve ikisi arasında kısa bir karşılaştırmaya girişmeyen neredeyse tek bir yazı bile yok. Ama öncelikle beşinci bölümde –kendisini rüyalarda ve imgelemde açığa vurduğu şekliyle– bilinçdışının dinamikleri ile dinsel evrenin yapıları arasındaki ilişkileri açıklamayı amaçlıyorum. Bununla birlikte, kitapta ele aldığım bütün temalarda bilinçdışının dinamikleri ile dinsel evrenin yapılarına ilişkin bir karşılaştırma görebilirsiniz. Zira bu ya da şu şekilde rüyalarda ve imgelemin işleyişinde tezahür etmeyen hiçbir mitsel motif veya senaryo yoktur. Mitolojiyi oluşturan simgeler, imgeler, kişiler ve olaylar rüyalar âleminde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Freud'un dehasının ürünü olan bu keşif yarım asırdır derinlik psikolojisinin çalışmalarına temel teşkil ediyor. Mitolojinin Kişilerini ve Olaylarını Bilinçdışının içeriklerinden ve işleyişinden türetme arzusu, neredeyse hiçbir psikologun karşı koyamadığı bir çekiciliğe sahiptir. Belli bir bakış açısından psikologlar haklıdır; Kişilerin işlevini ve Olayların sonuçlarını bilinçdışı ile din ve mitolojinin paralel düzlemlerinde birbirine benzetmek gerçekten mümkündür. Gelgelelim, benzeştirmeyi indirgeme ile karıştırmamız gerekir. Psikolog mitolojik bir Kişiyi veya Olayı bilinçdışı bir sürece indirgeyerek “açıkladığında”, dinler tarihçisi onun peşine takılmakta tereddüt eder –üstelik bu konuda yalnız olmayabilir de. Temelde, indirgemeye dayalı bu tür bir

açıklama örneğin *Madame Bovary*'yi sırf zina yapan birisi olarak görmekle eşdeğer olurdu. Oysa *Madame Bovary*'nin kendi ruh hali içerisinde benzersiz bir varoluşu vardır. *Madame Bovary*'nin sadece 19. yüzyıl Batı burjuva toplumunda, zinanın benzersiz bir sorun teşkil ettiği bir dönemde yazılabilecek olması ise romanın estetiğiyle değil, edebiyat sosyolojisiyle alakalı, tamamen farklı bir meseledir.

Mit kendisini kendi varoluş tarzıyla tanımlar. Büsbütün tezahür etmiş bir şeyi açığa vurduğu ölçüde bir mit olarak kavranabilir ve bu tezahür de aynı anda hem yaratıcı hem de örnekleyici olabilir, çünkü hem gerçekliğin yapısının hem de insan davranışının temelini oluşturur. Bir mit daima gerçekten olmuş bir şeyi; düpedüz meydana gelmiş bir olayı anlatır –bu, Dünya'nın yaratılmasıyla ilgili bir olay olabileceği gibi, en önemsiz hayvanların veya bitki türlerinin veya bir kurumun yaratılmasıyla ilgili de olabilir. Ne olduğunu söylemek bizatihi söz konusu şeyin nasıl gerçekleştiğini açığa vurur (dolayısıyla, bir şeyin nasıl olduğunu açıklamak, neden, niçin olduğunu açıklamakla eşdeğerdir). Zira olmak, aynı zamanda bir gerçekliğin belirmesi ve temel yapılarının ortaya çıkmasıdır. Evrendoğum miti bize dünyanın nasıl yaratıldığını anlattığında, aynı zamanda Evrenin ve ontolojik yasalarının, yani gerçeğin bütünselliğinin doğumunu da açıklar: Dünya'nın hangi anlamda var olduğunu gösterir. Evrendoğum aynı zamanda bir *ontofanidir*, yani Varlığın mutlak tezahürüdür. Bütün mitler bir bakıma kozmolojik bir mitin parçası olduğu için de, mitoloji bir bütün olarak *ontofanidir*, yani Varlığın tezahürüne ilişkindir; çünkü Başlangıcın kutsal zamanında (*in illo tempore*) meydana gelen şeye ilişkin her türlü açıklama başlangıcın tarihinin (yani ilk tarihin), diğer bir deyişle dünyanın nasıl meydana geldiğinin bir çeşitlemesinden başka bir şey değildir. Mitler gerçekliğin yapısını ve dünyadaki farklı varlık tarzlarını açığa vururlar. İnsan davranışı bakımından örnek alınması gereken modeller olmalarının nedeni budur; gerçek hikâyeleri anlatırlar, gerçekliklerle ilgilidir-

ler. Fakat Varlığın tezahürü (*ontofani*) daima bir *teofaniyi*, yani Tanrının tezahürünü veya bir *hiyerofaniyi*, yani Kutsalın tezahürünü içerir ve işaret eder. Dünyayı yaratan ve insandan tutun da böceğe kadar dünyadaki sayısız varlık tarzını, canlı türünü oluşturan tanrılar ve yarı tanrısal varlıklardır. Başlangıcın zamanında meydana gelen şeyin tarihi ile birlikte kutsalın aniden dünyaya inişini de açığa çıkartırsınız. Bir Tanrı veya uygarlığı kuran bir Kahraman belli bir davranış biçimi –örneğin, belirli bir beslenme biçimini– buyurduğunda, sırf bu davranışın gerçekliğini ortaya koymakla kalmaz; çünkü bu davranış o âna dek var olmamıştır, geçerli değildir ve bu nedenle “gerçek değildir”; bunun yanı sıra, bu davranış kendisinin icadı olması nedeniyle, aynı zamanda bir *teofanidir*, tanrısal bir yaratımdır. Tanrı veya uygarlığı kuran Kahramanla aynı şekilde beslenen insan, Tanrının veya kahramanın davranışını yineler ve bir bakıma onlarla bütünleşir.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde mitlerin yapısı ve işlevini ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimizden, burada birkaç genel saptama yeterli olacak. Buraya kadar söylediklerim, ontolojik önem bakımından mitler ile rüyalar arasındaki radikal farklılığı yeterince belirgin kılıyor. Bir “gizemi” açığa çıkarmayan ya da kurucu nitelikte bir gerçekliği veya bir insan davranışını başlatan başlangıçtaki bir olayı açıklamayan hiçbir mit yoktur. Dolayısıyla, bundan çıkan sonuç, mitin kendi varoluş tarzı gereği belirli, özel veya kişisel olamayacağıdır. Ancak örnek alınması gereken bir tarzda davranan insanüstü varlıkların varoluşunu ve faaliyetini açığa vurduğu ölçüde kendisini mit olarak inşa edebilir ve bu da –ilkel tinsellik düzeyinde– bir mitin evrensel anlamda davranmakla aynı anlama geldiğini söylemekle aynı şeydir; çünkü mit hem “bütün dünya” için bir model teşkil eder (yani kişinin ait olduğu toplumu nasıl tahayyül edeceğini belirler) hem de (başlangıçta meydana geldiğinden ve zamansal olanın parçası olmadığından ötürü) “sonsuzluk” için bir model oluşturur. Son olarak, önemli olan özel bir noktayı daha vur-

gulamakta fayda var: insan bütünsel bir varlık olduğu ölçüde miti varsayar; mit insanın sadece zekâsına veya imgelemine hitap etmez. Mit, “gizemlerin” bir açıklaması olarak kabul edilmediğinde, “işlevini yitirir” ve muğlâklaşır; bir masala veya bir efsaneye dönüşür.

Bir rüyanın bu tür herhangi bir ontolojik statü kazanamayacağını göstermek için kapsamlı bir analize gerek yok. Bir rüya *bütün insanlar* tarafından yaşanmaz, bu nedenle belirli bir durumu örnek alınması gereken bir modele ve evrensel olarak geçerli bir hale dönüştürmede başarılı olamaz. Açıkçası, bir rüya deşifre edilebilir, yorumlanabilir ve dolayısıyla, mesajı daha açık bir biçimde aktarılabilir. Ama tek başına ele alınıp sadece kendi evreni içerisinde değerlendirildiğinde rüya mitin kurucu, inşa edici boyutlarından –yani örnek alınması gereken evrensel boyutlarından– yoksundur. Sonuç itibarıyla rüyayı, ne gerçekliğin doğasının açıklanışı olarak görebiliriz, ne de örnek alınması gereken bir model olarak dayatılan tanrısal bir davranış tipinin açıklanışı olduğunu varsayabiliriz.

Bununla birlikte, tıpkı mitolojik Kişiler ve Olaylar ile rüyalarındaki kişiler ve olaylar arasında bir benzerlik olması gibi, düşsel ve mitolojik evrenler arasında da bir süreklilik olduğunu göstermek mümkündür. Ayrıca, rüyalarda zaman ve mekân kategorilerinin, bir noktaya kadar mitlerde Zaman ve Mekân’ın geçersiz kılınmasını andıracak şekilde değiştiği de gösterilebilir. Üstelik rüyaların ve diğer bilinçdışı süreçlerin âdeta “dinsel bir atmosfer” sergileyebildiğine de rastlanmaktadır; rüyaların yapıları mitolojinin yapılarına benzemekle kalmaz, ayrıca, derinlik psikologlarının kavradığı şekliyle bilinçdışının bazı içerikleri aracılığıyla gerçekleşen yaşama deneyimi, kutsalın deneyimlenmesine benzer. Bazı derinlik psikologları, belki de zamansız olmakla birlikte, bilinçdışının yaratılarının dinin ve hattâ dinin içerdiği her şeyin –simgelerin, mitler, ritüeller vb.– “hammaddesi” olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Fakat az önce *Madame Bovary*’yi örnek vererek, bir gerçekliğin içerdiği ve

önvarsaydığı “hammadde” ile açıklanmasının niçin pek mümkün olmadığını gösterdik. Bir mitin kişilerinin ve olaylarının bir rüyanınkilere benzemesi, aralarında ille de temel bir özdeşlik bulunmasını gerektirmez. Herkesçe bilinen bir gerçeği çok sık dile getirmemek gerekir; sonuçta, ruhsal faaliyetleri ruhsal-öncesi bir “kökenin” faaliyetlerine indirgeyerek açıklama arzusu her zaman baştan çıkarıcıdır.

Bilinçdışının bazı içeriklerini kuşatan “dinsel atmosfer” dinler tarihçisini şaşırtmaz: Dinler tarihçisi, dinsel deneyimin bir insanın bütününe ele geçirdiğini ve bu nedenle, varlığının derinliklerini etkilediğini bilir. Ama bu, dinin rasyonel olmayan bileşenlere indirgenebileceği anlamına değil, yalnızca dinsel deneyimin ne için olduğunun farkına varıldığı anlamına gelir: kendi bütünselliğinde, bir insana Dünya’daki varlık tarzını açıklayan, varoluşsal bir deneyimdir. Bununla birlikte, bilinçdışının içeriklerini ve yapılarını önemli durumlara ilişkin unutulmuş deneyimlerin sonuçları olarak görme konusunda genel bir uzlaşım vardır. Her varoluş krizi, dünyanın gerçekliği ve insanın dünyadaki mevcudiyeti meselesini bir kez daha tartışmaya açar. Aslında, bu “dinsel” bir krizdir, zira arkaik kültürel aşamada “varlık” “kutsal” ile iç içe geçmiştir. Bütün ilkel insanlık için Dünya’nın temelini inşa eden şey, dinsel deneyimdir. “Kaos”u “Kozmos”a (Evren) dönüştüren ve dolayısıyla, insan varoluşunu olanaklı kılan –yani zoolojik (hayvansal) bir varoluş düzeyine gerilemesini önleyen– şey, açığa vurduğu kutsal mekân yapılarıyla dinsel yönelimdir. Her din, hattâ en basit olanı bile, bir ontolojidir: kutsal şeylerin ve tanrısal Kişilerin varlığını açığa çıkarır; *gerçekten olan şeyi* açıklar ve bunu yaparken de, kâbuslarda olduğunun tersine unutulup yok olmayan ve anlaşılır, kavranabilir bir Dünya inşa eder; bu Dünya, varoluşun tam bir göreliliğe dayalı “Kaos”ta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve yön bulmayı sağlayacak hiçbir “Merkez”in bulunmadığı bir dünya değildir.

Diğer bir deyişle, bilinçdışı sonsuz sayıda sınır-durumun¹ “çökeltisi” olduğu ölçüde, dinsel bir evrene benzeyemez. Zira din her varoluş krizinin örnek alınacak çözümüdür. Din, gerçekliğin topyekûn bir açıklanışının vuku bulduğu zaman ve yerde “başlar”; bu aynı anda hem kutsal olanın –yani yüce *olanın*, hayalî olmayan, unutulup yok olmayan, geçici olmayan şeyin– hem de insanın kutsalla ilişkisinin açıklanışındır – bu ilişki katmerli, değişken, bazen bir çift değerlilik barındıran bir ilişkidir, fakat insanı daima gerçeğin tam merkezine yerleştirir. Bu ikili ilişki aynı zamanda varoluşu insani kılar ve Tin’in değerlerine “açık” hale getirir. Kutsal, bir yandan yüce olarak, insan olmayandır ve dolayısıyla, insandan farklıdır –kişi-ötesidir, kişiye aşkındır– bir yandan da örnek alınması gereken modeller oluşturması bakımından örnekleyicidir: Aşkın ve örnekleyici olduğu için de dindar insanı kişisel durumların dışına çıkarmaya, olumsal ve belirli olanın ötesine geçmeye ve genel değerlere, evrensel olana riayet etmeye zorlar.

Bilinçdışının bazı içeriklerini kuşatan “dinsel atmosfer”i tam da bu anlamda kavramamız gerekir: dinsel deneyim aynı anda hem bir varoluş krizidir, hem de bu krizin örnek alınması gereken çözümüdür. Örnek alınması gereken bir çözümdür, çünkü artık özel ve anlaşılmaz olmayan, kişiler ötesi, önemli ve kutsal bir Dünya’yı açığa çıkarır; bu Dünya, Tanrıların eseridir. Bilinçdışının evrenini dinin evreninden ayıran uzaklığı, en iyi dinsel çözümün örnekleyici niteliğiyle değerlendirebiliriz. Dinsel çözüm örnek alınması gereken bir davranışın temelini atar ve buna bağlı olarak, insanı kendisini hem gerçek hem de evrensel olarak açıklamaya zorlar. Ancak insanın tüm varlığıyla bu açıklamaya girişmesinden sonra dinden söz edilebilir. Bütün dinsel yapılar ve biçimler ham olduklarında bile, bu on-

¹ Karl Jaspers’in geliştirdiği sınır-durumlar (*Grenzsituation*) kavramı: bir insanın sıradan, olağan durumlardan kaynaklananlar dışında farklı deneyimler yaşadığı belirli durumları ifade eder. (ç.n.)

tolojik statüyü taşırlar. İlkel bir toplumda herhangi bir ağaç “Dünya Ağacı” olarak kabul ediliyorsa, bundan çıkan sonuç, söz konusu toplumun üyelerinin, inancı başlatan dinsel deneyim sayesinde Evren’e dair metafizik bir anlayışa ulaşabildikleridir; çünkü Dünya Ağacı simgesi onlara belirli bir nesnenin tüm evrenin göstergesi olabileceğini açıklamıştır; bireysel deneyim böyle “doğar” ve tinsel eyleme dönüşür. Dünya Ağacı’na dayalı dinsel simgecilik sayesinde insan evrensel yaşayabilmeyi başarır. Fakat bunun bütünlüklü bir deneyim olması gerekir: İnsanın bireysel deneyimini tamamlamasını, bu deneyimi evrene “açık” hale getirmesini olanaklı kılan dünyaya ilişkin dinsel bakıştır ve bu bakıştan türeyen ideolojidir.

Şimdi, örnek olarak seçtiğimiz ağaç imgesinin bilinçdışındaki işlevinin ne olduğuna bakalım. Bu tür imgelerin rüyalarda çok sık belirdiğini biliyoruz; ağaç da, daha derin yaşamımızda sıkça boy gösteren imgelerden biri ve öyle görünüyor ki ortaya çıkışı da, bilinçdışında sahnelenen –psiko-mental bütünlükle, dolayısıyla kişinin varoluşunun bütünüyle ilgili– oyunun kesin çözüm bulmaya yönelik bir oyun olduğunu işaret ediyor. Öyleyse, Ağaç simgesi, rüyalara veya imgeleme dayalı deneyimler düzleminde deşifre edilebilir olan anlamı açıklıyor. O halde, Ağaç simgesinin mitolojilerde ve dinlerdeki temel anlamı periyodik ve sonsuz yenilenme, yeniden yaratılma, “yaşamın ve gençliğin kaynağı”, ölümsüzlük ve mutlak gerçekliğe dayalı fikirlerle bağlantılıdır. Bununla birlikte, Ağaç imgesi kendisini simgesel boyutunda –yani insanın bilincinin uyanışı ve evrene “açık” hale gelmesiyle– açıklamadığı sürece görevini tam olarak yerine getirdiği söylenemez. Ağaç imgesi insanın rüyalarında belirterek insanı içinde bulunduğu bireysel açmazdan* ancak kısmen “kurtarabilir” –örneğin, derinlerdeki bir krizi bütünlüklü kılmasını ve genel olarak ciddi bir tehdit altındaki ruhsal dengesini korumasını sağlayabilir. Fakat simgesel anlamı kabul

* Varoluş krizi. (ç.n.)

edilmezse, Ağaç imgesi evreni açıklamada başarılı olamaz ve bu nedenle, ne denli ham olursa olsun bir dinin hep yapabildiği gibi insanı Tin'in düzlemine yükseltemez.

Sanırım bu örnek, dinler tarihçisi ile derinlik psikologunun evrenlerini karşılaştırmanın faydalı ve verimli bir perspektif sunacağını görmemizi yeterince sağlıyor. Fakat temel dayanaklarının, değer ölçeklerinin ve her şeyden önce de yöntemlerinin birbiriyle karıştırılmaması gerekir.

Haziran, 1956

Le Val d'Or

ÇAĞDAŞ İNANÇLAR

I

MODERN DÜNYANIN MİTLERİ

Mit tam olarak nedir? 19. yüzyılın dilinde “mit” “gerçekliğe” karşıt herhangi bir şey anlamına geliyordu: Âdem’in yaratılışı veya *Zuluların* tanımladığı şekliyle dünyanın tarihi kadar eski “görünmez” adam veya Hesiodos’un *Theogonia*’sı [Tanrıların Doğuşu] –bunların hepsi “mit”ti. Aydınlanma’nın ve Pozitivizmin diğer pek çok klişesi gibi mitin kökeni ve yapısı da Hıristiyanlığa dayanır; nitekim ilkel Hıristiyanlığa göre iki Kutsal Kitap’tan [Eski ve Yeni Ahit] birine ya da diğerine başvuru olarak gerekçelendirilemeyen hiçbir şey gerçek değildir; sadece bir “masal”dır. Fakat etnologların araştırmaları, pagan dünyaya karşı girilen Hıristiyan polemiklerin bu anlamsal mirasının derinine inmemizi zorunlu kıldı. Sonunda, “ilkel” ve arkaik toplumlarda –yani mitin tam da toplumsal yaşamın ve kültürün temelini oluşturduğu insan topluluklarında– geliştirildiği biçimiyle mitin değerini kabul etmeye ve anlamaya başladık. Fakat

bu kez de, bizi afallatan başka bir gerçekle karşılaşyoruz: bu tür toplumlarda, *kutsal bir tarihi* anlattığı için mitin *mutlak hakikati* ifade ettiği düşünülür –Mit, kutsal bir tarihi; diğer bir deyişle, başlangıcın kutsal zamanında (“O zamanda”), Büyük Zaman’ın şafağında gerçekleşen insanüstü bir vahyi anlatır. Mit, *gerçek* ve *kutsal* bir nitelik taşıdığı için de ibretlik hale gelir ve bu nedenle, *yinelenebilir* bir şekle bürünür; çünkü bütün insan eylemleri için bir model işlevi görür ve tam da bu nedenle, insan eylemini gerekçelendirme işlevi taşır. Başka bir deyişle, bir mit Zaman’ın başlangıcında vuku bulan şeyin *doğru bir tarihi*dir ve insan davranışı için bir model oluşturur. Arkaik toplumun insanı, bir tanrının veya bir mit kahramanının ibret alınacak eylemlerini *taklit ederek* veya basitçe onların serüvenlerini hikâye ederek kendisini kutsaldışı (profan, dünyevi) zamandan koparır ve büyümlü bir şekilde yeniden Büyük Zaman’da, kutsal zamanda yaşamaya başlar.

Açıkçası, burada temas ettiğimiz şey, değerlerin büsbütün tersine çevrilmesi; geçerli dil, miti “masal” ile karıştırırken, geleneksel toplumların insanı için, mit *gerçekliğin yegâne geçerli açıklanışı*dır. Bu keşiften kimi sonuçlar çıkarmadan önce az bir zaman kaybı oldu. İnsan, ısrarla mitin “imkânsızı” veya “ihtimal dâhilinde olmayanı” anlattığı gerçeğini vurgulamaktan yavaş yavaş vazgeçti: mitin bizimkinden farklı bir düşünme biçimini oluşturduğunu, ama ne olursa olsun, onu *a priori* bir sapma olarak görmememiz gerektiğini söylemekten hoşnuttu. Gene de, insan daha ileri gitti; miti, kolektif düşüncenin en önemli biçimi addederek, genel bir düşünce tarihi ile birleştirmeye çalıştı. “Kolektif düşünce”, evrim mertebesi ne olursa olsun hiçbir toplumda asla tamamen feshedilmediği için modern dünyanın hâlâ belli ölçüde mitsel bir davranışı muhafaza ettiğini gördü: örneğin, tüm toplumun belli simgeleri ortaklaşa paylaşması “kolektif düşüncenin” mevcudiyetini koruması

olarak yorumlanmaktadır. Kendisine eşlik eden tüm duygusal deneyimlerle birlikte bir ulusun bayrağının, arkaik toplumların her türlü simgeyi “ortaklaşa paylaşması”ndan kesinlikle farklı bir işlev taşımadığı kolaylıkla kanıtlanabilir. Öyleyse, toplumsal yaşama düzleminde arkaik dünya ile modern dünya arasında hiçbir kopukluk yoktur. Tek büyük fark, geleneksel toplumların bireylerinde olmayan veya neredeyse hiç rastlanmayan “kişisel düşünme”nin modern toplumları oluşturan bireylerin çoğunda karşımıza çıkmasıdır.

“Kolektif düşüncenin” yol açtığı genel değerlendirmelere ilişkin bir tartışma başlatmanın yeri burası değil. Biz daha basit bir meseleyle ilgileniyoruz: Şayet mit “ilkel” insanlığın henüz başlangıç aşamasındaki veya anormal bir yaratısı değil, ama dünyadaki bir varlık tarzının dışavurumuysa, modern dünyada mite ne olmuştur? Ya da daha doğrusu, geleneksel toplumlarda mitin işgal ettiği yere şimdi ne geçmiştir? Zira mitlerin ve kolektif simgelerin “ortak paylaşımı” modern dünyada mevcudiyetini hâlâ koruyor olsa da, bunlar mitin geleneksel toplumlarda oynadığı merkezi rolü karşılamaktan çok uzaktır; onlarla kıyaslandığında bizim modern dünyamız mittten yoksun gibidir. Modern toplumların hastalıklarının ve krizlerinin, bu toplumların kendilerine uygun bir mitolojiden yoksun olmaları ile bağlantılı olduğu bile ileri sürülmektedir ki bu çok doğru bir yaklaşımdır. Jung kitaplarından birine *L’homme à la découverte de son âme* [Ruhunu Arayan İnsan] ismini verdi; Jung –Hıristiyanlık’tan derin kopuşundan beri krizde olan– modern dünyanın taze tinsel kaynaklara başvurmasını ve yaratıcı güçlerini yenileyebilmesini olanaklı kılacak yeni bir mit arayışında olduğunu işaret ediyordu.¹

* Türkçede *İnsan Ruhuna Yöneliş* (Say, İstanbul) adıyla yayımlanmıştır. (ç.n.)

¹ “Modern Dünya” ile Batılı toplumları kast ediyorum; ama bunun yanı sıra, Rönesans ve Reformasyon’dan beri müteakip birikimlerin şekillendirdiği belli bir ruh halini de ifade ediyorum. Bu anlamda, şe-

Modern dünyanın en azından görüldüğü kadarıyla mitler bakımından zengin olmadığı doğrudur. Örneğin, *Genel Grevin** modern dünyanın yarattığı nadir mitlerden birisi olduğu söylenir. Ama bu bir yanlış anlamadan kaynaklanır: Kayda değer sayıda kişi için erişilir olan ve bu nedenle, “popüler” olan bir *fikrin* gerçekleşmesinin nispeten uzak bir geleceğe kalması gibi basit bir gerekçeyle bir *mit* olabileceği varsayılıyordu. Fakat mitler bu şekilde “yaratılmazlar”. 1926 İngiliz Genel Grevi bir siyasi mücadele aracı olabilir elbette, ama kendisini önceleyen hiçbir mitsel emsali yoktur ve sırf bu bile mitsel bir statüye sahip olmasını olanaksız kılar.

Marksist komünizm ise çok farklı bir vakadır. Marksizmin felsefi geçerliliği ve tarihsel yazgısı meselesini bir kenara bırakıp, sadece komünizmin mitolojik modeli ve popüler başarısının eskatolojik anlamı üzerinde odaklanalım. Marx’ın bilimsel iddiaları hakkında ne düşünürsek düşünelim, *Komünist Manifesto*’nun yazarının Orta Doğu’nun ve Akdeniz dünyasının

hirli toplumların etkin sınıfları “modern”dir –yani insanlık nispeten dolaysızca eğitim ve resmî kültür ile şekillenir. Dünya nüfusunun geri kalanı, özellikle de merkez ve güneydoğu Avrupa’dakiler, hâlâ geleneksel ve kısmen Hristiyan bir tinsel evrene bağlılıklarını sürdürüyorlar. Tarım toplumları genel bir kural olarak Tarih’e karşı pasiftir; çoğunlukla Tarih’e basitçe maruz kalırlar ve (örneğin, geç antikitenin barbar istilaları gibi) büyük tarihsel çalkantılara dolaysızca dâhil olduklarında verdikleri tepki pasif direniştir.

* 1926 tarihli İngiliz Genel Grevi. İşçi Sendikaları Kongresi’nin (TUC) 1926’da kömür madenlerinde başlayan grevi destekleme kararı alması üzerine demiryolu ve karayolu ulaşımı, demir çelik, inşaat ve basım gibi sanayi alanlarına yayılan grev. İngiltere tarihinin en büyük genel grevlerinden biri oldu. Gelgelelim, Eliade bazen ‘mit’ olarak kabul edilen bunun gibi olayların aslında bu kategoriye girmediğini savunur. Kendisini önceleyen mitsel emsalleri olmadığından bu tür olayların mit olarak görülemeyeceğine inanır. Eliade’ye göre gerçek modern mit, bir şekilde daha eski bir mite dayanmalı, onun üzerinde yeniden inşa edilmelidir. (ç.n.)

büyük eskatolojik mitlerinden birisini alıp sürdürdüğü açıktır, şöyle ki: Kurtuluş'la ilgili rolü, çektiği acılar dünyanın ontolojik statüsünü değiştirecek olan Adil' ("cennetlik,"^{***} "vaftiz edilmiş", "günahsız", "misyonerler" ve bizim zamanımızda proletarya) üstlenir. Aslında, Marx'ın sınıfsız toplumu ve ona bağlı olarak, tüm toplumsal gerilimlerin son bulmasının en açık mit-sel emsalini –birçok farklı gelenekte, Tarih'in başlangıcında ve sonunda yer alan– Altın Çağ^{***} mitinde buluruz. Marx bu çok eski miti Yahudilik ve Hıristiyanlığa özgü bir mesih ideolojisiyle zenginleştirmiştir; bunu şöyle yapar: Bir taraftan, proletaryaya peygambere özgü, kurtuluşsal bir işlev atfeder; diğer taraftan da, İsa ile Deccal^{****} arasındaki kıyamete dair çatışmaya benzeyen, İyi ile Kötü arasında –İyi'nin zaferiyle son bulan– nihai bir mücadele teması geliştirir. Yahudilik-Hıristiyanlığın *Tarih'in mutlak hedefine* ilişkin eskatolojik umutlarını Marx'ın kendi açıklamasına çevirmesi gerçekten önemlidir; bu bakımdan, tarihsel gerilimin insan olma koşulunda örtük olarak var olduğunu ve bu nedenle hiçbir zaman tamamen son bulmayacağını savunan diğer tarih felsefecilerinden (örneğin, Groce ve Ortega y Gasset'den) ayrılır.

Komünizm mitinin gorkemli ve incelikli iyimserliği ile kıyaslandığında, Nasyonal Sosyalizm'in geliştirdiği mitoloji özellikle saçma görünür; üstelik böyle görünmesinin nedeni sırf ırk mitinin sınırlı oluşu da değildir (insan nasıl olur da, Avrupa'nın geri kalanının kendi rızasıyla bir üstün ırka boyun eğmeyi kabul edeceğini tahayyül edebilir ki?); her şeyden önce Germen mitolojisinin temel kötümserliğinden ötürü anlamsız görünür. Hıristiyan değerlerini yok edip "ırka" –yani Kuzey Avrupa^{***} paganizmine– dayalı tinsel kaynakları yeniden keşfetme çabası

* Doğruluktan ayrılmayan. (ç.n.)

** Cennetlik olmak, lütfu ilâhî ile ebedî kurtuluşa mazhar olmak. (ç.n.)

*** İnsanların barış ve mutluluk içinde yaşadıkları hayali çağ. (ç.n.)

**** Hz. İsa'ya düşman kişi veya kuvvet. (ç.n.)

***** Germen ve İskandinav ırkına özgü. (ç.n.)

bakımından Nazizm Germen mitolojisini yeniden canlandırmaya çalışmaya mecburdu. Fakat derinlik psikolojisinin bakış açısından bu tür bir çaba aslında bir kolektif intihar çağrısıdır; çünkü antik Germenlerin *dünyanın sonuna* dair kehaneti ve beklentisi *ragnaröktü* –yani kıyametle *son bulan dünya*. Bu, tanrılar ile iblisler arasında, bütün tanrıların ve kahramanların ölümüyle ve dünyanın nihai olarak kaosa geri dönmesiyle biten muazzam bir savaş içeriyordu. *Ragnarök*ün ardından dünyanın yeniden doğacağı, yeniden yaratılacağı doğru olsa da (zira kozmik döngüler öğretisini, yani mükerrer yaratımlar ve dünyanın yok oluşlar mitini antik Germenler de biliyordu), Hıristiyanlığın Kuzey Avrupa mitolojisi ile ikame edilmesi, vaatleri ve tesellileri bakımından zengin bir eskatolojinin yerine açıkça kötümser olan bir “dünyanın sonu”nun getirilmesidir. Politik terimlerle ifade edecek olursak, bu ikame neredeyse şu anlama gelir: Eski Yahudi-Hıristiyan öykülerini bırakın, ruhunuzun derinliklerinde Germen atalarınızın inançlarını yeniden alevlendirin; sonra da kendinizi tanrılarımızla şeytani güçler arasındaki son büyük savaşa hazırlayın: bu kıyamet savaşında tanrılarımız ve kahramanlarımız ve onlarla birlikte biz kendimiz, hepimiz öleceğiz; *ragnarök* olacak bu; ama sonra başka bir dünya doğacak. Böyle kötümser bir “dünyanın sonu” görüşünün Alman halkının bir bölümünün imgelemine ateşleyebilmiş olması son derece ilginç bir konu ve bunu yapabilmış olması gerçeği de, psikologların ele alması gereken meseleler ortaya koymaya devam ediyor.

2

Bu iki politik mit dışında modern toplumlar bunlarla mukayese edilebilecek herhangi başka bir mit üretebilmiş gibi değil. Miti –yani geleneksel toplumlarda görüldüğü şekliyle miti– hem bir *insan davranışı tipi* hem de *uygarlığın bir unsuru* olarak düşünme eğilimindeyim. *Bireysel deneyim* düzeyinde mit

hiçbir zaman tamamen kaybolmamıştır: Kendisini modern insanın rüyalarında, hayallerinde ve özlemlerinde hissettirir; ayrıca, bireyin bilinçdışı ve yarı bilinçli faaliyetlerinde irili ufaklı pek çok mitolojinin varlığının yeniden keşfetmemizi sağlayan devasa bir psikoloji literatürü de vardır. Ama şu an öncelikle mitin geleneksel toplumlardaki *merkezi* konumunu modern dünyada dolduran şeyin ne olduğunu ortaya çıkartmakla ilgilieniyorum. Diğer bir deyişle, büyük mitsel temaların psişenin belirsiz derinliklerinde kendilerini yinelemeye devam ettiklerini bilsek bile, gene de insan davranışını örnekleyen bir model olarak mitin nispeten etkisini yitirmiş biçimlerde bugünün insanları arasında varlığını koruyup korumadığını merak edebiliriz. Öyle görünüyor ki, kullanıma soktuğu simgeler kadar bizzatı bir mitin kendisi de psişenin bugünkü dünyasından asla tamamen kaybolmadı; sadece veçhesini değiştirip, işlemlerini farklı bir kisveye büründürüyor. Araştırmaya devam edip, mitlerin *toplumsal düzlemdeki* işleyişini açığa çıkartmak aydınlatıcı olmaz mıydı?

Bir örnek vereyim. Modern dünyada gözlemlediğimiz bazı şenliklerin, dünyevi görünmelerine rağmen mitsel bir yapı ve işlev taşıdıkları açık: Yeni Yıl kutlamaları veya bir çocuğun doğumunu, bir evin inşa edilmesini, hattâ yeni bir eve taşınmayı izleyen kutlamalar, *tamamen yeni bir başlangıca, incipit vita nova'ya* –yani eksiksiz bir yeniden doğuşa– duyulan muğlâk ihtiyacı açığa vurur. Bu dünyevi (profan) kutlamalar mitsel arketiplerine –yaratılışın periyodik yinelenmesine²– uzak olsalar da, modern insanın dünyevileşmiş olmalarına rağmen bu tür senaryoların periyodik yeniden-gerçekleşmesi ihtiyacını çektiği aşikârdır. Modern insanın kendi şenliklerinin mitolojik içerimlerinin ne kadar farkında olduğunu tahmin edemesek de,

* Yeni bir hayatın başlaması. (ç.n)

² Benim başka bir çalışmamla karşılaştırım: *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition* (Ebedi Dönüş Mitleri), Gallimard, 1949, s. 83 ve devamı.

bizim için önemli olan, bu tür kutlamaların hâlâ insanın tüm varlığında baştan sona belirsiz ama sonsuz bir yankılanıma sahip olmasıdır.

Bu sadece tek bir örnek; fakat görüldüğü kadarıyla genel bir durum hakkında bizi aydınlatabilir: yani bazı mitsel temaların modern toplumlarda hâlâ canlı olduğu, ama uzun bir laikleşme veya dünyevileşme sürecinden geçtikleri için kolay fark edilemedikleri konusunda bize ışık tutabilir. Bu uzun süredir biliniyordu: Aslında, modern toplumlar basitçe hayatın ve Evren'in dünyevileşmesini mümkün olduğunca uç bir noktaya taşıyan toplumlar olarak tanımlanabilir: Modern dünyanın yeniliği, antik kutsal değerlere dünyevi düzeyde yeniden değer biçmesine dayanır.³ Gelgelelim, bilmek istediğimiz şey, kendisini dünyevi düzleme uydurulmak için yeniden yorumlanmış değerler ve usuller biçiminde sunan şey dışında modern dünyada “mitsel-olana” ait başka bir şey kalıp kalmadığıdır. Şayet bütün fenomenler bu tarife dayalı olsaydı, modern dünyanın kendisini önceleyen bütün tarihsel biçimlere tamamen karşıt olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Ama tam da Hıristiyanlığın mevcudiyeti böyle bir hipotezi geçersiz kılıyor. Hıristiyanlık “modern” kültür için tipik olan dünyevileşmiş Evren veya hayat görüşlerinin hiçbirini kabul etmez.

³ Doğa'ya atfedilen değerlerin dönüşümü bu süreci çok iyi örnekliyor. İnsan ile Doğa arasındaki sevgiye dayalı ilişkiyi hâlâ koruyoruz; zaten aksi mümkün de değildi. Fakat bu ilişki değer ve yönelim bakımından değişiklik gösterdi; zira büyüsel-dinsel sevginin yerine duyguyu geçirdik, ya estetik ya da basitçe hassas, dokunaklı bir duyguyu; sporla veya sağlıklı vb. alâkalı bir duygu bu; Doğa'ya dair tefekkürün yerini gözlem, deney ve ölçüm aldı. Bir Rönesans fizikçisinin veya bugünün doğa bilimcisinin “Doğa'yı sevmediği” söylenemez; ama bu “sevgede” artık arkaik toplum insanının tinsel tutumuna benzer –Avrupa tarım toplumlarında hâlâ varlığını koruyan türden– herhangi bir şey bulamazsınız.

Bunun ortaya koyduğu sorun ise hiç de basit değildir; fakat Batı dünyası ya da büyük bir kesimi hâlâ Hıristiyan olduğunu iddia ettiği için bu sorun yadsınamaz. Hâlihazırda Hıristiyanlıkta barınan “mitsel unsurların” neler olduğu konusunda diret-meyeceğim. Bu “mitsel unsurlar” hakkında ne söylenirse söy-lensin, Hıristiyanlaşmalarından beri uzun bir zaman geçmiştir ve ne olursa olsun, Hıristiyanlığın önemi başka bir perspek-tiften değerlendirilmelidir. Fakat zaman zaman modern dün-yanın artık veya henüz Hıristiyan olmadığını iddia eden ses-ler yükselir. Buradaki amacımız kapsamında, bütün umutlarını *Entmythologisierung*a bağlayan kişileri, yani özündeki hakikati keşfedebilmek için Hıristiyanlığı “mitolojik unsurlardan arın-dırmanın” gerekli olduğuna inanan kişileri dert etmemiz ge-rekmiyor. Bazı kişiler de bunun tam tersini düşünüyor. Sözge-limi, Jung modern dünyanın yaşadığı krizin büyük ölçüde Hı-ristiyanlığın simgelerinin ve “mitlerinin” artık bütün insanlarca deneyimlenmemesine bağlı olduğuna inanır; tüm bu simgele-rin ve “mitlerin” yaşamdan yoksun, fosilleşmiş, dışsallaştırılmış sözcüklere ve jestlere indirgendiğini, bu nedenle artık psişenin daha derin hayatına hiçbir faydaları olmadığını söyler.

Bana göreyse, bu sorun kendisini farklı bir biçimde ortaya koyar: Modern dünyevileşmiş ve laikleşmiş toplumda Hıris-tiyanlık, mitin egemen olduğu arkaik toplumlarınkine benzer bir tinsel ufku ne ölçüde koruyabilir? Bir an için diyelim ki Hı-ristiyanlığın böyle bir mukayeseden korkacak hiçbir şeyi yok: Özgüllüğü teminat altına alınmış olsun; hem *benzersiz* bir din-sel deneyim kategorisi oluşturan bir *inanç* olması, hem de *ta-rihte* kazandığı değer itibariyle güvence altına alınmış olsun. Museviliği saymazsak, Hıristiyanlık öncesinde hiçbir din, Tan-rı'nın dünyadaki dolaysız ve tersine çevrilemez tezahürü olarak tarihe ve aynı şekilde –İbrahim'in açıkladığı anlamda– benzer-siz bir kurtuluş aracı olarak inanca değer vermemiştir. Dolayı-sıyla, tarihsel terimlerle ifade edecek olursak, Hıristiyanlığın paganizmin dinsel dünyasıyla girdiği tartışma artık eskimiş-

tir: Bundan böyle Hristiyanlığın başka bir dinle veya ne türden olursa olsun başka bir ruhani bilgiyle karıştırılması gibi bir tehlike söz konusu değildir. Hem ifade ettiğimiz bu görüş çerçevesinde hem de mitin dünyadaki belli bir varlık tarzını temsil ettiği biçimindeki nispeten yeni keşfin ışığında şu noktayı belirtmek de fayda var: Hristiyanlık *tam da bir din olması gerçeğiyle* en azından tek bir mitsel tutumu –liturjik* zamana yönelik tutumu– kendisinde barındırmak zorundadır: yani kutsal-olmayan profan zamanın reddedilmesi ve Büyük Zaman'ın, “başlangıcın” *zamanının* periyodik tekrar bulunması temasını barındırmak zorundadır.

Hristiyanlar için Hazreti İsa mitsel bir kişilik değildir: Aksine, tarihsel bir kişiliktir; bizatihi büyüklüğü bu mutlak tarihselliğe dayanır. İsa kendisini sadece insan, yani “genel olarak insan” kılmakla kalmaz, aynı zamanda insanların tarihsel koşulunu da kabul eder ve onların arasında doğmayı seçer; üstelik bu tarihsellikten kurtulmak için mucizeye başvurmaz –gerçi diğer insanların “tarihsel durumunu” değiştirmek için “bir felçliyi iyileştirmek”^{***} veya “Lazarus’u diriltmek”^{***} vb. epey bir mucize gerçekleştirir, orası başka. Gelgelelim, Hristiyan'ın dinsel deneyimi, *örnek alınması gereken bir model* olarak İsa'nın taklit edilmesine; İsa'nın hayatının, ölümünün ve dirilmesinin âyinsel yinelenişine ve Hristiyan'ın Hz. İsa'nın Beytullahim'de doğuşuyla başlayan ve Hz. İsa'nın göğe yükselişiyle geçici olarak son bulan *o zamanla* zamandaşlığına dayanır. İnsanüstü bir modele dayalı kabul töreninin, ibretlik bir senaryonun yinelenmesinin ve Büyük Zaman'a açılan bir an aracılığıyla kutsal-olmayan profan zamandan uzaklaşmanın “mitsel davranışın” –yani varoluşunun kaynağını tam da mitte bulan arkaik toplumların insanının davranışının– temel işaretleri olduğunu artık bi-

* Âyinsel. (ç.n.)

** Markos İncili (2: 1-12). (ç.n.)

*** Yuhanna İncili (11: 1-44). (ç.n.)

liyoruz. İnsan mitsel bir kişiliğin davranışlarını yinelediği veya taklit ettiği sürece daima *bir mitle zamandaştır*. Kierkegaard gerçek bir Hristiyanın İsa'nın zamandaşı olması gerektiğini söyler. Fakat Kierkegaard'ın kast ettiği anlamda "gerçek Hristiyan" olmayan birisi bile İsa'nın zamandaşıdır ve öyle olmaması da düşünülemez; çünkü ibadetini yerine getirirken bir Hristiyanın içinde yaşadığı "âyin zamanı" artık dindışı, kutsal olmayan profan zaman olmaktan çıkar ve temelde kutsal bir zaman haline gelir; yani [Tanrı'nın] Kelamının [İsa'nın bedeninde] ete büründüğü zamandır, İncil'in *o zamandır*. Bir Hristiyan örneğin her yıl kutlanan Dört Temmuz^{*} veya On Bir Kasım^{**} bayramlarına katılsa da, "İsa'nın İstirabı"^{***} anma törenlerine katılmaz. Bir olayı anmıyordu, bilakis bir *dinsel dramı*^{***} yeniden canlandırıyordu. Hristiyan için İsa gözünün önünde *hic et nunc* (burada ve şimdi) ölür ve dirilir. Hristiyan, İstirap ve Diriliş'e ilişkin dinsel dram aracılığıyla dünyevi dindışı zamandan çıkar ve başlangıcın kutsal zamanı ile bütünleşir.

Hristiyanlığı arkaik dünyadan ayıran radikal farklılıkları vurgulamaya gerek bile yok: Yanlış anlamaya yol açmayacak kadar aşıkârlar. Fakat az önce vurguladığımız davranış tamamen aynıdır. Arkaik toplumların insanı gibi Hristiyan için de zaman homojen değildir: zamanı "dünyevi süre" ve "kutsal zaman" olarak ikiye bölen periyodik kesintiler vardır; "kutsal zaman" hep aynı zaman olmaya devam ederek sonsuza kadar kendisini yinelemesi anlamında ebediyen geriye dönen, tersine çevrilebilen bir zamandır. Arkaik dinlerin aksine Hristiyanlığın Zaman'ın sonunu ilân ettiği ve beklediği söylenir ki bu, "profan zaman" için, Tarih için geçerlidir, fakat Cisimleşmenin, "Ete

* Bağımsızlık Bayramı. (ç.n.)

** Anma Günü: I. ve II. Dünya Savaşlarında ölenleri anma günü. (ç.n.)

*** Hazreti İsa'nın çarmıha gerilince çektiği ıstırap. (ç.n.)

*** Ortaçağ'da çoğunlukla Hz. İsa'nın hayatına, ölümüne ve tekrar dirilmesine dair olan dinsel dram. (ç.n.)

kemiğe bürünmenin” başlattığı dinsel zaman değildir; İsa’ya özgü zaman (*illud tempus*) Tarih’in sonunda son bulmayacaktır.

Bu üstünkörü gözlemler bize Hristiyanlığın “mitsel” bir yaşam tarzını hangi anlamda modern dünyada devam ettirdiğini gösteriyor. Mitin gerçek mahiyetini ve işlevini hesaba katarsak, Hristiyanlık arkaik insanın varoluş tarzını aşmış gibi görünmez ve aşmamıştır da; fakat öyleyse, asla aşamaz da. *Homo naturaliter Christianus.*” Bununla birlikte, hükümsüz bir yasadan, ölü bir belgeden başka Hristiyanlığa ait herhangi bir şeyi korumuş olmayan modern insanların arasında mitin yerini alan şeyin ne olduğuna dair araştırma henüz son bulmuş değil.

3

Herhangi bir toplumun mitlerden vazgeçebilmesi mümkünmüş gibi görünmüyor, çünkü mitsel davranışta temel olan şey –yani ibretlik davranış biçimi, yineleme, dindışı zamanı terk etme ve başlangıcın zamanıyla bütünleşme– bakımından en azından ilk ikisi her türlü insan koşuluyla eşniteliklidir, aynı özdedir. Bu nedenle, modern insanların bilgi, eğitim ve eğitici (didaktik) kültür adını verdiği her şeyde, mitin arkaik toplumlarda gördüğü işlevin bir benzerini bulmak hiç de zor değildir. Bunun nedeni, mitin sadece hem atalardan kalma gelenekleri hem de çiğnenmemesi gereken kuralları temsil etmesi değildir, aynı zamanda aktarımlarının –bu, genellikle gizli kabul törenleri biçiminde gerçekleşir– modern toplumun resmî “eğitimine” eşdeğer olmasına da dayanır. Özellikle Avrupa eğitiminin benimsediği örnekleyici modellerin kökenlerini araştırdığımızda, mitin ve kamusal eğitim sistemimizin işlevlerinin benzerliğini ortaya koyarız. Antikitede mitoloji ile tarih ara-

* Hz. İsa’nın insan şeklinde yeryüzüne inmesi. (ç.n.)

** İnsan doğası gereği Hristiyandır. (ç.n.)

sında bir ayrılık yoktu: Tarihî kişiler arketipleri olan tanrıları ve mitsel kahramanları taklit etmeye çalışıyorlardı.⁴

Bu kişilerin yaşamları ve eylemleri de zamanı gelince gelecek nesiller için bir paradigma oluyordu. Plutarkhos gelecek yüzyıllar boyunca gerçek bir örnekler madeni olarak kabul görececek olan *Ünlü İnsanların Yaşamları*'nı yazdığında, Titus Livius' çoktan genç Romalıların kendilerine örnek alacağı zengin bir modeller listesi hazırlamıştı. Bu tanınmış kişilerin ahlâki ve yurttaşlıkla ilgili erdemleri özellikle Rönesans sonrasında Avrupa pedagojisi⁵ için en yüksek kriterleri sunmaya devam etti. Tam da 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Avrupa'nın yurttaşlık eğitimi hâlâ klasik antikitenin arketiplerinin izinden gidiyordu –eğitilmiş Avrupalıların Greko-Latin kültürünün zirvesi olarak kabul ettiği *o zamanda*, o ayrıcalıklı zaman aralığında tezahür eden modelleri takip ediyordu.

Fakat çok önemli tipik bir özelliğini gözden kaçırdıkları için mitolojinin işlevlerini eğitim sürecine katmayı akıl edemediler: Mitin bütün toplum için örnek alınması gereken modeller oluşturması. Üstelik bu bakımdan, birisinin yaşam öyküsünün (yani kişisel tarihinin) bir paradigma olarak örnek gösterilmesi ve tarihî bir kişiliğin bir arketipe dönüştürülmesi gibi çok genel bir insani eğilim buluruz. Bu, modern düşünce yapısının en seçkin temsilcileri arasında bile varlığını koruyan bir eğilimdir. Gide'in çok doğru gözlemlediği gibi, Goethe insanlığın geri kalanı için örnek teşkil edecek bir yaşam sürme misyonunun fazlasıyla farkındaydı. Yaptığı her şeyde bir örnek yaratmaya çalışıyordu. Kendi yaşamında da yeri gelince tanrıların ve mitsel kahramanların yaşamlarını olmasa da davranışlarını kendisine örnek alıyordu. Paul Valéry 1932'de şöyle yazmıştı:

⁴ Bu konuda Georges Dumézil'in araştırmalarına bakabilirsiniz. Ayrıca karşı. benim diğer bir çalışmam, *The Myth of the Eternal Return* (Ebedi Dönüş Miti), s. 37 ve devamı.

⁵ Ünlü Romalı tarihçi, yazar. (ç.n.)

⁶ Eğitim bilimi. (ç.n.)

[Goethe] bize göre *insan neslinin efendiliğini*, kendimizi tanrılara benzetmeye yönelik en iyi çabalarımızdan birini temsil ediyor.

Gelgelelim, model kabul edilen yaşamların taklit edilmesi sadece okullardaki eğitim aracılığıyla teşvik edilmedi. Resmî pedagojiyle eşzamanlı olarak ve etkisini yitirmesinden çok sonra bile modern insan kendisine örnek alacağı birtakım modeller sunan, dağınık da olsa potansiyel olarak güçlü bir mitolojiye tâbidir. Kahramanlar, (örneğin serüven masallarındaki karakterler, filmlerin sevilen karakterleri gibi) ister gerçek ister hayalî olsun, Avrupalı gençlerin oluşumunda önemli bir rol oynarlar. Bu mitoloji kişi büyürken sürekli zenginleşir; değişen kültürel modalarla birlikte ortaya çıkan örnek alınacak kişilerle karşılaşırız birbiri ardına ve onlar gibi olmaya çalışırız. Eleştirel yazarlar, sözgelimi Don Juan'ın siyasi veya askerî kahraman, bahtsız âşık, alaycı, nihilist, melankolik şair vb. biçimindeki modern versiyonlarına sıkça dikkat çekerler: Bu modellerin hepsi güncel biçimlerinin mitsel davranışta açığa vurduğu mitolojik gelenekleri taşırlar. Bu arketiplerin taklit edilmesi, kişinin kendi kişisel tarihinden belli bir hoşnutsuzluğu ele verir; kişinin muğlâk da olsa kendi yerel, mahalli tarihini aşır – ilk gerçeküstücü veya varoluşçu manifestonun mitsel Zamanı'ndan başka bir şey olmasa da– şu ya da bu “Büyük Zaman” a dönme çabasını işaret eder.

Ne var ki, modern dünyanın dağınık mitolojilerine ilişkin yeterli bir analiz için ciltler dolusu kitap yazmak gerekirdi: çünkü mitler ve mitolojik imgeler dünyevileşmiş, değer kaybetmiş veya farklı bir kisveye bürünmüş biçimde her yerde karşımıza çıkar; sadece onları fark edebilmek gerekir. Yeni Yıl kutlamalarının veya “yeni bir başlangıcı” işaret eden tüm şenliklerin mitolojik temeline değinmiştik; bunların hepsinde *yenilenmeye* duyulan nostaljiyi, dünyanın yenilenmesi özlemini bir kez daha saptayabiliriz; böylece kişi yeni bir Tarih'e, yeniden doğmuş, yani *yeniden yaratılmış* bir dünyaya başlayabilecektir.

Örneklerin sayısını artırmak kolaydır. Yitirilmiş cennet miti, cennetimsi adalar veya bozulmamış ülke, yasaya ihtiyaç duyulmayan Zaman'ın durduğu ayrıcalıklı ülke imgelerinde varlığını korumaya devam eder. Bu gerçeğin altını çizmek gerekir – yani öncelikle *modern insanın Zaman'a yönelik tutumunu analiz ederek mitolojik davranışının kılık değiştirmiş biçimlerini kavrayabiliriz*. Mitin temel işlevlerinden birisinin Büyük Zaman'a bir açılım sağlamak olduğunu asla aklımızdan çıkarmamamız gerekir –mit periyodik olarak başlangıcın Zamanı'na yeniden ulaşma çabasıdır. Bu, şimdiki zamanı göz ardı etme eğiliminde kendisini gösterir –bu eğilime “tarihsel an” adı verilir.

Polinezyalılar görkemli bir deniz yolculuğuna çıktıklarında bu maceralı yolculuğun “yeniliğini”, daha önce hiç yapılmamış olduğunu, kendiliğindenliğini yadsımaya özen gösterirler; onlara göre, *başlangıcın zamanında* “insanlara kılavuzluk etmek”, örnek olmak için mitsel bir kahramanın yaptığı yolculuğun yinelenmesinden başka bir şey değildir. Fakat böylelikle, mitsel bir destanı yinelemek niyetiyle şu anki yolculuğa çıkmak, şimdiki zamanın zihinden çıkarılması demektir. Modern insanlar söz konusu olduğunda, başlangıcın görkemli *bütünsel* Zamanı'nın parçası olmaya yönelik belirsiz bir arzu ile birlikte tarihsel zamanla karşılaşmaya duyulan isteksizlik bazen zamanın homojenliğini kırmaya, zamanın sürekliliğinin “ötesine geçmeye” ve kendi akışında insanların tarihini yaratan zamandan farklı nitelikte bir zamanın parçası olmaya yönelik umutsuz bir çabada kendisini açığa vurur. Bunu hesaba katarak, bugünün dünyasında mitlere ne olduğunu en iyi şekilde açıklayabiliriz. Zira modern insan da birçok yola başvurarak kendisini “tarih”ten özgürleştirmeye ve niteliksel olarak farklı bir zamansal ritimde yaşamaya çalışır, ama ne var ki başvurduğu yolların hepsi benzerdir. Bu çabayı gösterirken, bir yandan da hiç farkında olmadan, mitsel bir yaşam biçimine dönmektedir.

Modern insanların başvurduğu başlıca iki “kaçış” biçimine –görsel eğlence ve okuma– daha yakından bakarak bunu iyi

anlayabiliriz. Kamusal gösterilerimizi önceleyen mitsel örneklerin hepsine bakmamıza gerek yok; boğa güreşinin, yarışların ve atletizm müsabakalarının ritüel kökenlerini hatırlamamız yeterli; hepsinin ortak bir yönü var: hepsi de “yoğunlaşmış bir zamanda”, coşkulu bir yoğunluk zamanında, büyülü-dinsel bir zamanın tortusu veya ikamesi olan bir zamanda gerçekleşir. Bu “yoğunlaşmış zaman” tiyatronun ve sinemanın özel bir boyutunu da oluşturur. Piyesin veya filmin ritüel kökenlerini ve mitolojik yapısını hesaba katmasak bile, bunlar gene de “dünyevi zamanın akışından” tamamen farklı nitelikte bir zamanda yaşamamızı olanaklı kılan iki gösteri biçimidir; bütün estetik içerimlerin dışında seyircide muazzam yankı bulan, eşanlı olarak hem yoğunlaşmış hem de ifade edilmiş bir zamansal ritimde yaşamamızı sağlarlar.

4

Okuma ile ilgili olarak çok daha incelikli bir durum söz konusudur. Okuma bir yandan edebiyatın biçimleri ve mitsel kökenleriyle ilgilidir; diğer yandan, kendisini besleyen zihinde yerine getirdiği mitolojik işlevle bağlantılıdır. Çoğunlukla mit, destan (epik) ve modern edebiyatın birbirini izleyen aşamalar olduğuna dikkat çekilse de, bunun konumuzla bir ilgisi yok. Yalnızca mitsel arketiplerin bir noktaya kadar büyük modern romanlarda varlığını koruduğunu hatırlamamız yeterli. Romancının kahramanının geçmek zorunda olduğu zorlu sınavlar, mitsel Kahramanların serüvenlerinde önceden tahayyül edilmiştir. Başlangıçtaki ilk deniz, Cennet adaları, Kutsal Kâse arayışı gibi, kahramanlık ve gizemli kabul törenleri gibi mitsel temaların Modern Avrupa edebiyatını hâlâ nasıl etkisi altında tuttuğu açıktır. Çok yakın bir tarihte, gerçeküstücülükte mitsel temaların ve başlangıca ait simgelerin yoğun patlamasına tanık olduk. Gazete bayilerinde satılan edebiyat kitaplarının mitolojik bir nitelik taşıdığı da aşîkâr. Popüler romanla-

rın hepsi İyi ve Kötü, kahraman ve (Şeytan'ın modern cisimleşmesi olan) canı arasındaki ibretlik mücadeleyi sunmak ve folklorun evrensel temalarından birini –kurtuluşu bilinmeyen bir koruyucunun aşkında bulacak olan, zulüm gören genç kadın temasını– yinlemek zorundadır. Roger Caillois'nın gayet güzel ortaya koyduğu gibi, detektiflik romanları bile mitolojik temalarla doludur.

Lirik şiirin mitleri ne kadar çok yeniden işlediğini ve sürdürdüğünü bilmem hatırlatmama gerek var mı? Şiir, dili yeniden yaratma çabasıdır; diğer bir deyişle, mevcut geçerli dili, gündelik hayatın dilini feshetme ve yeni, özel ve kişisel, son tahlilde gizli bir anlatım tarzı icat etme çabasıdır. Ama şiirsel yaratım, tıpkı dilsel yaratım gibi, zamanın –dilde yoğunlaşmış tarihin– geçersiz kılınmasını talep eder ve başlangıçtaki cennet durumunu keşfetmeye yönelir; zaman bilinci olmadığından, zamansal süreye (zamanın akışına, sürekliliğine) dayalı bir hafıza olmadığından geçmiş diye bir şeyin var olmadığı, kişinin kendiliğinden yaratabildiği zamanı yeniden bulmaya çalışır. Ayrıca, günümüzde büyük bir şair için geçmişin var olmadığı söylenir: Şair dünyayı sanki evrendoğumsal ânında bulunuyormuşçasına keşfeder; âdeta Yaratılışın ilk günüyle aynı zamanda var olmaktadır. Belli bir bakış açısından bütün büyük şairlerin dünyayı âdeta Zaman veya Tarih hiç yokmuş gibi görmek istediklerinden dünyayı yeniden yaratmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Şairin bu tutumu ilginç bir şekilde “ilkelin”, geleneksel toplumun insanının tutumunu andırır.

Bununla birlikte, bizim burada ilgilendiğimiz konu öncelikle okumanın mitolojik işlevi; çünkü daha önceki uygarlıklara yabancı olan, modern dünyaya özgü bir fenomen bu. Okuma, günümüzde Avrupa'nın kırsal topluluklarında hâlâ varlığını koruyan sözlü halk geleneklerinin yerini almakla kalmaz, aynı zamanda arkaik toplumlardaki mitlerin hikâyelerini de ikame eder. Şu halde, okuma, kişiye, zamanın sürekliliğini kesintiye uğratma ve keza “zamandan bir kaçış” olanağını belki de görsel

eğlenceden bile daha fazla sunar. İster bir polisiye öykü okuyarak “zaman öldürüyor” olalım, isterse herhangi türde bir roman okuyarak başka bir zamansal evrene adım atalım, her durumda kendi zamanımızın akışından çıkıp başka zamansal ritimlere gireriz, farklı bir tarihte yaşamaya başlarız. Bu anlamda, okuma bize “kolay bir yol” sunar, çok küçük bir bedel karşılığında bir deneyim değişikliği sağlar: Modern insan için en mükemmel “vakit geçirme” biçimidir; insana Zaman’a hâkim olduğu yanılsamasını yaşatır; bunun, ölüme giden amansız varoluştan gizli bir kaçış arzusunu giderdiğini düşünebiliriz pekâlâ.

Her bakımdan mitolojik bir tutumu açığa vuran, ama aslında insan olma koşuluyla bağlantılı olan Zamana karşı direnme, modern dünyada farklı kisvelere bürünerek pek çok şekilde karşımıza çıksa da onunla öncelikle vakit geçirme, eğlenme-oyalanma biçiminde karşılaşırız. Modern kültürler ile diğer uygarlıklar arasında nasıl radikal bir farklılık olduğunu bundan da anlayabiliriz. Bütün geleneksel toplumlarda sorumluluk gerektiren her eylem kendi gizemli, insanüstü modelini yeniden üretir ve bu nedenle, kutsal zamanda gerçekleşir. Çalışma, el sanatları, savaş ve sevgi... Bunların hepsi kutsaldır. Tanrıların ve Kahramanların *başlangıcın zamanında (in illo tempore)* yaşamış olduğu şeyi yeniden yaşamak, insanın varoluşuna kutsal bir boyut kazandırır –hayata ve Evren’e atfedilen kutsal doğa da bunu tamamlar. Dolayısıyla, Büyük Zaman’a bir açılım sağlayan bu kutsal varoluş, çoğunlukla eksikler içerse de, anlam bakımından zengindir; ne olursa olsun, Zaman’ın tahakkümü altında değildir. Çalışmanın dünyevileşmesiyle birlikte gerçek “Zaman’a düşüş” başlar. İnsan kendisini yalnızca modern toplumlarda Zaman’dan kaçamadığı günlük işinin tutsağı hissederek. İş saatlerinde –yani gerçek toplumsal kimliğini dışavururken– artık vakit öldüremediği için boş vakitlerinde Zaman’dan kaçmaya çalışır: Dolayısıyla, modern uygarlık tam da bu nedenle inanılmayacak kadar çok oyalanma, vakit öldürme biçimi icat eder. Başka bir deyişle, sanki her şeyin düzeni büsbü-

tün tepetaklak olmuş, geleneksel toplumlardaki halinden eser kalmamış, tersine çevrilmiştir, çünkü geleneksel toplumlarda “oyalanma, vakit öldürme” diye bir şey neredeyse hiç yoktur; sorumluluk gerektiren bütün işler zaten “Zaman’dan kaçıştır”. Bu nedenle, az önce gördüğümüz gibi, sahici dinsel deneyime katılmayan bireylerin büyük bir çoğunluğunun vakit geçirmesinde ve bilinçdışı psişik faaliyetlerinde (rüyalar, hayaller, özlemler vb.) mitsel bir tutum saptanabilir. Öyleyse bu şu anlama gelir: “Zamana hapsolma” çalışmanın dünyevileşmesiyle ve dolayısıyla, varoluşun mekanikleşmesiyle birlikte karmakarışık hale gelir –örtbas edilmesi çok zor bir özgürlük kaybı ortaya çıkar ve kolektif düzlemde geriye kalan olası tek kaçış yolu oyalanma veya vakit öldürmedir.

Bu birkaç gözlem yeterli olsa gerek. Modern dünyanın mitsel davranışı tamamen yok ettiğini söyleyemeyiz; ama eylem alanının değiştiğini söyleyebiliriz: mit artık hayatın temel alanlarında baskın değildir. Bilakis, bastırılmıştır; kısmen psişenin daha karanlık düzeylerine, kısmen de toplumun ikincil veya ilgisiz faaliyetlerine itilmiştir. Mitsel davranışın farklı bir kisveye bürünerek de olsa eğitimin oynadığı rolde varlığını koruduğu doğrudur, ama bu neredeyse sadece çok genç bireylerle ilgili bir durumdur ve üstelik eğitimin örnek olma işlevi yok olmak üzeredir: modern pedagoji kendiliğindenliği teşvik etmektedir. Sahiden dinsel olan bir yaşam dışında mit, gördüğümüz üzere öncelikle oyalanma, boşa vakit geçirme alanında işlevseldir. Fakat hiçbir zaman yok olmayacaktır; kolektif yaşamda kendisini özellikle politik mit biçiminde yoğun bir şekilde yeniden öne çıkarır.

Mit anlayışının günün birinde 20. yüzyılın en faydalı keşiflerinden biri olarak görüleceğini tahmin etmek hiç de zor değil. Batılı insan artık dünyanın hâkimi değil; artık “yerlileri” yönetmiyor, ama öteki insanlarla konuşuyor; sohbet açmayı öğrenmek zorunda olması gayet iyi. “İlkel” veya “geçmişte kalmış” dünya ile modern Batı dünyası arasındaki süreklilikte bir ko-

puş olmadığını fark etmesi Batılı insan açısından gerçekten önemli bir gelişme. Artık yarım asır önce olduğu gibi Afrika-lıların veya Pasifik adalıların sanatını keşfedip hayran olması yeterli değil: Şimdi, bu sanatların kendi içimizdeki tinsel kaynaklarını yeniden keşfetmeliyiz; modern insanın varoluşunda mevcudiyetini koruyan “mitsel” unsurun ne olduğunun farkına varmalıyız, çünkü bu mitsel unsur insan olmanın ayrılmaz bir parçasıdır ve insanın Zaman’da yaşama endişesini açığa vurur.

II

SOYLU VAHŞİ MİTİ YA DA BAŞLANGICIN GÜÇLÜ ETKİSİ

Una Isola Muy Hermosa*...

Ünlü bir İtalyan folklor yazarı G. Cocchiara kısa bir süre önce şöyle yazdı: “Vahşi [yabanıl] keşfedilmeden önce icat edildi.”¹ Bu zarif ironik saptama hiç yanlış değil. 16., 17. ve 18. yüzyıllar kendi ahlâki, politik ve toplumsal söylemlerinin bir kriteri olarak bir “soylu vahşi” tipi icat ettiler. İdealistler ve ütopyacılar “vahşileri”, özellikle de aile yaşamı, toplum ve mülkiyet bakımından hal ve hareket biçimlerini sevmiş gibiler; özgürlüklerini, adil ve eşit iş bölümlerini, Doğa’nın bağrındaki mutlu varoluşlarını kısıkanıyorlar. Fakat bir vahşinin 17. ve 18. yüzyılın duyarlılıklarına ve ideolojisine uygun şekilde “icat edilmesi”, çok daha eski bir mitin –Tarih öncesi masalsı zamanların yer-

* Çok Güzel Bir Ada. (ç.n.)

¹ Giuseppe Cocchiara, *Il mito del Buon Selvaggio, Introduzione alla storia delle teorie etnologiche* (Vahşi Doğa Miti, Etnoloji Kuramlarının Tarihine Giriş), Messina, 1948, s. 7.

yüzü Cenneti ve sakinleri mitinin— tamamen dünyevileşmiş bir biçimde yeniden değer kazanmasından başka bir şey değildi. Modern insan, iyi vahşiyi “icat etmek” yerine aslında kendine örnek aldığı İmgenin mitleştirilmiş anısını dile getirirse daha iyi olurdu.

Temel kayıtları hatırlayalım: Henüz ortaya çıkmamış bir etnografi külliyyatını şekillendirmeden önce gezginlerin yeni keşfedilmiş ülkelere ilişkin seyahat notlarının çok özel bir nedenden ötürü okunduğunu ve değer gördüğünü biliyoruz; uygarlığın kötülüklerinden kurtulmuş mutlu bir insanlığı tarif ettiklerini ve ütopya için model teşkil ettiklerini biliyoruz. Pietro Martire ve Jean de Léry’den Lafitau’ya kadar pek çok gezgin ve eğitilmiş, kültürlü insan ilkel insanların iyiliğini, saflığını ve mutluluğunu övme konusunda birbiriyle yarışır. Pietro Martire *Decades de Orbe Novo* (Yeni Dünya’nın Onyılları, 1511, tamamlanması 1530) başlıklı çalışmasında Altın Çağ’ı hatırlatır ve Tanrı ile dünyadaki Cennet’e dair Hristiyan ideolojisini klasik hatıralarla süsler; ilkelerin durumunu Vergilius’un söylediği gerçek mutluluk alanına –*saturnia regna*– benzetir. Cizvitler, ilkeleri Antik Yunanlılarla kıyaslar; Fr. Lafitau* 1724’te ilkelerde antikitenin yaşayan son izlerini bulur. Las Casas** 16. yüzyıl ütopyalarının gerçekleşeceğinden bir an bile şüphe duymaz; aslında Cizvitler Paraguay’da din devletlerini kurduklarında, Las Casas’ın ulaştığı sonuçları uygulamaktan başka bir şey yapmamışlardır.

Bu yorumların ve savunmaların tek bir tutarlı sonuca ulaştığını varsaymak saçma olurdu. Farklı vurgulamalar, çekinceler ve düzeltmeler söz konusu oldu. R. Allier, E. Fuetter, R. Gonnard, N. H. Fairchild, G. Cocchiara ve diğerlerinin çalışma-

* Joseph-François Lafitau; Fransız Cizvit misyoner, etnolog ve doğa bilimci. Bilimsel antropoloji alanında karşılaştırmalı yöntemi kullanmasıyla tanınır. (ç.n.)

** Bartolomé de las Casas; 16. yüzyılda yaşamış İspanyol tarihçi, toplumsal reformcu ve Dominiken rahibi. (ç.n.)

larından beri konu etraflıca bilindiğinden meseleyi daha ileri götürmemize gerek yok. Fakat iki Amerika kıtasındaki ve Hint Okyanusu'ndaki bu "ilkelerin" ilkel kültürü temsil etmekten çok uzak olduğuna dikkat çekmeliyiz; "tarihsiz" halklardan veya Almanya'da bugün bile hâlâ anıldığı isimle *Naturvölkern*'den [ilkel halklar] çok farklılar. Gerçekten de, terimin açık anlamıyla, son derece "uygarlaşmışlar" (artık her toplumun bir uygarlık oluşturduğunu biliyoruz); her şeyden önce de, Avustralyalılar, Pigmeler veya *Fuegianlar** gibi diğer ilkelerle karşılaştırıldığında gerçekten aşırı "uygarlaşmışlar" –durum böyle görünüyor. *Fuegianlar* ile kâşiflerin ve idealistlerin çok fazla övdüğü *Brezilyalılar* veya *Huronlar*** arasında aslında paleolitik*** ile erken neolitik**** ve hattâ kalkolitik***** dönemi birbirinden ayıran uçurumu andıran bir farklılık vardır. Gerçek ilkeller, "ilkelerin de ilkel" ancak çok daha sonra icat edilmiş [uydurulmuş] ve tanımlanmıştır; fakat Pozitivizmin zirve yaptığı altın yıllarına denk gelen bu icadın soylu vahşi miti üzerinde hiçbir etkisi olmadı.²

Klasik antikitenin rol modellerine, hattâ İncil'deki karakterlere benzeyen bu "iyi vahşi" aslında eski bir tanıdıktır. Tarihten ve uygarlıktan önce yaşamış olan mitsel "doğal insan" imgesi asla tamamen yok olmadı. Ortaçağ boyunca birçok kâşifin maceralı yolculuğuna esin kaynağı olan dünyadaki Cennet imgesiyle bütünleşti. Altın Çağ anısı Hesiodos'un döneminden

* Güney Amerika'nın güneyindeki bir yerli halk. (ç.n.)

** Kuzey Amerikalı bir yerli halk. (ç.n.)

*** Yontma Taş Çağı. (ç.n.)

**** Cilalı Taş Çağı. (ç.n.)

***** Bakırtaş Çağı. (ç.n.)

² Fr. Wilhelm Schmidt tarafından *Urmonotheismus*un (ilkel tektanrıcılık) savunucuları, ilkel vahyin son inananları olarak tanımlanıp yeni bir değer kazanana dek bu "gerçek ilkeller" pozitivist ve evrimci mitolojide önemli bir rol oynadı.

itibaren antikiteye musallat oldu; Horatius' barbarlar arasında patriarkal yaşamın saflığını bulduğunu düşünmüştü.³ Horatius ta o zaman bile, Doğa'nın bağrında basit ve sağlıklı bir varoluş özlemiyle yanıp tutuşuyordu.⁴ Soylu vahşi miti aslında Altın Çağ mitinin –yani her şeyin başlangıçtaki mükemmelliği mitinin– yenilenerek sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Rönesans'ın idealistlerine ve ütopyacılara inanacak olursak, Altın Çağ'ın yitirilmesi “uygarlığın” hatasıdır. Cennet mitinde karşılaştığımız masumiyet, bozulmamışlık hali ve insanın Cennet'ten kovulmadan önceki tinsel kutsanmışlığı, iyi/soylu vahşi mitinde Doğa ananın kucağındaki örnek insanın saflığı, özgürlüğü ve mutluluğuna dönüşür. Fakat bu başlangıçtaki Doğa imgesinin cennete özgü bir manzaranın özelliklerini barındırdığını kolaylıkla fark edebiliriz.⁵

Kâşiflerin tarif ettiği, idealistlerin övdüğü “soylu vahşi”nin çoğu durumda yamyamlıkla ilişkilendirilmesi çarpıcı bir ayrıntıdır. Seyyahlar bunu asla gizlememiştir. Pietro Martire Batı Hint adalarında” ve Venezuela sahillerinde bazı yamyamlarla (Karayip yerlileri) karşılaşmıştır –ama bu gene de Martire'nin Altın Çağ'dan söz etmesini engelleyen bir olgu değildir. Brezilya'ya yaptığı (1549-1555 yılları arasındaki) ikinci yolculu-

³ Quintus Horatius Flaccus (MÖ 65 – MÖ 27 Kasım 8), Augustus döneminin en önemli Romalı şairi. (ç.n.)

⁴ Horatius, *Odes*, II, 24, 12-29 (Romalı şair Horatius'un dört kitaplık Odeleler (Odes-Carmina) isimli eseri).

⁵ Tüm bunlara ilişkin bkz. Lovejoy ve Boas, *Documentary History of Primitivism And Related Ideas in Antiquity* (İlkelciliğin ve Antikite-deki Benzer Fikirlerin Belgeleyici Tarihi), 1. Cilt, Oxford-Baltimore, 1935.

⁶ Aynı zamanda “Doğa”nın ve özellikle de egzotik doğanın bu cennet boyutunu ve işlevini hiçbir zaman, hattâ pozitivizmin en güçlü olduğu dönemlerde bile yitirmedigine dikkat çekmek gerekir.

⁷ Bahama adaları, Büyük Antiller, Küçük Antiller gibi Karayip Denizi'ni çevreleyen adalar. (ç.n.)

ğu sırasında Hans Stades tam dokuz kez *Tupinambalar*ca esir alınmıştır; 1557'de yayımlanan kitabında kendisini tutsak alan yerlilerin yamyamlığını son derece ayrıntılı bir şekilde anlatır: Hattâ eşsiz bazı gravürlerle resimler. Başka bir kâşif, O. Dapper da kitabında Brezilya'daki yamyamlık ziyafetlerinin farklı aşamalarını temsil eden birçok çizime yer verir.⁶ Jean de Léry'nin Brezilya'ya ilişkin seyahatnamesini⁷ okuyan Montaigne kendi açıklamasıyla birlikte Léry'nin yamyamlıkla ilgili fikirlerini bize aktarır –buna göre, canlı bir insanı yemek ölü bir insanı yemekten daha barbarcadır. Garcilasso de la Vega, *İnka*'lar konusunda daha da ileri gitmiştir. İnka imparatorluğunu Devlet fikrinin bir örneği olarak över; yerlilerin dürüstlüğü, iyiliğini ve mutluluğunu Avrupa dünyası için örnek almaya değer bir model olarak görür.⁸ Garcilasso de la Vega, İnkaların egemenliğinden önce tüm Peru'da yamyamlığın yaygın olduğunu belirtir ve bu yerlilerin insan etine olan tutkusunu ayrıntılı bir şekilde anlatır. (Bu kültürlü, bilgili bir adamın açıklamasıdır: Peru ve Yukarı Amazon'daki yamyamlıkla ilintili vakayiname-ler kötü bir nam salmıştır ve bu bölgede hâlâ yamyam kabileler keşfedilmektedir.)

Gelgelelim, bu tür bilgilerin sayısı artıp doğruluğu kesinleşirken, iyi/soylu vahşi miti de Batı'nın ütopyaları ve toplumsal kuramsallaştırmalarıyla başlayıp Jean-Jacques Rousseau'ya dek en parlak dönemini geçirir –bu bizim bakış açımızdan aydınlatıcıdır. Batılı insanın bilinçdışının, dünyadaki Cennet'te yaşayan insanlar bulma düşünden hâlâ vazgeçmediğini gösterir. Dolayısıyla, vahşilere dair tüm bu literatür, Batılı insanın zihin

⁶ Karş. *Die Unbekannte Neue Welt* (Bilinmeyen Yeni Dünya) Amsterdam, 1637.

⁷ Jean de Léry, *L'Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amérique* (Amerika Olarak Bilinen Brezilya'ya Yapılan Yolculukların Tarihi), 1568.

⁸ Karş. Cocchiara, *agy.*, s. 11, G. de la Vega hakkında; *Commentarios reales que tratan del origen de los Incas*. 1609 ve 1617.

yapısını incelemek bakımından son derece değerli bir belgeler bütünü oluşturur: Batılı insanın Cennet özlemini açığa vurur – içerdiği cennete özgü pek çok başka imge ve tutum da bu özlemi kanıtlar niteliktedir: Tropik yerlerin ve adaların cenneti andıran doğası, çıplaklığın kutsanması, yerli kadınların güzelliği, cinsel özgürlük vb. Klişeler listesi bitmez: *una isota muy hermosa* (çok güzel bir ada) ..., *tierras formosisimas* (en güzel adalar)... Bu örnekleyici imgelere dair bir inceleme yayımlansa çarpıcı olurdu; Cennet özleminin büründüğü birçok kisve görünür olurdu. Bizi ilgilendiren en önemli sorunlardan birisi de budur, çünkü iyi vahşi miti bir anının yaratımıdır: Yahudi-Hristiyan bir kökeni mi vardır, yoksa izini klasik anılarda mı aramamız gerekir? Fakat en önemlisi, Rönesans insanının tıpkı Ortaçağ ve Klasik dönem insanı gibi, insanın iyi, kusursuz ve mutlu olduğu bir mitsel zamana dair anıları el üstünde tutmasıdır; böylece başlangıca ait ilk mitsel dönemin bulmayı beklediği zamandaş örneklerini yerlilerde icat eder.

Sorgulamamıza vahşilerin *kendileri* hakkında ne düşündüğünü, özgürlüklerini ve mutluluklarını nasıl değerlendirdiğini sorarak devam etmek pek de yersiz olmaz. Montaigne ve Lafitau'nun döneminde bu tür sorular sorulması düşünülemezdi; ama modern etnoloji bunu olanaklı kıldı. Bu durumda, batılı ütopyaların ve idealistlerin mitolojilerini bir kenara bırakalım ve yeni bulunmuş “iyi vahşi” mitolojilerini inceleyelim.

Yamyamın Endişeleri

Vahşiler de kendi açılarından başlangıçtaki Cenneti kaybettiklerinin farkındadır. Modern dille ifade edecek olursak, vahşilerin de kendilerini tam anlamıyla Batılı Hristiyanlar gibi gördüklerini, “Cennetten kovulmuş” canlılar olmasalar da, geçmişteki masalsı mutluluklarını yitirmiş olduklarını söyleyebiliriz. İçinde bulundukları gerçek durum onların başlangıçtaki halini yansıtmaz: Mevcut durumlarının sebebi *Başlangıcın zamanın-*

da gerçekleşen bir felakettir. Bu felaketin yaşanmasından önce insan, Âdem'in günah işlemeden önceki haline benzeyen bir yaşam sürüyordu. Cennet miti bir kültürden diğerine farklılık gösterir elbette, ama bazı ortak özellikler sürekli olarak yinelenir; o zamanlar insan ölümsüzdü ve Tanrı ile görüşebiliyordu; sonsuz bir mutluluğa sahipti ve yiyecek için çalışmak zorunda değildi; ona yiyeceğini ya bir Ağaç sağlıyordu ya da tarım aletleri kendi kendilerine çalışıp ekip biçiyordu. Bu cennet mitinde eşit öneme sahip başka unsurlar da vardır (örneğin, Göküzü ile Yeryüzü arasındaki ilişkiler, hayvanlar üzerinde güç sahibi olmak vb.) fakat bunları incelemenin yeri burası değil.⁹ Burada üzerinde durulması gereken nokta, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek kâşiflerin ve kuramcılarının "iyi vahşi"sinin İyi Vahşi Mitini zaten bildiği; İyi Vahşi zaten onların kendi atasıydı, gerçekten cennete özgü bir yaşam sürmüştü, en ufak bir çaba harcamadan mutlu ve özgür bir hayatı olmuştur. Fakat başlangıçtaki bu ilk İyi Ata aynen Avrupalıların İncil'e özgü Atası gibi Cennetini kaybetmişti. Keza vahşi için de *başlangıçta bir mükemmellik, tamamlanmışlık vardı*.

Bununla birlikte, bir hayli önemli bir farklılık da söz konusuydu: Vahşi *başlangıç zamanında* meydana gelen şeyi unutamadığı için acı çekiyordu. Düzenli aralıklarla kendisini "cennetten kovulmuş" insan konumuna yerleştiren temel olayları tekrar hatırlıyordu. Aynı zamanda, mitsel olayların kesin bir şekilde hatırlanmasına atfettiği önemin sadece geçmişin anısına büyük değer vermesini işaret etmediğini de belirtmek gerekir: İlkel insan sadece başlangıçla, yaratılışa gerçekleşen şeyle ilgileniyordu: Onun için uzak geçmişte insanın kendisinin veya başkalarının başına gelenler çok da önem taşımıyordu. Olaylara ve Zaman'a yönelik bu özel tutumu burada ayrıntılı bir şekilde inceleyecek yerimiz yok maalesef. Ama ilkel insan için gerçekleşen olayların iki kategoriye ait olduğunu ve niteliksel

⁹ Bkz. bu kitapta, s. 57 ve devamı.

olarak indirgenemeyecek iki farklı Zaman'da meydana geldiklerini belirtmemiz gerekir: Bunlardan biri, *başlangıçta* meydana gelen ve mitsel olarak adlandırdığımız olaylardır; bu mitsel olaylar evrenin doğumunu (kozmogoni), insanın doğumunu (antropogoni) ve kabul/eriştirme törenine dayalı mitleri (kurumların, uygarlıkların ve kültürün kabul törenleri) içerirler ve *ilkel insan tüm bunları hatırlamak zorundadır*. Diğeri ise örnek alınması gereken hiçbir modele uymayan olayları içerir; bunlar sadece meydana gelen olgulardır ve vahşi insana göre ilginç değillerdir: Bunları unuttur, hatırlaması gerekmez; onlara dair anılarını “silip, yok eder”.

En önemli olaylar periyodik olarak yeniden canlandırılır, dolayısıyla yeniden yaşanır: Böylece insan evrenin doğumunu anlatır, Tanrıların örnek alınması gereken hareketlerini, uygarlığı kurmuş olan eylemleri yineler. Kökene, başlangıca duyulan geçmişe dönük bir özlem söz konusudur; bazı durumlarda, başlangıçtaki Cennete duyulan bir özleminden söz edilebilir. Gerçek bir “Cennet özlemi”ne ilkel toplumların mistiklerinde rastlanır; esrime^{*} anlarında mitsel Ata'nın “cennetten kovulmadan” önceki cennet haline dönerler.¹⁰ Kendinden geçmeye dayalı bu deneyimler toplumun tamamı açısından kimi sonuçlar barındırır: Tanrılara ve ruhun doğasına dair fikirler, Cennet ve Ölüler Diyarına ilişkin mitsel coğrafyalar ve genelde de muhtelif “tinsel” anlayışları ve ayrıca lirik şiirin kökenleri, epik olaylar –sonuç itibarıyla, kısmen bütün olaylar– ve müziğin kökeni... Tüm bunlar şöyle ya da böyle doğrudan doğruya şamanlara özgü bu kendinden geçme deneyimlerinden türerler. Öyleyse, Cennet özlemi, yani Ata'nın Cennete özgü durumuna kavuşma özlemi sadece en kısa zaman aralığında ve sadece bir kendinden geçme halinde mümkün olabilmesine rağmen, ilkel insanın kültürel yaratıları üzerinde bir hayli etkilidir.

* Vecde gelme, kendinden geçme. (ç.n.)

¹⁰ Bkz. bu kitapta, s. 64.

Birçok halkta, özellikle tahıl değil, yumrukök (patates vb.) yetiştiren ilkel tarımcı toplumlarda, insanın içinde bulunduğu mevcut durumun kökenlerine dair gelenekler daha dramatik bir görünüm arz eder. Onların mitolojilerine göre, insan işlediği ilk cinayet sebebiyle bugün neyse o olmuştur –yani ölüm, cinsellik ve çalışmaya mahkûm olma ile ilk o zaman tanışmıştır. *Başlangıç zamanında* çoğunlukla genç bir kadın, bazen de bir çocuk veya bir adam biçiminde görünen kutsal-tanrısal bir Varlık, kendi bedeninden meyve ağaçları köklenebilsin diye kurban edilmeye razı olur. Bu ilk cinayet insan neslinin varlığını tamamen değiştirir. Tanrısal Varlığın kurban edilmesi, insanı bir yandan hayatın ölümle son bulması, bir yandan da hayatın devamının sağlanabilmesi için yiyecek ve üreme (cinsellik) ihtiyacına bağımlı olması koşuluna mahkûm eder. Kurban edilen tanrısal Varlığın bedeni yiyeceğe dönüşür; ruhu ise yer-yüzünün altına inip burada Ölümler Diyarını yaratır. Ad. E. Jensen* –*dema* tanrılar” olarak adlandırdığı– bu tip tanrısal varlıklara ilişkin önemli araştırmalar yapar ve insanın yemek yiyecek ve ölerken *demanın* varlığıyla bütünleştiğini bize açıkça gösterir.¹¹

* Ad. E. Jensen; Alman etnolog, 20. yüzyılın en önemli etnologlarından biri olarak kabul edilmektedir. (ç.n.)

“*Dema* tanrı”, Jensen’in Yeni Gineli Marind-anım halkının dilinden ödünç aldığı bir terimdir. Jensen’e göre *Dema* tanrı inanışı avcı toplayıcı halkların tersine ilkel tarım halklarının kültürünün tipik bir özelliğidir. Jensen dünya genelinde birçok farklı kültürde *Dema* tanrıların yüceltildiğini gözlemler. Jensen’e göre kökeni insanlık tarihinin başlangıcındaki Neolitik devrimde bulunabilir. *Dema* tanrıların en tipik özelliklerinden birisi topluluktaki erkekler tarafından öldürülüp bedenlerinin parçalanması ve toprağa gömülmesidir; inanışa göre bedenin bu parçalarından tarım ürünleri yetişir. (ç.n.)

¹¹ Ad. E. Jensen, *Das Religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948; Jensen *dema* terimini Yeni Gineli Marind-anım’lerden ödünç alır.

Bu ilkel-tarım halklarının tümünde temel görev, insanlığın mevcut durumunu doğuran başlangıçtaki olayın periyodik olarak hatırlanması ve canlandırılmasıdır. Hepsinin dinsel yaşamı anmaya, yeniden hatırlamaya dayanır. Bir ritüel olarak yeniden gerçekleştirilen hatırlama –dolayısıyla, ilk cinayetin yinelenmesi– belirleyici bir rol oynar: Kişi *başlangıç zamanında* gerçekleşen şeyi unutmamaya azami özeni göstermelidir. Asıl günah unutmaktır. İlk kez regl olan genç kız, regl dönemi boyunca üç günü karanlık bir kulübede geçirir ve hiç kimseyle konuşmaz, bunu yapmasının nedeni, mitolojideki öldürülen Genç Kadın'ın Ay'a dönüşmesi ve üç gün karanlıkta kalmasıdır. Şayet bu ritüelde inzivaya çekilen genç kız sessizlik tabusunu bozarsa, başlangıçtaki ilk olayı unutma suçunu işlemiş olur. Bu ilkel-tarım toplumlarında da kişisel hafızanın bir önemi yoktur: Önemli olan, mitsel olayın hatırlanmasıdır; zira tek başına yaratıcı olan bu olaydır. Gerçek Tarih'in, yani insanlık koşulunun tarihinin korunması, başlangıç mitine bağlıdır: Kişi yaşamın idaresi için gerekli ilkeleri ve paradigmaları tam da burada (mitte) aramalı ve tekrar bulmalıdır.

Kültürün bu aşamasında bir ritüel olarak yamyamlıkla karşılaşırız: Bu bağlamda yamyamlık, İyi Vahşi'nin tinsel olarak koşullanmış davranışdır. Yamyamın en büyük endişesi temelde metafizikmiş gibi görünür –belki de *başlangıç zamanında* gerçekleşen şeyi hiç unutmamak zorundadır. Volhardt ve Jensen bunu açıkça ortaya koyar: Törenselle kutlamalarda hayvanın (genellikle dişi domuzun) öldürülerek yenmesi ve toplanan ilk hasadın (yumruların) yenmesi, tıpkı yamyam törenlerinde olduğu gibi, aslında simgesel olarak ilk olayın tekrarlanmasıdır, yani tanrısal varlığın kurban edilip bedeninin yenmesidir. Hayvanın kurban edilmesi, kafa avcılığı ve yamyamlık simgesel olarak yumru köklerin veya Hindistan cevizlerinin hasat olarak toplanmasıyla aynı şeydir. Volhardt hem yamyamlığın dinsel anlamını aydınlatmıştır, hem de yamyamın üstlendiği insan

sorumluluğunu ortaya çıkarmıştır.¹² Doğa yenilebilir bitki vermez: Bu bir cinayetin mahsulü olmalıdır, çünkü zamanın başlangıcında bu şekilde yaratılmıştır. Kafa avcılığı, insan kurban etme ve yamyamlık –insan bitkilere hayat verebilmek için tüm bunları kabul etmiştir. Volhardt çok doğru bir şekilde şu noktada diretir: Yamyam dünyadaki sorumluluğunu üstlenir: Yamyamlık ilkel insanın “doğal” günahıdır (üstelik kültürün en arkaik düzeylerinde rastlanmaz), fakat dinsel bir yaşam görüşüne dayalı kültürel bir davranış biçimidir. Bitkiler âleminin devam edebilmesi için insan öldürmeli ve öldürülmelidir; ayrıca cinselliği gerçekleştirmeli, hattâ en uç boyutunda, yani bir orjide (toplular bir cinsel âyin biçiminde) sürdürmelidir. Bir *Habeş* şarkısında şöyle denir: “Henüz doğurmamış kadını, bırakın doğursun; henüz öldürmemiş adamı, bırakın öldürsün!” Bu, her iki cinsiyetin yazgısını kabul etmeye mecbur olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

Yamyamlık hakkında bir yargıda bulunmadan önce, yamyamlığın tanrısal Varlıklara dayalı olduğunu akılda tutmak gerekir. Tanrısal Varlıklar insanların Evren’deki sorumluluklarını üstlenmesi, olanaklı kılmak, onları bitkisel hayatın devamlılığını sağlayacakları bir konuma yerleştirmek için yamyamlığı başlatır. Bu nedenle, yamyamlık dinsel mahiyette bir sorumlulukla ilgilidir. Bir Amazon kabilesi olan *Uitotoların* yamyamlığı bunun tipik bir örneğidir: “Geleneklerimiz hep bizimle yaşar, hattâ dans etmediğimiz de bile; fakat sadece dans edebilmek için çalışırız.” Dansları da, ilk cinayet ve onu izleyen yamyamlık dâhil olmak üzere bütün mitsel olayların yinelenmesinden oluşur.

Batılı kâşiflerin ve kuramcılarının övdüğü İyi Vahşi, ister yamyam olsun, isterse olmasın, sürekli olarak “kökeniyle”, “başlangıçla” meşguldür, hem kendisini yaratan hem de “cennetten” kovulmuş bir varlık olarak ölüme, cinselliğe ve çalışmaya mah-

¹² E. Volhardt, *Kannibalismus* (Yamyamlık), Stuttgart, 1939.

kûm olmasına yol açan başlangıçtaki olaylarla meşguldür. “İl-keller” hakkında ne kadar çok şey bilirsek, onların mitsel olay-ları tekrar hatırlamaya, anmaya attettikleri olağanüstü öneme daha fazla şaşıırıyoruz. Anıya/hafızaya verilen bu özel değer ke-sinlikle incelenmeyi hak ediyor.

İyi Vahşi, Yogi ve Psikanalist

Arkaik toplumların evrenin doğumunu periyodik olarak yine-lemek için hissettiği yükümlülük ve kurumlarının, görenekle-rinin ve davranış biçimlerinin yerine getirdiği bütün eylemler üzerinde yeterince durduk.¹³ “Geçmişe dönüş” konusu farklı yorumlara açıktır, ama *başlangıçta* meydana gelen şeyi hatırla-ma ihtiyaçları özellikle ilginçtir. “Başlangıca” verilen değerlerin büyük farklılık gösterdiğini söylemeye bile gerek yok. Gördüğümüz üzere, hâlâ kültürün ilk aşamalarında bulunan çok fazla halk için “başlangıç”, felaket (“Cennetin yitirilmesi”) ve Tarih’e “düşme” anlamına gelir: Oysa ilkel-tarım toplumları için ölü-mün, cinselliğin ve çalışmanın ortaya çıkması anlamına gelir (bunlar aynı zamanda Cennete dair mitolojik öykülerde tasvir edilen temalardır). Ama her iki durumda da, başlangıçtaki ola-yın Hatırlanması belirleyici bir rol oynar; ritüellerde periyodik olarak tekrar canlandırılır, öyle ki olay böylece yeniden yaşanır ve kişi bir kez daha mitsel zamanda yaşamaya başlar. Gerçek-ten de, “geçmişin dirilmesi” şimdinin başlangıçtaki bütünlükle tekrar birleşmesini mümkün kılar.

Kolektif ritüeller yerine bazı belirli uygulamalar üzerinde duracak olursak, bu *başlangıca dönüşün* önemini daha iyi anla-yabiliriz. Birbirinden son derece farklı kültürlerde evrendoğum miti sadece Yeni Yıl kutlamaları gibi vesilelerle tekrar canlan-dırılmaz; aynı zamanda yeni bir kabile şefinin seçilmesi, sa-vaş ilan edilmesi veya tehlike altındaki hasadın kurtarılması veya bir hastalığın tedavi edilmesi gibi olaylarda da evrendo-

¹³ Karş. *The Myth of the Eternal Return* (Ebedi Dönüş Miti).

ğum mitinin tekrar canlandırılmasıyla karşılaşırız. Bizi en çok ilgilendiren de bu sonuncu örnek, yani bir hastalığın iyileştirilmesi. En ilkelinden tutun da (örneğin, Mezopotamyalılar gibi) en uygarlaşmış olanına kadar değişiklik gösteren bir düzeyde çok fazla sayıda halkın, evrendoğum mitini bir tedavi yöntemi olarak kullandığı kanıtlanmıştır. Bunun nedenini kolayca anlayabiliriz: Hasta simgesel olarak “geçmişe döndürülerek” Yaratılış ile zamandaş kılınır ve böylelikle, tekrar başlangıçtaki varlık bütünlüğüne ulaşması sağlanır. Kişi yıpranmış bir organizmayı onaramaz, bu organizmanın yeniden yaratılması gerekir; hasta tekrar doğmalıdır; âdeta bir varlığın doğum anında sahip olduğu bütün enerjisine ve potansiyeline tekrar sahip olması gerekir. “Başlangıca” bu tür bir dönüş ise ancak hastanın kendi hafızası (hatırlaması) yoluyla mümkün olur. Hastaya evrendoğum miti ezberden okunarak hatırlatılır; böylece hasta, mitin olaylarının birbiri ardı sıra hatırlayarak bu olayları yeniden yaşar ve dolayısıyla, onlarla zamandaş olur, onlarla aynı zamanı yaşar. Hafızanın/anının işlevi, başlangıç mitinin anısını korumak değildir; ama hastayı olayın gerçekleştiği yere nakletmektir –yani Zamanın şafağına, “başlangıca” götürmektir.

Büyüye dayalı bir tedavi yöntemi olarak hatırlama yoluyla “geçmişe dönüş” doğal olarak bizi araştırmamızın kapsamını genişletmeye yöneltiyor. Bu arkaik yöntemi tinsel tedavi teknikleriyle, hattâ ele aldığımız bu kültürlerden çok daha karmaşık olan tarihsel uygarlıkların *kurtuluş* öğretileri ve felsefeleriyle nasıl karşılaşabiliriz? Öncelikle hem *Hinduların* hem de *Budistlerin* uyguladığı temel yoga tekniklerinden biri aklımıza geliyor: Söylemeye bile gerek yok ama yapacağımız mukayeseler bizim açımızdan Yunan veya Hint düşüncesinin değerini en ufak şekilde azaltmıyor; bununla birlikte, arkaik düşünceye aşırı değer vermememiz de gerekir. Ama modern bilimler ve keşifler dolaysızca gönderme yaptıkları bağlamdan bağımsız olarak belli bir bütünlüğe sahip olabilir ve herhangi bir inceleme alanında elde edilen sonuçlar, bizi ilgili başka alanlarda yeni

yaklaşımlar geliştirmeye yöneltebilir. Öyle görünüyor ki, çağdaş düşüncede Zaman'a ve Tarih'e verilen önem ve derinlik psikolojisinin bulguları, arkaik insanlığın belli başlı tinsel tutumlarına ışık tutabilir.¹⁴

Buddha'ya göre ve aslında bir bütün olarak Hint düşüncesi-ne göre, insan hayatını tam da Zaman'da yaşadığı için acı çekmeye mahkûmdur. Burada birkaç sayfada özetlenemeyecek çok kapsamlı bir soruna temas etmiş olduk, fakat biraz basite indirgeyerek, bu dünyada acı çekmenin *karmaya* dayandığını ve *karma* sebebiyle devam ettiğini ve tam da bu nedenle, varoluşun zamana dayalı doğasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Sonsuz ruh göçünü, varoluşa ebedi dönüşü ve dolayısıyla acı çekmeyi dayatan *karma* yasasıdır.

İnsanın kendisini *karma* yasasından kurtarması, *Mâyânın* peçesini açması –bu tinsel “tedavi”ye karşılık gelir. Buddha “hekimlerin şahıdır” ve verdiği mesaj “yeni ilaç” olarak ilan edilir. Hindistan'ın felsefeleri, çilecilik, tefekkür teknikleri ve mistik sistemleri tamamen aynı amaca yönelmiştir: İnsanın Zaman'da varoluş acısının tedavi edilmesi. İnsan ancak gelecekteki bir yaşamın bile en son tohumunu “yok ederek” sonunda karma zincirini kırar ve Zaman'dan kurtuluşu mümkün olur. Karma kalıntı-larını “yok etme” yöntemlerinden birisi “geçmişe dönme” tekni-

¹⁴ Zaman ve Tarih ile ilgili meseleler ancak son elli yıldır Batı felsefi düşüncesinin merkezine oturdu. 19. yüzyılın ikinci yarısına kıyasla bugün İlkellerin davranışına ve Hint düşüncesinin yapısına ilişkin daha iyi bir anlayışa sahip olmamızın nedeni de bu. Bir örnekte olduğu gibi diğerinde de, meselenin özü onların özgün zaman(sallık) anlayışlarına dayanıyor. İlkeller kadar Hintlilerin ve diğer Antik Asya halklarının da döngüsel bir zaman anlayışına sahip olduğu uzun süredir biliniyor, ama hepsi bu: Döngüsel Zaman'ın kendisinin periyodik olarak askıya alındığını ve dolayısıyla, bu Zaman anlayışını savunanların bile süreden –zamanın akışından– kaçma arzularını ve zamanın akışını kabul etmeyi reddedişlerini açığa vurduklarını hiç fark edemedik.

ğidir ve kişinin önceki yaşamlarının bilincine varmasına dayanır. Bu, Hindistan'da son derece yaygın olan bir tekniktir. Örneğin *Yoga Sutra*'da (III, 18) buluruz; kendisi de bu tekniği uygulayan ve uygulanmasını tavsiye eden Buddha ile zamandaş olan bütün bilgelerin ve tefekküre dalanların bildiği bir tekniktir.

Yöntemi, mevcut âna en yakın olan Zaman'ın içinde bulunulan andan çıkmaya ve kökene, *başlangıca* (*ad originem*), varoluşun dünyaya ilk çıktığı ve Zaman'ı başlattığı noktaya ulaşmak amacıyla zamanın izini geriye doğru (*pratiloman*, yani "akıntıya karşı") sürmeye dayanır. İnsan böylece hiçbir şey tezahür etmediği için Zaman'ın henüz var olmadığı (aklın kavrayışını aşan) o paradoksal an ile tekrar bütünleşir. Gene de bu tekniğin anlamını ve amacını kavrayabiliriz: Zaman'ın akışında tekrar yukarıya doğru çıkmak insanı kaçınılmaz olarak evrenin doğumu ile kesişen o kopuş noktasına geri döndürecektir. İnsanın geçmişteki hayatlarını tekrar-yaşaması da bunları anlamasını sağlayacak ve belli bir noktaya kadar "günahlarını" "silmesini" mümkün kılacaktır; yani insanın cahilken gerçekleştirdiği ve *karma* yasası gereği bir yaşamından diğerine aktarılan eylemlerinin tamamını yok edebilecektir. Gelgelelim, çok önemli bir nokta daha var: İnsan böylece Zaman'ın başlangıcına ulaşır ve Zamansızlığın parçası olur –yani insan varoluşuna "mahkûm" olarak ortaya çıkan zamansal deneyimi önceleyen ebedi şimdiye ulaşır. Başka bir deyişle, zamansal akışın herhangi bir ânından başlayarak kaynağa doğru izini sürerek bu zamansal akışı, sürekliliği sona erdirmek ve böylece Zamansız olana, sonsuzluğa ulaşmak mümkündür. Ama bu, insan koşulunu, insan olmayı aşmak ve Zaman'a ve varoluş çarkına mahkûm olmadan önceki koşulsuzluk halini tekrar kazanmakla aynı anlama gelir.

Yogilerin bu tekniğini değerlendirme girişimlerinin bizi yöneltebileceği karışıklıklardan kaçınmalıyız.¹⁵ Burada ama-

¹⁵ Karş. Mircea Eliade, *Le yoga: Immortalité et liberté* (Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük), 1954, s. 180 ve devamı.

cımız sadece *Hinduların* anladığı şekliyle hatırlamanın (veya hafızanın) iyileştirici, sağaltıcı önemine ve aslında *kurtarıcı* işlevine dikkat çekmek. Hindistan’da kurtuluşu sağlayan bilgi, hafızaya dayanır. Buddha’nın gözde öğrencisi Ananda ve diğer müritleri “doğumları hatırlayabilirler” ve “doğumları hatırlayabilenler” (*jatissaro*) arasında gösterilirler. *Rigveda*’da yer alan ünlü bir ilâhının yazarı Vâmadeva kendisi hakkında şöyle der: “Kendimi dölyatağında bularak bütün tanrıların doğuşuna tanık olurum; Krişna da “Önceki yaşamların hepsini bilir.”¹⁶ Öyleyse, bu anlamda bilen kişi başlangıcı hatırlayabilen kişidir ya da daha doğrusu, varoluşun ve Zaman’ın ilk kez belirdiği dünyanın doğuşu ile eşzamanlı olan kişidir. Varoluş acısının tamamen “tedavi edilmesi” kişinin *başlangıç zamanına* uzanan anılarında bıraktığı ayak izlerinin geriye doğru takip edilmesiyle mümkün olabilir –ve bu da profan/dindışı/kutsal-olmayan Zaman’ın geçersiz kılınmasını gerektirir.

Bu tür bir kurtuluş felsefesi ile hastasını evrendoğum ile zamandaş kılmayı amaçlayan arkaik tedavi yöntemleri arasında nasıl bir benzerlik olduğunu görebiliriz. (Birbirinden farklı iki kategoriye –bir tarafta tutum, diğer tarafta ise felsefe– birbirine karıştırmamız gibi bir durum söz konusu olamaz.) Arkaik toplumun insanı, başlangıçtaki bolluk, bereket haline ve yeni doğmuş bebeğin bozulmamış enerjisine tekrar ulaşabilmek için dünyanın başlangıcına dönmeye çalışır. Yogilerin birçoğu gibi Buddha’nın da “kökenlerle” hiçbir ilgisi yoktur; her türlü ilk neden arayışını boş bir çaba olarak görür: Bu ilk nedenlerin her bireyi özel olarak doğurmasına ilişkin sonuçları nötralize etmeye çalışır. Amacı ruh göçlerinin devam etmesini engellemektir ve benimsediği yöntemlerden birisi de kişinin önceki yaşamlarının izini sürmesidir ve bu da bu önceki yaşamların Evren’in ilk var olduğu âna dek hatırlanmasıyla mümkün olur.

* Hinduizmin kutsal metinleri olan Vedaların bir bölümü. (ç.n.)

¹⁶ *Rigveda*, IV, 27, x ve *Bhagavadgîtâ*, IV 5.

Dolayısıyla, bu bakımdan iki yöntem arasında bir eşitlik vardır: Her iki durumda da, “sağaltım” ve dolayısıyla, varoluş sorununun çözümü, başlangıçtaki ilk eylemin, başlangıçta gerçekleşen şeyin Hatırlanması yoluyla mümkün hale gelir.

Hatırlamada (anamnezi) başka bir benzerlik belirgindir. Ünlü Platoncu öğretiyi ve bu öğretinin Pythagorasçı kökenini analiz etmeye başlamadan önce, hazır yeri gelmişken felsefi bir avantaj sağlayan arkaik bir tutumun geliştirilme şekline dikkat çekelim. Pythagoras hakkında bildiklerimiz sınırlıdır, fakat ruh göçüne (yani ruhun başka bir vücuda geçmesine) ve önceki yaşamlarını hatırladığına inandığını kesin olarak biliyoruz. Xenophones ve Empedokles¹⁷ onu “olağanüstü bilgili biri” olarak tanımlar; çünkü “bütün düşünce gücünü” ortaya koyduğunda “on, belki yirmi insan yaşamında neler yaşamış olduğunu kolaylıkla anlayabilir”. Gelenek ısrarla Pythagoras Kardeşliğinde hafıza eğitimine verilen önemi vurgular.¹⁸ Demek ki önceki yaşamların hatırlanabilmesi konusunda Buddha ve yogiler yalnız değildi: Şamanların da benzer türde bir gücü vardı; fakat bu bizi şaşırtmıyor çünkü şamanlar “başlangıcın anısına sahip olan kişilerdir.” Kendilerinden geçerek başlangıcın zamanına tekrar girerler.¹⁹

¹⁷ Xenophon, *frag.* 7 ve Empedokles, *frag.* 129.

¹⁸ Diodorus, X, 5; ve Iamblichus, *Vita Pyth.* 78 ve devamı.

¹⁹ Umarım şamanlarla bu karşılaştırma klasikçileri rahatsız etmez. Ancak geç bir tarihte, iki önemli Antik Yunan uzmanı Yunan düşüncesinin tarihine ilişkin çalışmalarında Şamanizme iki uzun bölüm ayırdı: Karş. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Yunanlılar ve Akıldışı), Berkeley, 1951, s. 135-178; F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* (Aklın Kökeni), Cambridge, 1952; s. 88-106. Ayrıca, Platon’un “ruhun uçuşunu”, güzelliğin yol açtığı kendinden geçmeyi ve hatırlamayı aydınlatmak için kullandığı Şamanizm’e özgü “imgeler” ve simgeleri inceleyerek bu araştırmaların kapsamını genişletebilirsiniz. Karş. Güzellikle karşılaşınca “ruhun kanatlanmasına” neden olan “alışılmadık sıcaklık”; aslında “ilk zamanlarda ruh tamamen kanat-

Artık Platoncu *hatırlama* öğretisinin Pythagorasçı gelenekten türediği yaygın olarak kabul edilse de, Platon ile birlikte, kişisel yaşamların kişisel hatırlanması meselesi olmaktan çıkmıştır ve her bireyin derinlerinde saklı olan ve ruhun doğrudan doğruya İdeaları tefekkür ettiği bir zamana ait anılardan oluşan bir tür “kişisel olmayan hatıra” haline gelmiştir. Bu anılarda kişisel hiçbir şey olamaz: Şayet olsaydı, örneğin üçgeni anlamanın binlerce yolu olurdu ki bu tamamen absürd olurdu. Sadece İdeaları hatırlarız; bireyler arasındaki farklılıklarsa sadece hatırlamalarının kusurlarına dayanır.

Arkaik düşüncenin en şaşırtıcı mevcudiyetini, kişisel olmayan gerçekliklerin Hatırlanmasına ilişkin Platoncu öğretiler buluruz. Platon ile ilkel dünya arasındaki mesafe (sözcükler bakımından) çok belirgindir; fakat bu mesafe süreklilik bakımından bir kopuş anlamına gelmez. Platoncu İdealar öğretisinde Yunan felsefesi masalsı, bütünlüklü bir *başlangıç zamanına* dair arkaik ve evrensel bir miti yeniler ve ona yeniden değer kazandırır; insan hakikati bilmeyi ve Varlığında bütünlük kazanmayı istiyorsa bu *başlangıç zamanını* hatırlamalıdır. İlkel de tıpkı Platon’un *hatırlama* kuramında yaptığı gibi *kişisel* anılara bir önem atfetmez: Tek başına mitin, örnek alınacak Tarih’in onun için hiçbir önemi yoktur. Hattâ denilebilir ki Platon, Pythagoras’tan ziyade geleneksel düşünceye yakınlaşır: Geleneksel düşünce, Platon’un önceki on, yirmi yaşamı hatırlayabilme gücüyle birleşince, “ebedi kurtuluşa layık seçilmiş olan” ile –yani Buddha, yogiler ve şamanlarla– hemen hemen aynı anlama gelir. Platon’da önemli olan sadece ruhun İdeaların zamansız evreninde önceden varolmasıdır; hakikat (*aletheia*) bu gayrişahsi durumun hatırlanmasıdır.

lydı.” Phaedrus, 251a, vb. Ama bu büyümlü sıcaklık ve kuşlarınkine benzeyen kanatlarla yükselişe Şamanizmin en arkaik unsurları arasında da rastlanır.

“Geçmişe dönüşün” modern tedavi biliminde (*terapi*) kazandığı önemi düşünmeden edemiyorum. Özellikle psikanaliz, başlıca iyileştirme yöntemi olarak hafızayı, “ilk olayların” hatırlanmasını nasıl kullanacağını keşfetti. Gelgelelim, modern tinselliğin ufku içinde ve Yahudi-Hıristiyan tarihsellik ve Zaman’ın tersine çevrilemezliği anlayışına uygun olarak “ilk” (başlangıç) sadece erken çocukluk dönemi, *gerçek bireysel başlangıç* anlamına gelir. Bu nedenle, psikanaliz tedavi bilimine, terapiye tarihsel ve bireysel zamanı katar. Hasta artık psikanaliz öncesi dönemde varsayıldığı gibi sadece güncel ve nesnel olaylardan (kazalar, bakteriler vb.) ötürü veya başkalarının hatası yüzünden (kalıtım) acı çeken bir birey olarak görülmez. Aynı zamanda, insan kendi zamansal sürekliliğinde ayakta kalan bir sarsıntının sonraki etkilerinden de acı çeker; bu, çocukluk *zamanında* meydana gelen kişisel bir travmadır –unutulmuş, daha doğrusu asla bilince ulaşmamış bir travmadır. Ve tedavi de, tam olarak “geçmişe dönüş”e; krizi yeniden canlandırılmasına, psişik sarsıntının tekrar yaşanmasına ve böylece bilince ulaşması için kişinin adımlarının izinin tekrar sürülmesine dayanır. Bu işlemsel yöntemi arkaik düşüncenin diline tercüme edebiliriz ve tedavinin her şeyi en baştan yaşamaya başlatmak olduğunu söyleyebiliriz; yani doğumun yinelenmesi, kişinin “başlangıç” ile zamandaş kılınması: Bunun da yüce başlangıcın, evrenin doğumunun taklit edilmesinden aşağı kalır yanı yoktur. Arkaik düşünce düzeyinde, Zaman’ın döngüsel olarak kavranışı yüzünden, evrendoğumun yinelenmesi hiç de zor değildir: Fakat modern insan için “başlangıca” dayanan (ilk) kişisel deneyim bebeklik deneyiminden başka bir şey olamaz. Psişe bir kriz haline girdiğinde modern insanın bu krizi başlatan olayı tekrar yaşayabilmesi ve onunla yeniden karşılaşabilmesi için bebeklik zamanına dönmesi gerekir.

En cüretkâr girişim Freud’unkiydi: Zaman’ı ve Tarih’i daha çok bir doğa bilimcinin konusunu ele almasına benzer bir şekilde dışarıdan incelenen bir fenomenler kategorisine dâhil

ediyordu. Freud'un keşiflerinden birisi öncelikle fevkalade sonuçlara sahip olmuştı; buna göre, insan için her şeyin belirlendiği bir "ilk" dönem vardır –bu ilk çocukluk dönemidir– ve bu bebeklik ya da erken çocukluk döneminin akışı yaşamın geri kalanı için bir örnek oluşturur. Bunu arkaik düşüncenin terimleriyle yeniden ifade edecek olursak, bir zamanlar bir cennet olduğunu (psikanalize göre, doğum-öncesi dönem veya memeden kesilmeden önceki zaman) ve bu cennetin bir "kopuş" veya "felaketle" (çocukluk travması) ile son bulduğunu ve yetişkinin bu ilk olaylara yönelik tutumu ne olursa olsun, bu olayların gene de onun varlığını belirlediğini söyleyebiliriz. Bu gözlemleri Jung'un kolektif bilinçdışı (bireysel deneyimlerle oluşmadıkları için unutuldukları söylenemeyecek olan bireysel psişe yapılarını önceleyen psişik yapılar) keşfiyle ilişkilendirmek elde değil. Jung'un arketiplerinin dünyası, söz konusu arketiplerin gayrişahsi olmaları ve bireysel yaşamın tarihsel Zamanı'na ait olmamaları, bilakis türlerin –hattâ bizatihi organik Yaşam'ın– Zamanı'na ait olmaları bakımından aynen Platon'un İdealar dünyasına benzerler.

Kuşkusuz tüm bunların geliştirilmesi ve daha ayrıntılı açıklanması gerekiyor. Ama gene de, bu halleriyle bile "başlangıçta", kökende meydana gelen şeye dair genel bir tutuma ışık tutmamızı sağlarlar. "Cennet" ve "Cennetten Kovulma" ya da ilkel geleneklerin gördüğü biçimiyle yamyamlık, ölüm ve cinselliğe dayalı önceki düzenin bir felaketle yıkılması veya Hint düşüncesinin açıkladığı gibi Varlığın içinde bir ilk kopuş –tüm bunlar, insan olma koşulunu oluşturan mitsel bir olayın muhtelif imgeleridir. Bu imgeler arasında ne tür bir farklılık bulunursa bulunsun, son tahlilde hepsi de aynı şeyi ifade ederler: Fiili insanlık koşulunu önceleyen temel bir insanlık koşulu vardır; bizden, hattâ ebeveynlerimizden bile önce belirleyici bir eylem gerçekleşmiştir; bu belirleyici eylemi mitsel bir Ata (Yahudi-Hıristiyan gelenekte Âdem) gerçekleştirmiştir. Daha da iyisi, insan ya yüzleşmek ya da yinelemek için bu mitsel Ata'nın

eylemlerine geri dönmeye mecburdur; kısacası, bu başlangıca dönüşü gerçekleştirmek için hangi yolu seçerse seçsin bu eylemleri asla unutmamak zorundadır. Temel eylemi asla unutmaması gerekir –aslında bu, o eylemi şimdiye taşımak, onu tekrar yaşamak demektir. Gördüğümüz gibi, bu İyi Vahşi'nin davranışdır. Fakat Christopher Columbus da geçmişe dönük bir özlemle yanıp tutuşuyordu –dünyadaki Cenneti bulma özlemi: Cenneti her yerde aradı ve üçüncü yolculuğunda bulduğuna inandı. Mitsel coğrafya, birçok gerçek keşifte bulunmuş olan insanın takıntısı olmaya devam ediyordu. Columbus gibi İyi bir Hristiyan bile kendisinin temelde Atalarının tarihi tarafından oluştuğunu hissediyordu. Son günlerine dek Haiti'nin İncil'de zikredilen Ofik kenti olduğuna inandıysa, bunun nedeni, Columbus'un kendisine göre, bu dünyanın tarihinin İncil'de anlatılan örnek dünyanın ta kendisi olmasıdır.

Üstelik *başlangıçta* meydana gelen şeyin insanı oluşturduğunu fark etmek, ne sadece ilkel düşünceye, ne de Yahudi-Hristiyan geleneğe özgüdür. Yoga ve psikanalizde de tinin benzer bir eğilimine tanık oluruz. Hattâ biraz daha ileri gidip, özsel insanlık koşulunun fiilî insanlık koşulunu öncelediğini savunan bu geleneksel öğretiye eklenen yenilikleri inceleyebiliriz. Öncelikle tarihselcilik böyle bir yenilik geliştirmeyi dener: İnsanı oluşturanın artık sadece kökenlerinin değil, hem kendi tarihi hem de tüm insanlığın tarihi olduğunu ileri sürer. Zamanı dünyevileştiren kesinlikle tarihselciliktir; masalsı bir başlangıç Zamanı ile onu izleyen müteakip zaman arasında bir ayırım bulunduğunu yadsıyarak bunu yapar. Artık “başlangıç” zamanının büyüğü bir yanı kalmamıştır: İlk “düşüş” (“cennetten kovuluş”) veya “kopuş” diye bir şey yoktur, yalnızca bizi bugün ne isek o yapan sonsuz bir olaylar zinciri vardır. Bu olaylar arasında “niteliksel” bir farklılık yoktur; bu olayların hepsi de tarih-yografik (tarihyazımsal) hatırlama yoluyla tekrar hatırlanmaya ve sürekli olarak yeniden değer kazanmaya layıktır. Ne ayrıcalıklı bir kişi vardır, ne de diğerlerinden daha değerli bir olay:

Büyük İskender'in dönemini veya Buddha'nın mesajını inceleyen kişinin Tanrı'ya yakınlığı, bir Karadağ köyünün tarihi- ni veya unutulmuş bir korsanın biyografisini incelerken oldu- ğundan daha fazla değildir. Tanrı'nın huzurunda bütün tarihsel olaylar eşittir. Ya da başka türlü ifade edecek olursak, kişi artık Tanrı'ya inanmıyorsa Tarih'in önünde bütün tarihsel olay- lar eşittir...

Sanki sayısız kibir günahının* kefaretiymiş gibi görünen Avrupa zihin yapısının kendi kendisine dayattığı bu muazzam çilecilikten, kendiliğinden gelişen bu korkunç aşağılama his- sinden etkilenmemek mümkün değil.

* Kibir, kendini beğenmişlik Hıristiyanlık inancına göre, insanın ha- yatı boyunca sakınması gereken yedi günahın birisidir ve Şeytan'a atfedilmiştir. (ç.n.)

ARKAİK GERÇEKLER

III

İLKE GELENEKLERDE CENNET ÖZLEMİ

Baumann başlangıçtaki cennet dönemiyle bağlantılı Afrika mitlerini şöyle değerlendirir: o zamanlarda insanlar ölüm nedir bilmiyordu; hayvanlarla konuşabiliyor, onlarla barış içinde yaşıyorlardı; hiç çalışmaları gerekmiyordu, yiyecek boldu. Şimdi ayrıntılı olarak ele almayacağımız bir mitsel olayın ardından bu cennet evresi son buldu ve insanlık bugün bildiğimiz halini aldı.¹

Cennet miti daha basit veya daha karmaşık bir biçimde dünyanın pek çok yerinde karşımıza çıkar. Ama cennete özgü en önemli konu olan ölümsüzlüğün yanısıra, daima belli başlı birtakım karakteristik unsurlar barındırır. Bu mitleri iki ana kategoride sınıflandırmak mümkündür: Birinci kategoride,

¹ Herman Baumann, *Schöpfung and Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker*, Berlin, 1936, s. 267 ve devamı. Afrika'da belli sayıda cennet miti kökene dair mitlere dönüşmüştür: bunlar aslında ölümün kökenini açıklarlar. Karş. Hans Abrahamsson, *The Origin of Death: Studies in African Mythology*. Upsala, 1951.

başlangıçta Cennet ile Yeryüzü'nün birbiriyle çok yakın ya da yan yana tasvir eden mitler yer alır. İkinci kategoride yer alan mitler ise, Cennet ile Yeryüzü arasında somut bir iletişim yoluna veya aracına gönderme yapan mitlerdir. Bu iki kategoride yer alan mitlerin çeşitlilik arz eden biçimleri vardır ama bunları analiz etmenin, yayıldıkları alanları tanımlamanın veya kronolojilerini sıralamanın yeri burası değil. Buradaki amacımız bakımından tek ilgi çekici nokta, söz konusu mitlerin ilk durumunu betimlerken Cenneti başlangıçta Yeryüzü'ne çok yakın veya insanın ya tropik bir ağaca, bir sarmaşığa tırmanarak ya bir merdivenden çıkarak ya da bir dağın tepesine tırmanarak kolayca ulaşabildiği bir yer olarak tasvir etme eğilimi göstermeleri. Cennet, Yeryüzü'nden kesin bir şekilde *ayrıldığı*nda, yani bugün olduğu gibi bize *uzak* bir yer haline geldiğinde, Yeryüzü'nü Cennet'e bağlayan ağaç ya da sarmaşık kesildiğinde veya bir zamanlar gökyüzüne uzanan dağ düzleştiğinde, işte o zaman cennet evresi sona ermiştir ve insan da bugünkü koşuluna ulaşmıştır.

Aslında, bu mitlerin hepsi bize başlangıçta insanın sonsuz bir mutluluğa, kendiliğindenliğe ve özgürlüğe sahip olduğunu söyler, fakat cennetten kovularak –yani Cennet ile Yeryüzü arasında kopuşa neden olan mitsel olayın ardından– maalesef bunları yitirmiştir. Başlangıç zamanında cennet aşamasında tanrılar yeryüzüne gelirdi ve insanlarla kaynaşırdı; insanlar da dağa, ağaca, sarmaşığa tırmanarak veya bir merdivenden çıkarak Cennet'e ulaşırdı, hattâ bazen kuşlar gelip onları götürürdü.

Dikkatli titiz bir etnolojik analiz bu tip mitlerin kültürel içeriğine ışık tutacaktır. Örneğin, Cennet ile Yeryüzü'nün başlangıçtaki yakınlığını anlatan mitlerin büyük ölçüde Okyanus-ya² ve Güneydoğu Asya bölgesinde yayılım gösterdiği ve bir

² Melanezya, Avustralya, Yeni Zelanda, Mikronesya ve Polinezya dâhil olmak üzere Orta ve Güney Pasifik'teki adalar. (ç.n.)

anlamda matriarkal (anaerkil) ideolojiyle bağlantılı olduğu gösterilebilir.² Benzer şekilde, *dünyanın merkezinde* Yeryüzü'nü Cennet'e (Gökyüzü'ne) bağlayan bir dünya ekseninin (*axis mundi*), (en ilkel kabileler olan Avustralya, Pigme ve Kuzey Kutbu halklarında karşılaştığımız) dağ, ağaç veya sarmaşık biçiminde bir mitsel imgenin öncelikle hayvancılık yapan yerleşik kültürlerde geliştiğini ve Doğu'ya özgü antikitenin büyük şehir kültürlerine aktarıldığını gösterebiliriz.³ Gelgelelim, burada etnolojik bir analize girişmek gibi bir niyetimiz yok; mitlerin tipolojisinin verilmesi bu bölümün amacı bakımından yeterli.

Cennet aşamasının insanının karakteristik özelliklerini kendi bağlamından bağımsız olarak sıralayalım. Şu özellikler saptanabilir: ölümsüzlük, kendiliğindenlik ve özgürlük; Cennet'e çıkıp tanrılarla görüşebilmek; hayvanlarla dost olabilmek ve onlarla konuşabilmek. Başlangıçta yaşanan bir ilk olayın sonucunda –hem kendi koşulunun ontolojik olarak değişmesine, hem de kozmik bir bölünme biçiminde ifade edilen insanın “düşüşüne” (veya cennetten kovulmasına) bağlı olarak– bu özgürlükler ve beceriler kaybedilmiştir.

Gene de şu noktayı vurgulamakta fayda var: Şamanlar (büyücüler vb.) özel teknikler aracılığıyla insanın şimdiki –bozulmuş– koşulundan çıkıp cennet mitlerinde tanımlanan insanın başlangıçtaki durumuna tekrar ulaşmaya çalışırlar. Arkaik toplumlarda karşımıza çıkan kutsal ile arabuluculuk sağlayan bütün kişiler arasında şaman kendinden geçme (esrime) konusunda uzmanlaşmıştır. Şaman kendinden geçme becerisine sahip olduğu için –yani kendi istemiyle bedeninden çıkıp kozmik bölgelere tinsel, mistik yolculuklar yapabildiği için– bir iyileştirici (şifacı), ruh kılavuzu, mistik ve görüler görebilen bi-

² Karş. H. Th. Fischer, *Indonesische Paradiesmythen*, *Zeitschrift für Ethnologie* içinde, LXIV, 1932, s. 204-245; Franz Kiichi Numazarwa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Paris-Lucerne, 1946.

³ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, s. 6 ve devamı.

risidir. Hasta insanın gezinen ruhunu sadece şaman izleyebilir ve onu yakalayıp tekrar bedene sokabilir: Ölünün ruhuna yeni mekânına gitmesi için eşlik eden, yol gösteren şamandır; kurban edilen hayvanların ruhunu tanrılara sunup, kutsamaları için yalvarmak üzere Cennete uzun esrik bir yolculuk yapan gene şamandır. Özetle, şaman tinsel meseleler konusunda büyük bir uzmandır; ruhun sayısız acısını, karşısındaki tehlikeleri ve riskleri başka herkesten daha iyi bilir. Şamanlık çok daha gelişkin dinlerdeki *mistisizm* ve *mistik deneyim* olarak bilinen şeyin “ilkel” toplumlardaki muadilidir.

Bir şaman seansı şunlardan oluşur: İlk olarak, yardımcı veya tamamlayıcı ruhlar yardıma çağırılır, bunlar çoğunlukla hayvanların ruhudur ve onlarla *gizli bir dille* diyaloga girilir; ikinci olarak, mistik yolculuğa hazırlık olarak davul çalma ve dans aşamaları gelir; üçüncü aşama, transtır (trans gerçek bir kendinden geçme olabileceği gibi, taklit de olabilir), trans boyunca şamanın ruhunun bedenini terk ettiğine inanılır. Her şaman seansında amaçlanan, kendinden geçme veya esrimedir; çünkü sadece kendinden geçme halinde şaman havada *uçabilir*, *Cehennem'e inebilir*, yani hastalığı iyileştirme ve Ruhlara eşlik etme görevini yerine getirebilir.

Kendisini transa hazırlarken şamanın gizli bir dil ya da başka dinlerde adlandırıldığı gibi *hayvanların dilini* kullanması önemlidir. Şaman bir taraftan hayvanların davranışını taklit eder, diğer taraftan da onların sesini, özellikle kuşların sesini taklit etmeye çalışır. Shieroszewski *Yakutların şamanları* hakkında şöyle der: “Şaman bazen üstten, bazen alttan ya da bazen önden, bazen arkadan gizemli sesler çıkarır... Sanki bir çulluk bir şahinin ötüşüyle bir kızkuşunun dokunaklı ötüşünün bir karışımını taklit ediyor sanırsınız: Oysa sesinin farklı tonlamalarıyla bu sesleri çıkaran şamanın kendisidir... Kartalın boğuk çılgınlığını duyarsınız, ama sanki denizserçelerinin hüznülü şakıması ona karışmış gibidir; bir çulluğun çıkardığı tiz sesler-

le karışık bir guguk kuşunun melodik sesini işitirsiniz.”⁴ Castagné, *Kırgız-Tatar* keşiş Kam Baqça’yı “Hayvanların cığlığını, kuşların şakımasını, kanat çırpma seslerini şaşırtıcı bir benzerlikle taklit edebilen”⁵ birisi olarak tanımlar. Lehtisalo’nun gözlemlediği gibi, bir şaman seansında kullanılan sözcüklerin büyük bir kısmı kuşların ve başka hayvanların seslerinin taklidine dayanır. Bu özellikle kökeni pek bilinmeyen, ses titretmeler ve anlamsız hecelemelerden oluşan Tirol’ tarzı şarkılar ve nakaratlar için geçerlidir: Kuşların cıgıllıkları ve şakımalarının taklididirler.⁶ Genellikle şaman seans boyunca yüksek sesle konuşur; müzikte “kafa sesi” ya da *falsetto* olarak adlandırılan, çok tiz bir sesle konuşur; böylelikle konuşanın aslında şaman değil, bir ruh veya bir tanrı olduğunu göstermek istiyordur. Fakat ilâhi okurken büyü sözcüklerinin de gene aynı tiz sesle söylendiğini unutmamak gerekir. Büyü ve ilâhi okuma –özellikle de kuşları taklit eder gibi okuma– çoğunlukla aynı terimle ifade edilir. Büyünün (ya da büyü sözcüklerinin) Germence karşılığı *galdr*’dır, *galan* yüklemiyle birlikte kullanılır; *galan* ise “şarkı söylemek” veya “şakımak” anlamına gelir ve özellikle kuşların ötüşünü ifade etmek için kullanılır.

Âyin boyunca şamanın kendisine bir becerinin sırlarını verecek veya *hayvanların dilini öğretecek* veya şamanın ruhu olacak bir hayvanla karşılaşmasının beklendiği gerçeğini hesaba katarsak, hayvanlar ile şaman arasındaki arkadaşlığı ve yakın ilişkiyi daha iyi anlayabiliriz; şaman hayvanlarla konuşabilir ve onları yönlendirebilir. Hayvanların dostluğunu kazanıp onla-

⁴ W. Shieroszewski, *Du chamanisme d’après les croyances des Yakoutes*, *Revue de l’Histoire des Religions*, XLVI, 1902.

⁵ J. Castagné, *Magic et exorcisme chez les Kazak-Kirhizes et autres peuples turcs Orientaux*, *Revue des Etudes Islamiques*, 1930, s. 53-51 ve s. 93.

* Tirol ve İsviçre dağlıları tarzında âni atlayışlarla pesten tize ve tizden pese geçerek anlamsız hecelerle söylenen şarkı. (ç.n.)

⁶ T. Lehtisalo, *Beobachtungen über die Jodler*, *Journaf de la Société Finno-Ougrienne*, XLVIII, 1936-1937, 2, s. 1-34.

ra hükmetmenin arkaik düşünce yapısının sınırları içerisinde daha düşük bir biyolojik düzeye gerileme anlamına gelmediğine dikkat çekmek gerekir. Zira bir taraftan hayvanlar dinsel yaşam açısından çok büyük önem taşıyan bir simgecilik ve mitolojiyle yüklüdür; öyle ki hayvanlarla iletişim kurmak, onlarla konuşabilmek, onların arkadaşı olmak, onları yönetebilmek, sıradan ölümlülerin insan yaşamından çok daha zengin bir tinsel yaşama sahip olması anlamına gelir. Diğer taraftan, hayvanların “ilkellerin” gözündeki prestiji çok yüksektir; hayvanlar Hayat’ın ve Doğa’nın gizemlerini bilirler; hattâ uzun yaşamının ve ölümsüzlüğün sırlarını da bilirler. Şaman hayvanların koşuluna bürünerek onların gizemlerini paylaşır, onların yaşam zenginliğine sahip olur.

Hayvanlarla dostluğun ve onlarla konuşabilmenin cennet sendromuyla bağlantılı olduğunu bir kez daha vurgulayalım. “Cennetten kovulmadan” önceki başlangıç zamanında bu dostluk, ilk insanlığı belirleyen koşullardan birisiydi. Şaman bir noktaya kadar başlangıçtaki insanın cennet koşuluna döner ve bunu da hayvanların kendiliğindenliğini keşfederek (davranışlarını taklit ederek) ve dillerini konuşarak (seslerini taklit ederek) yapar. Fakat hayvanlarla konuşmanın veya hayvanların şamana yardım etmesinin, transtan önceki bir aşamayı oluşturduğuna dikkat etmek gerekir (Bu çok dikkatli ele alınması gereken mistik bir fenomendir; şaman hayvanların sahibi olmaz, onlardan yardım alır). Şaman hayvanlarla yakınlık kurup, normalde gündelik dünyevi durumunda ulaşamadığı kendiliğindenliğe ve dinginliğe (sonsuz mutluluğa) erişene dek bedeninden ayrılıp mistik yolculuğuna çıkamaz. Hayvanlarla arkadaşlığın yaşamsal önemde bir deneyim olması onu genel olarak “cennetten kovulmuş” düşmüş insanlık konumundan çıkarır ve cennet mitlerinin tanımladığı *başlangıç zamanına* tekrar ulaşmasını olanaklı kılar.

Kendinden geçmeye gelirse: Gördüğümüz üzere, kendinden geçme (esrime), bedenden ayrılıp Cennet’e veya Cehen-

nem'e mistik bir yolculuk yapmaya dayanır. Buradaki amacımız kapsamında, belli bir nokta özel bir önem taşır –şamanın göğe çıkışının kozmik Ağacı veya Direği simgeleyen gerçek bir ağaç veya bir direk aracılığıyla gerçekleşmesi. Bu nedenle, örneğin Altay şamanı bu seremonide alçak dalları kırılmış genç bir huş ağacı kullanır; ağacın gövdesine basamak olarak kullanılan yedi, dokuz veya on iki adet küçük oyuk açılır. Huş, Dünya Ağacı'nın simgesidir; yedi, dokuz veya on iki oyuk da cennetin müteakabil rakamlarını, yani farklı semavi düzeyleri temsil eder. Bir atı kurban eden şaman bu oyukların yardımıyla en yüce tanrı Bai Ülgen'in^{*} bulunduğu dokuzuncu Cennet'e kadar çıkar: kendisini izleyenlere en ince ayrıntısına girerek cennetin her katında meydana gelen her şeyi ve tüm gördüklerini anlatır. Sonunda, dokuzuncu Cennet'te Bay Ülgen'in huzuruna çıkıp yerlere kapanır ve kurban ettiği atın ruhunu ona sunar. Bu, şamanın kendinden geçmeye dayalı cennete yükselişinin zirve noktasını işaret eder: Şamanın gücü tükenir, bitkin düşer ve olduğu yere yığılır, bir süre sonra gözlerini ovuşturarak derin bir uykudan uyanır ya da böyle görünür, ardından uzun bir süre yokmuş da yeni dönmüş gibi orada bulunanları selamlar.⁷

Buriat şamanlarının kabul âyini^{**} bir ağaç yardımıyla Cennet'e çıkmanın simgeselliğini çok net bir biçimde gösterir. Aday çadırın ortasındaki bir direğe tırmanır, direğin tepesine ulaşır ve baca deliğinden dışarı çıkar. Dumanın çıkması için yapılmış olan bu deliğin Kuzey Yıldızı'nın Cennetin göğünde oluşturduğu deliğe benzediğini biliriz (başka halklarda çadırın tepesinde açılan bu deliğe Göğün Sütunu adı verilir ve aynı zamanda gökyüzü çadırının merkezi olan Kutup Yıldızı'na benzetilir; bazı başka kültürlerde de Gökyüzü'nün Çivisi olarak adlandırılır.) Böylece, ritüelin önemli bir parçası olan ve ça-

^{*} Türk-Altay mitolojisinde İyilik tanrısı. (ç.n.)

⁷ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 175 ve devamı.

^{**} Eriştirme töreni. (ç.n.)

dırın tam ortasına, Merkez'e dikilen direk, yukarıda parlayan Kutup Yıldızı ile birlikte Dünya'nın Merkezi'nde olduğu varsayılan Kozmik Ağacı simgeler. Kabul âyinine aday direğe tırmanarak Cennet'e ulaşır; çadırın baca deliğinden çıkar çıkmaz yüksek sesle tiz bir çığlık atmasının nedeni, tanrıları yardıma çağırmaktır; orada yukarıda kendisini tanrıların huzurunda bulur.

Şaman seanslarında davul da benzeri bir simgesel rol oynar. Emsheimer, şaman adayının erişirme âyinine rüyaların veya kendinden geçişlerin, tepesinde Dünya'nın Efendisi bulunan Kozmik Ağaç'a mistik bir yolculuk içerdiğini gösterir. Tanrı kasıtlı olarak bu ağacın bir dalını düşürür ve şaman bu daldan davulunun kasnağını yapar. Kozmik Ağaç Dünya'nın Merkezi'nde konumlanmıştır ve Yeryüzü ile Gökyüzü'nü (Cennet'i) birbirine bağlar: Davulun kasnağı Kozmik Ağacın tahtasından yapılır, şaman davul çalarak büyüyle Kozmik Ağaç'a gider; yani Dünya'nın Merkezi'ne, muhtemelen bir kozmik düzeyden diğerine geçmesini sağlayacak olan çıkışa gider.

Dolayısıyla, şaman ister ritüelin önemli bir parçası olan huş ağacının yedinci veya dokuzuncu basamağına tırmanıyor olsun, isterse davulunu çalıyor olsun her iki durumda da bu, Cennet'e yapılan yolculuğun bir parçasıdır. İlk durumda, yani ağaca tırmanırken, Kozmik Ağaç'a tırmanışı taklit ediyordur; ikinci durumda ise, davulunun büyüü sayesinde Ağacın etrafında uçuyordur. Ayrıca, şamanın uçuşu o kadar sık gerçekleşir ki genellikle kendinden geçme (esrime, trans) ile karıştırılır. Şamanın uçuşunun birçok farklı çeşitlemesi arasında en ilginç olanı Dünya'nın Merkezi'ne uçuştur; çünkü Yeryüzünü Gökyüzüne bağlayan Ağaç, Dağ veya Kozmik Direk burada karşımıza çıkar; orada bir de, Kutup Yıldızı'nın oluşturduğu "delik" vardır. Şaman Dağ'ın zirvesine veya Ağaca tırmanıp, uçarak "delikten" geçerek gök kubbenin en üstündeki Cennet'e ulaşır.

Artık, başlangıç zamanında, yani mitolojik Cennet zamanında insanın tırmanarak kolayca Cennet'e ulaşmasını sağla-

yan, Yeryüzü ile Gökyüzünü birbirine bağlayan bir Dağ, Ağaç veya Direk olduğunu biliyoruz. Başlangıç zamanında Cennet ile iletişim kolaydı ve insan tanrılarla somut olarak görüşebiliyordu. Bu cennetsi dönemi anma töreni ilkeller arasında hâlâ canlı bir uygulamadır. *Koryaklar*⁷ mitolojik kahramanları Büyük Kuzgun'un mitsel dönemini anarlar; o zamanda insanlar kolayca Cennet'e ulaşabiliyordu; günümüzdeyse sadece şamanlar bunu yapmaya muktedirdir. Brezilyalı *Bakairi* halkına göre, bir şaman için Cennet bir evin çatısı kadar uzaktır, göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede oraya ulaşabilir.⁸

Bu gene, şamanın yaptığı mistik yolculukla cennet koşuluna döndüğünü söylemenin başka bir yoludur. Şaman başlangıçta Gökyüzü ile Yeryüzü arasında var olan iletişimi yeniden kurar: Şaman için kozmik Dağ veya Ağaç "tıpkı Cennet'ten kovulmadan önce olduğu gibi gene Cennet'e ulaşmanın somut aracı haline gelir." Böylece, şaman için Cennet bir kez daha Yeryüzü'ne yakınlaşır; böylece ilk bölünmeden önce olduğu gibi bir evin çatısından daha uzak olmayan bir konuma gelir. Son olarak, şaman hayvanlarla dostluğu yeniden sağlar. Başka bir deyişle, kendinden geçme belli başlı kişiler –mistikler– için ve geçici bir süre insanlığın başlangıcındaki durumu yeniden gerçekleştirir. Bu bakımdan, ilkellerin mistik "deneyimi" başlangıca yolculuğun, kaybedilmiş Cennet'in mitsel dönemine dönüşün muadilidir. Kendinden geçme (trans) halindeki şaman için bizim bozulmuş dünyamız –modern terminolojiyle ifade edecek olursak, Zaman'ın ve Tarih'in yasalarına boyun eğen dünyamız– son bulur. Başlangıçtaki insanın durumu ile şamanın kendinden geçme halindeyken bulduğu durum arasında büyük bir farklılık olduğu doğrudur: Şaman Cennet ile Dünya arasındaki uçuruma sadece geçici olarak köprü kurar; tinsel ola-

⁷ Rusya'nın uzakdoğusunda yaşayan yerel halk. (ç.n.)

⁸ M. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 235 ve devamı, 419 ve devamı; ayrıca karş. agy., s. 227-295.

rak Cennet'e gider ama artık başlangıçtaki insan gibi somut olarak gidemez; ölümü de geçersiz kılamaz (İlkeller arasında ölümsüzlükle ilgili bulabileceğimiz bütün anlayışlar, tıpkı uygarlaşmış insanlarınki gibi önceki ölümü ima eder; "ölümsüzlük" daima *post mortem*dir –ölümden sonradır, tinseldir–, ruha özgüdür.)

Özetle, arkaik toplumların mistik deneyimini en iyi temsil eden şamanlık müessesesi, Cennet Özlemi'nin, "Cennet'ten Kovulmadan" önceki sonsuz mutluluk ve özgürlük haline ulaşma arzusunun, Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki iletişimi yeniden kurma emelinin dışavurumudur; kısacası, Evren'in yapısında ve insanın varoluşunda o ilk bozulmayla gerçekleşmiş olan tüm değişikliklerin geçersiz kılınması arzusudur. Şamanın kendinden geçişi cennet durumunu büyük ölçüde tekrar oluşturur; hayvanlarla dostluk yeniden kurulur; şamanın uçuşu veya yükselişi, dünya ile Cennet arasındaki iletişimi tekrar sağlar; şaman yukarıda, Cennet'te başlangıçta insanın yaptığı gibi bir kez daha Tanrı ile karşı karşıya gelir ve onunla konuşur.

En son ve en gelişkin mistisizm biçimi olan Hıristiyanlıkta da benzer bir durum gözlemlenebilir: Hıristiyanlığın mistisizmine de Cennet özlemi damga vurur. "Doğu'ya doğru dua etmek bizi tekrar cennet temalarıyla irtibatlandırır... Doğu'ya dönmek Cennet özleminin dışavurumu gibidir."⁹ Aynı cennet simgeciliğini vaftiz törenlerinde de görürüz: "Hıristiyanlık öğrencisi, Şeytan'ın hâkimiyetine girip Cennet'ten kovulan Âdem yerine Yeni Âdem tarafından Şeytan'ın gücünden azat edilir ve tekrar Cennet'e kabul edilir."¹⁰ "Dolayısıyla, Hıristiyanlık Cennet'in gerçekleştirilmesi olarak görünür. İsa Yaşam Ağacıdır (Ambrosius, *De Isaac*, 5, 43) ya da Cennet'in pınarıdır" (Ambrosius, *De Paradiso*, III, 272, 10). Fakat Cennet'in gerçekleşmesi üç ardışık aşamada meydana gelir. Vaftiz, Cen-

⁹ Jean Danilou S. J., *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, s. 46.

¹⁰ Jean Danielou S. J., *agy.*, s. 47.

net'e giriştir (Kudüslü Cyril, *Procatech.*, P.G. XXXIII, 357A); mistik yaşam Cennet'e daha derin bir giriştir (Ambrosius, *De Paradiso*, I, I); son olarak, ölüm şehitlerin Cennet'e girmesini sağlar (*Passio Perpet.* I, P.L. III, 28A). Cennet terminolojisinin Hristiyan yaşamının bu üç boyutuna uygulandığını görmek gerçekten kayda değer bir noktadır.¹¹

Doğal olarak, Cennet'teki yaşamın yeniden tesis edilmesini en iyi mistisizm örnekler. Bu yeniden tesis etmenin ilk belirtisi hayvanlar üzerindeki hâkimiyetin tekrar kurulmasıdır. Bildiğimiz gibi, başlangıçta Âdem hayvanlara isim veriyordu (*Yaratılış*, II, 19); çünkü hayvanlara isim vermek onlara hâkim olmak demektir. Aquinolu Thomas Âdem'in akıllı olmayan canlılar üzerindeki gücünü şöyle açıklar: "Ruh, Tanrı'nın emri gereği, öfke ve şehvet gibi bir anlamda akla itaat eden duyguları yönetir. Bu nedenle, masumiyeti bozulmamış insan Tanrı'nın buyruğu gereği diğer hayvanları yönetir."¹² Ama aynı zamanda, "hayvanlara isim vermek veya onları değiştirmek eskatolojik açıklamalarda aynı şekilde önemli bir rol oynar... Mesih'in krallığı insanlığın ahlâki olarak değişmesine, hattâ hayvanların dönüşümüne yol açar ... bunlar Tanrı'nın elinden çıkmış yeni bir dünyayı karakterize eder".¹³ Bazen mistik durumda hayvanlar aynen Âdem'e yaptıkları gibi azizlere de itaat ederler. "Antik manastır babalarıyla (papazlar) ilgili masallarda evcil hayvan gibi besledikleri vahşi hayvanların onlara itaat ettiğini görürüz -üstelik bu pek ender rastlanan bir durum da değildir."¹⁴ Assisili Aziz Francesco, kendisinden önce çöl keşiflerinin yaptıklarının aynısını yapar. Vahşi hayvanlarla dostluk kurulması ve onların kendiliğinden insanın otoritesini kabul

¹¹ Jean Danielou S.J., *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, s. 16

¹² Dom Anselme Stolz, *Théologie de la Mystique* (Fr. çev.) 2. basım. Des Bénédictins d'Amay, Chevetogne, 1947, s. 104.

¹³ J. Danielou S.J., *Sacramentum futuri*, s. 6.

¹⁴ Dom Stolz, *agy.*, s. 31.

etmesi cennete özgü bir durumun tekrar tesis edilmesinin işaretleridir.

Kiliselerin ve manastır bahçelerinin cennet simgeçiliği de dikkate alınmalıdır. Keşişleri çevreleyen manzara dünyadaki cenneti yansıtır ve bir anlamda onu önceler. Fakat bu haliyle bizi ilgilendiren mistik deneyimin de üzerindedir. Dom Stolz'un fevkalâde bir şekilde ortaya koyduğu gibi, örnek alınması gereken Hristiyan mistik deneyimi Aziz Pavlus'un göğeyi yükselişidir: "On dört yıl önce alınıp üçüncü göğeyi götürülmüş bir Mesih izleyicisi tanıyorum. Bu, bedensel olarak mı, yoksa beden dışında mı oldu bilmiyorum. Tanrı bilir. Evet, bu adamın cennete götürüldüğünü biliyorum; bu bedensel olarak mı, yoksa bedenden ayrı mı oldu bilmiyorum, Tanrı bilir. Orada dille anlatılamaz, insanın söylemesi yasak olan sözler işitti" (Pavlus'tan Korintlilere II. Mektup, XII, 1-4). Burada Hristiyan mistisizminin Cennet Merdiveni'nin önemli bir rol oynadığı cennete yükselme simgeçiliği üzerinde daha fazla durmamıza gerek yok. Bu tasavvurun sonraki adımları ruhun Tanrı'ya yükselişinin aşamalarına delalet eder. Fakat Aziz Pavlus insanı Cennet'e taşıyan mistik yükselişi kesin bir dille ifade eder: Orada işittiği "söylemesi yasak olan sözleri" Tanrı bizzat söylememiş midir? Aziz Gregorius'un bize vaat ettiği gibi, Âdem'e gelince o Cennet'teyken "genellikle Tanrı ile konuşur".¹⁵

Bu nedenle, Hristiyanlık her ne kadar Cennet özleminin hâkimiyetinde olsa da, bu hali kısmen de olsa tekrar elde edebilen sadece mistiklerdir: Hayvanlarla arkadaşlık, Cennet'e çıkma ve Tanrı'yla buluşma. Aynı duruma arkaik dinlerde de rastlanır: Belli ölçüde bir Cennet özlemi dinsel yaşamın bütün düzeylerinde saptanabilir,¹⁶ fakat öncelikle mistik deneyimde, yani şamanların esrik kendinden geçme deneyimlerinde teza-

¹⁵ Dom Stolz, *agy.*, s. 111.

¹⁶ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (trans. by Rosemary Sbeed), Londra ve New York, 1958; s. 374 ve devamı.

hür eder. Başlangıç zamanının yeniden geçerli olmasının özel işaretleri aynıdır: Hayvanlarla arkadaşlık, Cennet'e çıkma ve Cennet'in Tanrı'sıyla konuşma. Hristiyan azizi için söz konusu olduğu gibi, şamanın kendinden geçme halinde Cennet'i keşfetmesi de geçicidir, çünkü ne aziz ne de şaman ölümü yok etmede başarılı olur; başlangıçtaki insanın durumunu tam anlamıyla tekrar kurmada ikisi de başarılı olamaz.

Son olarak, Hristiyan geleneğinde Cennet'in kendisini çevreleyen bir ateş ile geçilemez olduğunu veya aynı anlama gelecek şekilde yanan kılıçlarla kapısında nöbet tutan melekler tarafından korunduğunu unutmamak gerekir. "Tanrı" der Lactantius (*Divin. Institut.* II, 12), "insanı Cennet'ten kovdu ve insan artık giremesin diye Cennet'in kapısına bir ateş koydu". Aziz Thomas, "dünyamızdan ayıran ateş yüzünden" çoğumuz için Cennet'in erişilemez olduğunu açıklarken buna gönderme yapar.¹⁷ Dolayısıyla, Cennet'e kim girmek isterse istesin önce onu çevreleyen ateş çemberinden geçmesi gerekir. "Diğer bir deyişle, sadece ateşin arındırdığı kişi Cennet'e girebilir. Çünkü arınma yolu mistik bütünleşmeden önce gelir ve mistikler ruhun arınmasını Cennet yolundaki arındırıcı ateş ile aynı düzleme koymaya tereddüt etmezler."¹⁸

Bu birkaç metin yeterli olmalı; zira Cennet'e gideni koruyan arındırıcı ateşe dair bir öğretiyi baştan sona özetliyorlar. Burada Hristiyan teolojisinin simgeciliğini ve mistisizmini irdelemiyoruz. Bununla birlikte, ateşe hükmetme olarak bilinen bazı şamanizm tekniklerinde de benzer bir simgeciliğin saptanabileceğine dikkat çekmek gerekir.¹⁹ Gerçekten de, bütün dünyada şamanlar *ateşe hükmetmekle* nam salmıştır; kendinden geçme seanslarında, yanan korlar yutarlar, kızgın demiri çıp-

* Latince konuşan bir Kuzey Afrika yerlisi olan Lactantius, Arnobius'un öğrencisiydi. (ç.n.)

¹⁷ Dom Stolz, *agy.*, s. 24.

¹⁸ Dom Stolz, *agy.*, s. 32.

¹⁹ Karş. bu kitapta s. 91 ve devamı.

lak elle tutarlar, ateşin üzerinde yürürler vb. Ateşe üzerinde bu tür bir hâkimiyet kurmak en arkaik toplumların şamanlarında da gözlemlenir; kendinden geçme ile aynı ölçüde şamanizmin kurucu bir ögesidir. Ateşe hükmetmenin içerimlediği düşünce yapısını fark etmek hiç de zor değildir: İlkel dünyada (hattâ genel olarak popüler imgelemde) *tin* (*ruh*) ile insan arasındaki farklılık ateşten etkilenmemeye dayanır; yani ikisini birbirinden ayıran karakteristik özellik, canlı korun ısısına dayanma kapasitesidir: Şamanların insan olmanın ötesine geçtiklerine ve sadece ruha dönüşebildiklerine inanılır; tıpkı ruhlar gibi şaman da havada uçarken görünmezdir, Cennet'e çıkabilir, Cennem'e inebilir ve son olarak ateşten etkilenmeyebilir. Ateş üzerinde hâkimiyet kurmak, duyuların diliyle insan olma koşuluna aşkınlığı ifade eder; şaman burada bir kez daha tinsel bir konuma yükseldiğini, seans boyunca bir tin (*ruh*) olduğunu veya olabileceğini gösterir.

Hristiyan geleneklerindeki Cenneti kuşatan arındırıcı ateşi, şamanın ateşi kontrol altına almasına benzetirsek, en azından ortak bir yönleri olduğunu görebiliriz. Her ikisinde de ateşten yanmadan geçmek kişinin insan olmayı aştığının göstergesidir. Bununla birlikte, arkaik geleneklerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da, insanın mevcut durumu "Cennet'ten kovulmanın" sonucudur. Bundan çıkan sonuçsa, geçici bile olsa, bu koşulu aşmanın başlangıçtaki insanın durumuna tekrar ulaşma ile eşdeğer olduğudur; başka bir deyişle, Zaman'ın geçersiz kılınması, cennetteki zamana geri dönülmesi ve *o zamanın* tekrar tesis edilmesidir. Şamanın tinin koşulunu taklit ederek başlangıç durumuna tekrar ulaşması, bu duruma ulaşmanın ne kadar muğlak olduğunun da bir göstergesidir. Diğer şaman tekniklerinden söz ederken buna zaten dikkat çekmiştik; trans süresince Cennet'e uçan şaman değildir, sadece şamanın ruhudur. Hristiyan mistisizmi de benzer bir durum sergiler: Ateşin arındırdığı ve Cennet'e giren sadece ruhtur.

Burada kurduğumuz benzerlikler bana önemli görünüyor: İlkel mistik deneyim ideolojisi ile Yahudi-Hıristiyan mistisizmi arasındaki süreklilikte bir kopuş olmadığını işaret ediyorlar. Hıristiyan azizler ve ilâhiyatçılar için söz konusu olduğu gibi ilkelerde de mistik kendinden geçme (vecd, esrime) Cennet'e dönüştür; yani (Cennet'ten Kovulmanın/Düşüşün) Zaman'ı ve Tarih'inin geçersiz kılınması ve başlangıçtaki insanının durumuna kavuşmanın ifadesidir.

Umarım söylediklerim doğru anlaşılır: Bu benzerlikleri kurarken farklı –ilkel ya da başka türlü– mistik deneyimlerin içeriğine dair değer yargıları oluşturmak gibi bir iddiam yoktu. İdeolojilerinin merkezinde veya nüvesinde bir Cennet özlemi barındırdığını saptamak benim için yeterli. Bu elbette sadece ilkel mistikler ile Yahudi-Hıristiyan mistikler arasında değil, ayrıca muhtelif Hıristiyan mistisizm okulları arasında da birçok farklılıklar bulunduğu gerçeğiyle çelişmiyor. Öte yandan –Zaman'dan çıkma ve Tarihi geçersiz kılma her ne kadar bütün mistik deneyimlerin ve dolayısıyla Doğu mistisizminin de temel unsuru olsa bile– büyük Doğu geleneklerini bir kenara bırakıp, en arkaik mistik deneyim tipi ile Hıristiyan mistisizmini karşılaştırmamın özel bir nedeni var. Ben cennet temasının en iyi arkaik mistisizmde korunduğuna inanıyorum. Bir anlamda, ilkel mistisizm ile Hıristiyan mistisizminin karşılaştırılması, Hint, Çin ve Japon mistisizmi ile arkaik mistisizmin karşılaştırılmasına kıyasla daha garantilidir denilebilir. Bu birkaç sayfada karşılaştırmalı bir mistisizm incelemesini özetleyemeyecek olsak da, araştırmamızın temel sonucunu vurgulamak önemlidir: En ilkel mistik deneyim biçimi ile Hıristiyanlık arasında belirgin bir süreklilik vardır. İnsanlığın dinsel tarihinin sonunda olduğu gibi başlangıcında da gene aynı Cennet özlemini buluruz. Bu Cennet özleminin benzer şekilde arkaik toplumlarda insanların genel dinsel davranışlarında da saptanabileceği gerçeğini hesaba katarsak, tarihsel olmayan bir mutluluğun mitsel hatırlanışının, insanın Evren'deki konumunun farkına

vardığı ilk andan itibaren insanlığa musallat olduğu varsayımımızda haklı olabiliriz. Bu nedenle, arkaik antropolojide yeni bir perspektife ihtiyaç var. Bunu tartışmanın yeri burası değil elbette. Fakat yaptığımız saptamalar ışığında ilkellerin tinselliğinin sapkınlık olarak görülen bazı yönlerinin o türden bir şey olmadığını söylememiz yeterli. Gözlemleyenlere şaşırtıcı gelen ve etnologların çoğunlukla patolojik bir sahip olmanın tezahürü olarak gördüğü şamanın hayvanların seslerini taklit etmesi aslında hayvanlarla dostluğu yeniden kurma ve dolayısıyla, başlangıçtaki Cennet'e dönme arzusunun bir göstergesidir. Fenomenolojisi ne olursa olsun, tinsel önemini gözden kaçırırsak kendinden geçmeye dayalı trans sadece bir zihinsel bozukluk, bir sapınç olarak görünür. Oysa gördüğümüz gibi, gerçekte şaman "Düşüş" (Cennet Kovulma) ile kesilmiş olan Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki iletişimi tekrar kurmaya çalışıyordur. Ateşe hükmetme de vahşilerin basit bir batıl inancı değildir; bilakis şamanın ruhlar âlemine (tinlerin doğasına) iştirak ettiğinin, onlarla bütünleştiğinin kanıtıdır.

Kendi bakış açısından değerlendirildiğinde, şamanın bütün tuhaf davranışları yoğun bir tinselliği açığa vurur; aslında tutarlı ve çok önemli bir ideolojinin dışavurumudur. Bu ideolojiyi oluşturan mitler en güzel ve en kapsamlı olanlardır: bunlar, Cennet ve Cennet'ten Kovulmaya, ilk başlangıçtaki insanın ölümsüzlüğüne ve Tanrı'yla konuşmasına, ölümün kökenine ve (kelimenin tüm anlamlarıyla) *tinin* (*ruhun*) keşfine ilişkin mitlerdir. Bunun ilkel ve genelde de Avrupalı olmayan insanın davranışını anlama ve değerlendirme bakımından mutlaka sonuçları olacaktır: Batılı insan, öncelikle başkaları için önemli olan bir şeyi –bizatihi ideolojinin kendisini, yani miti– bilmediğinde bu ideolojinin *tezahürü* onu beklenenden daha çok etkiler. Fakat tezahürler öncelikle yerel modalara ve kültürel üsluplara dayanır ve bunlar da her zaman kolayca ulaşılır olmayabilir. O zaman kişi kendi izlenimine göre değerlendirir: Bir âyin/tören *güzeldir*, belli bir dans *şeytanidir*, bir kabul âyini

vahşidir veya *sapkınlıktır* vb. Gene de kişi tüm bu tezahürlere temel teşkil eden ideolojiyi anlamaya çabalarsa, diğer bir deyişle, bu tezahürleri koşullandıran mitleri ve simgeleri incelersek, kendimizi izlenimlerin öznelliğinden kurtarabilir ve daha nesnel bir bakış açısına ulaşabiliriz. Bazen ideolojiye ilişkin bir anlayış bir davranış tipinin “normalliğini” tekrar tesis etmeye yeterlidir. Bir örnek verelim: Hayvan seslerinin taklit edilmesi. Yarım asırdan uzun bir süre şamanların tuhaf çılgınlıklarının ruhsal dengesizliğin kanıtı olduğu varsayıldı. Oysa çok farklı bir şeyin göstergesiydiler: Gerek Yeşaya’ya gerekse Vergilius’a musallat olan, Kilise Babaları’nın azizliğini besleyen ve Assisili Aziz Francesco’nun yaşamında muzaffer bir şekilde yeniden fi-
lizlenen Cennet özleminin işaretiydiler.

IV

İLKELLERDE DUYUSAL DENEYİM VE MİSTİK DENEYİM

İlk Gözlemler

Hâlâ etnografik bir aşamada olan toplumlarda mistik deneyim, hangi adı alırsa alsın genellikle *kendinden geçme konusunda uzmanlaşmış* bir grup insanın yetkisindedir. Şamanlar, büyücü hekimler, büyücüler, şifacılar, esrikler ve hepsinden bir nebze barındıranlar dinsel deneyimlerinin yoğunluğuyla toplumun geri kalanından ayrılırlar. Hayatın kutsal yönünü diğer insanlardan daha kapsamlı ve daha kişisel bir tarzda yaşarlar. Çoğu durumda hepsi sadece kendilerine özgü olan alışılmadık davranışlarıyla, gizemli güçlere sahip olmalarıyla, tanrısal ve şeytani varlıklarla kişisel ve gizli ilişkiler kurmalarıyla, kendilerine özgü yaşam tarzlarıyla, kılık kıyafetleriyle, mevkilerini gösteren işaretlerle ve konuşma biçimleriyle dikkat çekerler. Bu kişilerin daha gelişkin diğer kültürlerdeki dinsel seçkinlerin ve mistiklerin “ilkel” topluluklardaki muadilleri olduğu konusunda genel bir uzlaşım vardır.

Şamanların ve büyücü hekimlerin etnografik aşamada insanlığın en sahici ve en zengin mistik deneyimini temsil ettiği doğru olsa bile, kutsallık arayışlarında duyusal etkinliğe ne tür bir işlev atfettiklerini öğrenmek bizim için son derece ilginç olacaktır. Diğer bir deyişle, olduğu haliyle duyu deneyimine ne kadar dinsel anlam veya değer yüklenebileceğini görmek veya “ilkeller” arasında insanüstü olarak kabul edilen bir konuma ulaşmanın duyulara ne ölçüde yansıyabildiğini bilmek ilginç olacaktır.

Yönteme dair iki saptamayla başlayalım.

(1) Burada şamanizmin muhtelif biçimlerini ve kendinden geçme tekniklerini ayrıntılı bir şekilde ele almaya karar vermiş olmamız, sonuçta bu ayrıcalıklı insanların duyusal etkinlikleri dinsel bir değere veya öneme sahip yegâne kişiler oldukları anlamına gelmez. Bilakis, uygarlar kadar ilkeller arasında da dinsel yaşam bu ya da şu şekilde “duyuların” dinsel bir kullanımına yol açar. Daha genel bir ifadeyle, duyuların dâhil olmadığı bir dinsel deneyim söz konusu olamaz; *hi yero fani* (kutsalın tezahürü) kutsalın kozmik ortama yeni bir dâhil oluşunu temsil eder, fakat kutsalın tezahürü duyusal deneyimin normallğine hiçbir şekilde müdahale etmez. Kolektif dinsel yaşam “duyusal deneyimde” yoğunlaştığında –sözgelimi, yiyeceklere ilişkin yasakları kaldıran ve yeni mahsullerin yenmesini mümkün kılan ilk meyveler âyini bunun tipik bir örneğidir– ilgili edim aynı anda hem kutsal hem de fizyolojik bir edimdir. Ayrıca “ilkeller” arasında sorumluluk gerektiren her eylem büyüsel-dinsel bir anlam ve değerle yüklüdür: Kişinin sadece cinsel etkinliğin, balık tutmanın ve tarımın kozmolojik içerimlerini ve son tahlilde gizemlerini hatırlaması yeterlidir. Beslenme de, aynen cinsellik ve çalışma gibi, eşanlı olarak hem fizyolojik hem de kutsal bir faaliyettir. Kısacası, dinsel tarih boyunca duyusal faaliyet kutsala katılma ve tanrısala ulaşma aracı olarak kullanılmıştır. Sırf ilkel toplumların “mistiklerini” ele almayı tercih etmemizin bir nedeni var; bu da, onların deneyimlerinin kutsala temas eden

duyusal deneyimlere yol açan süreçleri daha kolay anlamamızı sağlayacak olması.

(2) İkinci gözlemimiz ise mistiklerin gerçek deneyimlerine ilişkin. Mistiklerin “duyusal etkinliğinden” söz ettiğimizde bu terimi teknik anlamından en uzak ve en geniş anlamıyla kullanırız; bu etkinliğin gerçek doğasına dair hiçbir yargı ima etmeyiz. “Duyumsayabilme” (duyuları kullanabilirlik) daima ve sürekli olarak belli bir davranışla bütünleşiktir ve dolayısıyla, hangi evrim aşamasında olursa olsun herhangi bir toplumda ideolojiye temel teşkil ettiği kadar kolektif psikolojiyi de oluşturur. Söylemeye bile gerek yok ama, dinler tarihine ilişkin perspektifimiz, psikolojik olguların analizinin büyüsel-dinsel anlamlarının ötesine taşınmamasını gerektiriyor. Peşine düştüğümüz şey, sadece “ilkelerde” duyusal deneyimin ne ölçüde dinsel değerler taşıdığını ortaya çıkarmaya çalışmak, başka bir şey değil.

Hastalık ve Eriştirme

Kişi şöyle şaman olur: (a) kendiliğinden bir takdirle –sözgeli mi, “bir çağrıyla” veya “bir seçimle”; (b) şamanlığın devredilmesiyle ve (c) kişisel bir kararla ya da nadiren kabilenin isteğiyle. Gelgelelim, seçilme yöntemi ne olursa olsun, kişi ancak ikili bir eğitim sonunda şamanlığa kabul edilir: Birincisi, kendinden geçme yönteminin öğrenilmesidir (rüyalar, görüler, translar vb.); ikincisi de geleneksel yöntem eğitimidir (şaman teknikleri, ruhların isimleri ve işlevleri, kabilenin mitolojisi ve soykütüğü, gizli dil vb.). Ruhların ve eski usta şamanların sorumluluğundaki bu ikili eğitim, erıştırmenin muadilidir. Eriştirme başkalarına açık olabilir ve tek başına özerk bir ritüel oluşturur. Fakat bu tür bir ritüelin bulunmayışı sonuçta erıştırmenin olmadığı anlamına gelmez; zira erıştırme ritüeli pekâlâ rüyalar da veya erıştırme adayının kendinden geçme deneyimlerinde gerçekleşebilir.

Gelgelelim, öncelikle ilgilendiğimiz konu mistik görev sendromu. Geleceğin şamanı tuhaf bir davranışla sınırlarını belirler, kendisini diğerlerinden ayırır: Yalnızlığı arar, hayallerle dalar, uyanırken rüyalar görür, ormanda ya da تنها yerlerde dolaşır, görüler görür, uykusunda işaretler alır vb.¹ Bazen bu kuluçka dönemi daha ağır semptomlarla karakterize olur; *Yakut*larda genç erkek bazen vahşileşir ve şiddete yönelir; kolayca bilincini kaybeder, ormanda saklanır, ağaç kabuklarıyla beslenir, kendisini suya, ateşe atar veya kendi kendini bıçakla yaralar. Shirokogorov'a² göre, *Tongal*larda geleceğin şamanları olgunluk yaklaşırken bir histeri krizine girer, fakat görev kendisini daha gençlik yıllarında açığa vurur: genç oğlan dağlara kaçabilir, orada yedi gün veya daha fazla kalır, hayvanlarla birlikte yaşar, onları “doğrudan doğruya dişleriyle yakalar”, sonra üstü başı kan revan içinde, pislik kaplı bir vaziyette, giysileri yırtılmış, saç başı darmadağınık köye döner, tam bir “vahşiye” dönüşmüştür. On gün kadar daha geçtikten sonra eritirme adayı abuk sabuk anlamsız kelimeler hecelemeye başlar.

Görev ustadan çırağa devredilerek geçtiğinde bile yeni bir şamanın seçimini önceleyen bir davranış değişikliği vardır: Şaman ataların ruhları genç bir erkeği ailesinden alıp seçer; o artık dalgın olur veya hayaller kurar, yalnız kalma isteğine kapılır, kehanetle ilgili görüler görür ve bazı durumlarda benliğini bilinçdışına taşıyan ataklar yaşar, nöbetler geçirir. Bu nöbetler sırasında, örneğin *Burfatlar* şamanının ruhunun ruhlar tarafından götürüldüğüne, tanrıların sarayına kabul edildiğine ve şaman ataları tarafından şamanlığın sırlarını, tanrıların biçimlerini ve isimlerini, ruhların isimlerini ve kültlerini vb. öğrendiğine inanırlar. Ancak bu ilk eritirmenin ardından ruh bedene tekrar girer. *Altay*larda geleceğin *Kamı* genç bir kadının bebe-

¹ Bkz. benim başka bir çalışmamda verilen örnekler: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 26 ve devamı; s. 30 ve devamı.

² Sergei Mikhailovich Shirokogorov; Rus antropolog. (ç.n.)

ğinin doğumuyla, tefekkür ve inziva gibi eğilimlerle kendisini belli eder. *Altaylar*, genç bir erkek epilepsi nöbetleri geçiriyorsa atalarından birinin şaman olduğuna inanır.

Ayrıca, rastlantı veya alışılmadık bir olay sonucu şaman olmak da mümkündür: Sözelimi, *Buryatlar*, *Soyoteler* ve Eskimolar arasında, birisine yıldırım çarparsa veya birisi ağaçtan düşerse ya da erişirme sınavına denk bir sınavdan başarıyla geçerse şaman olmaya hak kazanır (örneğin bir Eskimo, buz gibi suda giysileri ıslanmadan beş gün geçirerek şaman olmuştur).

Geleceğin şamanlarının tuhaf davranışları araştırmacıların ilgisini çeker; son yüzyılın ortasından beri defalarca Kuzey Kutbu (Arktik) ve Sibiry şamanizmi fenomenini ruhsal bir hastalık olarak açıklamaya çalışmaktadırlar (Krivoshapkin, 1861; Bogoraz, 1910; Vitashevskij, 1911; Czaplicka, 1914). Şamanizmin Kuzey Kutbu'na özgü bir histeri biçimi olduğu teorisinin son savunucusu olan A. Ohlmarks, Kuzey Kutbu şamanizminin temsilcilerindeki nöropatik rahatsızlık derecesine göre farklılık gösteren ayrı bir alt kategorisi olduğunu iddia edecek kadar bile ileri gitmiştir. Bu yazara göre, Şamanizm normalde sadece Kuzey Kutbu'na özgü bir fenomendir ve temelde Kuzey Kutbu'na yakın yerlerde yaşayanlar üzerinde coğrafi durumdan kaynaklanan bir sinir bozukluğuyla ilişkilidir. Aşırı soğuk, uzun geceler, ıssız yalnızlık, vitamin eksikliği vb. Kuzey Kutbu halklarının sinir sistemini olumsuz etkileyerek, ya (*meryak* veya *menerik* adı verilen Kuzey Kutbu histerisi gibi) zihinsel hastalıklara neden olur ya da şamanın transa geçmesine yol açar. Şaman ile epilepsi hastası arasındaki tek farklılık, epilepsili kişinin transa kendi isteğiyle geçememesidir.²

Bununla birlikte, "Şamanizm Kuzey'e özgü bir fenomendir" hipotezi daha ayrıntılı bir analize direnemeyecektir. Şamana

² Ake Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939, s. 1, s. 100 ve devamı, s. 122 ve devamı ve birçok yerde. Ohlmarks'ın yönetimine ilişkin eleştiriler için bkz. benim kitabım *Chamanisme*, s. 36 ve devamı.

özgü transın kendiliğinden ve organik bir fenomen olduğu hiçbir özel coğrafi bölge yoktur; araştırmacıların mistik görev ile sinirsel dengesizlik arasındaki aynı ilişkiye dikkat çektiklerini görürüz; bu nedenle, Şamanizm Kuzey Kutbu'nun fiziksel koşullarının sonucu olamaz. Altmış yıldan uzun bir süre önce G. A. Wilken Endonezya Şamanizminin köken itibariyle gerçek bir hastalık olduğunu ve insanların daha sonra sahici bir transın dramatik temsillerini yapmaya başladığını iddia etmişti.³

Bizim bakış açımızdan bu sorun yanlış ortaya koyulmuştur. Öncelikle, şamanların nevropat olduğunu veya mutlaka olması gerektiğini söylemek doğru olmaz: Bilakis, büyük bir çoğunluğu zihinsel olarak son derece sağlıklıdır. Ayrıca, önceden hasta olanlar, sırf iyileşebildikleri için şaman olurlar. Çoğunlukla şamanlık kendisini bir hastalığın seyri veya bir epilepsi kriziyle belli ettiğinde bunun tedavisi erıştırme olur. Gerçekten de, şaman becerilerinin kazanılması bu görevin ilk belirtilerinin yol açtığı ruhsal krizin çözüldüğünü önvarsayar. Eriştirme –diğer şeylerin yanı sıra– yeni bir ruhsal bütünlükle tezahür eder.

Bu aynı zamanda şamanın toplumsal prestijini ve kabilenin kültürel yaşamındaki olağanüstü statüsünü de açıklar. Düşünsel bakış açısından, şaman nevropat veya dejenere olmanın çok uzağındadır ve etrafındakilerden açıkça üstündür. Zengin sözlü edebiyatın ana vasisidir: Bir *Yakut* şamanının poetik söz dağarı 12.000 sözcükten oluşur, hâlbuki sıradan gündelik konuşması –toplumun geri kalanının da bildiği– 4.000 sözcükten oluşur. Kazak-Kırgızlarında “ozan, şair, müzisyen, kâhin, rahip ve hekim” *Bağca* popüler dinsel geleneklerin koruyucusu, yüzlerce yıllık efsanelerin vasisi gibidir. Şamanların hafıza ve özdenetim güçleri sıradan insanlarınkinden kat kat fazladır. On beş, yirmi kg. ağırlığında demir nesnelerle kaplı ağır giysiler

³ G. A. Wilken, *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel* ('s-Gravenhage, 1887), birçok yerde. Endonezya şamanizmine ilişkin daha sonraki araştırmalar bu hipotezi doğrulamaz; fenomen son derece karmaşıktır. Karş. *Le Chamanisme*, s. 304 ve devamı.

giymelerine rağmen kimseye değmeden veya kimseyi yaralamadan bir yurt çadırının içinde izleyenlerin ortasında daracak bir alanda esrik danslarını icra edebilirler.

Başka bölgelerden şamanlara ilişkin benzer gözlemlerde bulunabiliriz. Koch-Grünberg'e göre, "*Taulipang* şamanları genel itibariyle zeki, hattâ en yetenekli insanlar arasından seçilir, fakat hiç değişmeyen özellikleri hepsinin de güçlü bir karaktere sahip olmasıdır; zira eğitim süreçlerinde görevlerini yerine getirirken gücünü, enerjisini ve kendine hâkim olabildiğini kanıtlamak zorundadır". A. Métraux *Amazon* şamanları hakkında şöyle yazar: "Şamanizm bakımından özel bir eğilim veya yatkınlık belirtisi olarak, kabul edilen hiçbir fiziksel veya fizyolojik anormallik veya tuhafılık yoktur."⁴ Sudan kabilelerini inceleyen Nadel şöyle der: "Gündelik yaşamında 'anormal', nevropatik veya paranoyak hiçbir şaman yoktur; bir şaman öyle olsaydı, saygı duyulan bir rahip olmak yerine, alay edilen biri olurdu. Her şey göz önüne alındığında, Şamanizm örtük ya da aleni bir anormalliğe indirgenemez; görevi şamanlık olduğu için histerisi ciddi bir zihinsel bozukluğa neden olan tek bir şaman hatırlamıyorum." Öyleyse, Şamanizmin topluma yayılmış zihinsel anormalliği kendinde topladığı ya da belirgin ve baskın bir psikopatik eğilime dayandığı söylenemez. Hiç kuşkusuz, Şamanizm sadece anormalliği gidermek veya kalıtımsal bir psikopatolojik eğilimi bir amaç doğrultusunda kullanmak üzere tasarlanmış kültürel bir mekanizma olarak açıklanamaz.⁵

"Seçilme"nin Morfolojisi

Şamanizmi bir psikopatolojiye mâl edemesek bile, bu mistik görevin yeterince sık derin bir kriz içerdiği, hattâ bu krizin bazen "deliliğin" eşiğine vardığı gerçeği değişmez... Kişi bu krizi çözene kadar şaman olamayacağı için de, bu kriz bir mistik

⁴ Hepsi için bkz. *Le Chamanisme*, s. 41 ve devamı.

⁵ Nadel, aktaran *Le Chamanisme*, s. 42 ve devamı.

eriştirme işlevi görür. Gerçekten de, bir önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde gösterdiğim gibi, şaman mistik bir ölüm ve dirilme deneyiminde odaklanmış uzun ve çoğunlukla zorlu birleştirme aracılığıyla kutsanır. O halde, hangi seviyede olursa olsun bütün eştirmeler bir inziva veya tecridi, birtakım sınavları ve çile çekmeye dayalı süreçleri içerir. Müstakbel şamanının acı çekmesine neden olan “seçilmiş” olduğu duygusunun yol açtığı rahatsızlık tam da böyle olduğu için “eriştirme hastalığını” bir avantaja çevirir. Bütün hastalıklara özgü olan bu riskli durum ve yalnızlık, bu özel vakada, mistik ölüme dayalı bir simgecilikle kızıdır: Doğaüstü bir “seçilmeyi” varsaymak, tanrısal veya şeytani güçlere terk edilmiş olma, onların insafına kalmış olma duygusuyla doludur; yani eli kulağında bir ölüme yazgılı olmayı işaret ediyordur.

Çoğunlukla “hastalık” sendromu –yani gördüğümüz üzere, geleceğin şamanının sergilediği psikopatoloji– klasik bir eştirme ritüelini yakından takip eder. “Seçilmeye” dayalı acı, ısırtıp her bakımdan eştirmeye dayalı çilelere veya işkencelere benzer; eştirme aday –eştirmenin efendisi– iblisler tarafından katledilirken, geleceğin şamanı da kendisinin “hastalık iblisleri” tarafından parçalara ayrıldığını görür... Şamanizme özgü özel eştirme âyinleri bir ağaç veya bir direk⁶ yardımıyla Göge simgesel bir yükselişi içerir; tanrılar veya iblisler tarafından “seçilmiş”⁷ hasta kişi, kendisini bir veya bir dizi rüyada Dünya Ağacı’nın dibine ruhani bir yolculuk yaparken görür. “Hasta” bir eştirme âyininin olmazsa olmaz koşulu olan Cehennem’e iniş biçimindeki ritüel ölüm sürecinden geçer. Ken-

⁶ Karş. *Le Chamanisme*, s. 116 ve devamı, s. 125 ve devamı vs.

⁷ Şamanizmin tinsel ufkunda bu terim ille de negatif bir değer yargısı ima etmez. İblisler çoğunlukla şamanların atasıdır, bu nedenle Eştirme Ustalarıdır. “Şeytani” nitelikleri eştirme adayına eziyet etmelerinden ve onu ölümlerle karşı karşıya getirmelerinden kaynaklanır; ama çekilen bu acılar ve “ölüm” eştirmenin bir parçasıdır ve dünyevi koşulun dönüşerek adayın insanüstü bir nitelik kazanmasını sağlar.

disinin kesilerek parçalara ayrıldığı bir rüyanın içindedir, iblislerin başını kestiğini, gözlerini oyduğunu vb. görür.

Şamanizme özgü psikopatolojiyi doğru anlamak bakımından bu gerçekleştirmeler büyük önem taşır: Bu “krizler”, bu translar ve bu “delilik” anarşik değildir; diğer bir deyişle, “profan” değildirler, sıradan hastalık belirtileri değildirler; erıştirmeye özgü bir örüntüleri ve anlamları vardır. Geleceğin şamanı bazen “deli” zannedilme riskini taşır –bu, Melanezyalılarda çok sık rastlanan bir durumdur– oysa gerçekte “deliliği” mistik bir işlev taşır; bu delilik ona gerçekliğin diğer fanilerin göremediği belli bir boyutunu gösterir ve ancak bunu deneyimleyip, gerçekliğin bu gizli boyutlarına girdikten sonra “deli”, gerçek bir şamana dönüşür.

“İlâhi seçilmenin” semptomlarını incelerken tüm bu patolojik deneyimlerin örüntüsü bizi şaşırtır; yapıları hiç değişmez, onlara dayalı simgecilik de her zaman bir erıştirme simgeciliğiyle örtüşür. “Seçilmiş” olmanın ilk semptomları arasında psikopatolojik karakter çok fazla rol oynar: Aslında bize tam bir kriz sunulur ve bu kriz ekseriyetle kişiliğin dağılmasına yol açar. “Psişik ruhsal kaos” arkaik tinsellik kapsamında evrendoğumu bir bütün olarak önceleyen biçimsiz ve tarif edilemez bir durum olan “evrendoğum öncesi kaosun” kopyası olarak bir değere sahiptir. Fakat biliyoruz ki arkaik ve geleneksel kültürler için, hangi düzlemde tezahür ederse etsin, kaosa simgesel dönüş her yeni Yaratılış için vazgeçilmezdir: Her yeni ekimi ve her yeni hasadı, “evrendoğum-öncesi kaosun” yeniden bütünlük kazanmasını simgeleyen kolektif bir orji önceler; her Yeni Yıl beraberinde başlangıçtaki kaosun ve evrendoğumun (kozmogoni) yinelenmesini işaret eden birtakım kutlamalar getirir. “Kaosa dönüş” arkaik kültürün insanı için yeni bir “Yaratılış” hazırlığına eşdeğerdir.⁸ Dolayısıyla, *şaman adaylarının deli-*

⁸ Bu simgecilik konusunda bkz. başka bir çalışmam, *Patterns in Comparative Religion*, s. 358 ve devamı, s. 398 ve devamı ve *The Myth of*

liğinde, onların ruhsal kaosunda aynı simgecilik saptanabilir; bu, profan insanın yok olma, dağılma sürecine girdiğinin ve yeni bir kişiliğin doğmak üzere olduğunun bir göstergesidir. Bu “kaosa dönüş” eşlik eden tüm o işkenceler, çileler, translar veya eriştirme âyinleri, gördüğümüz gibi, mistik bir ölümün ve dirilmenin farklı aşamalarını –son tahlilde, yeni bir kişiliğin doğuşunu– temsil eder.

Amacımız bakımından, şamanlık görevinin ve eriştirmenin, kutsalı daha dolaysız idrak edilebilir hale getirerek duyusal deneyime fazladan ne ölçüde bir değer kattığını bilmek istiyoruz. Daha genel bir ifadeyle, burada gönderme yaptığımız sürecin –bir eriştirme olarak “hastalığın”– bir hassasiyete, bir duyumsama değişikliğine yol açtığı söylenebilir; yani duyumsamada niteliksel bir değişiklik olmaktadır: Böylece, “profan” olmaktan “seçilmiş” olmaya bir dönüşüm yaşanır. Şaman kendi eriştirmesi kapsamında gerçekliğin başka boyutlarına nasıl geçeceğini ama orada nasıl kendisi olmayı koruyacağını öğrenir; hangi türden olursa olsun, geçtiği sınavlar ona bu yeni deneyimleri algılamasını ve onlarla bütünleşmesini sağlayan bir duyarlılık, bir duyumsayabilme gücü kazandırır. Psikopatolojik kriz normal, profan deneyimin kırıldığını gösterir. Doğaüstü güçler tarafından “seçilen” şaman adayı artık eriştirme deneyimine önceki “duyularıyla” direnmez. Neredeyse tüm bu sınavlar sayesinde “seçilmişin” duyusal faaliyetinin, kutsalın tezahürü haline gelme eğiliminde olduğu söylenebilir: Şamanın yadırgatıcı biçimde keskinleşmiş duyuları sayesinde kutsal kendisini açığa vurur.

Aydınlanma ve İçgörü

Bazen doğaüstü “seçimin” duyusal deneyimde yol açtığı yapısal bir değişikliği anlamak kolaydır. Yıldırım çarpmasına rağmen hayatta kalan bir insan sıradan deneyim düzleminde erişileme-

yen bir “duyarlılık” kazanır; tanrısal “tercihin” açığa vurulması tüm eski yapıların son bulmasıyla tezahür eder: “Seçilmiş” bir “başkasına” dönüşür; kendisini ölmüş ve yeniden doğmuş hissetmekle kalmaz, aynı zamanda *yeni bir varoluşa doğmuş gibidir*, dışarıdan bizim dünyamızda yaşıyormuş gibi görünse de, artık başka bir varoluş boyutundadır. Geleneksel Şamanizm ideolojisi kapsamında bu deneyim etin yanması, kemığın kırılması olarak ifade edilir. Yıldırım çarpan *Yakut*ların şamanı Bükkes Ullejeen paramparça olur, bin parçaya bölünür; arkadaşı te-laşla köye koşar ve yanında birkaç kişiyle geri döner ve kalan parçaları toplayıp gömerler; fakat Bükkes Ullejeen’i sağ salim bulurlar. “Gök Gürlemesi Tanrısı Gökten inip beni parçalara ayırdı” der Bükkes onlara. “Şimdi bir şaman olarak hayata geri dönmeliyim; artık otuz kilometre uzakta olan biteni görebiliyorum.”⁹

Bükkes, başkaları için epey uzun süren ve bedenin parçalanmasını, bir iskelete indirgenmesini ve etin yenilenmesini içeren anlık bir erişirme deneyiminden geçer. Yıldırım çarpmasına dayalı erişirme duyuşal deneyimi daha az değiştirmez. Bükkes hemen görölmeyen şeyleri görme yeteneği kazanır. “Otuz kilometre uzağı görmek”. Sibiry şamanizminde görölmeyeni görme yeteneğini ifade eden geleneksel bir terimdir: Bir seansta şaman esrik yolculuğuna başladığında “otuz kilometre uzağı” görebildiğini söyler.

Olağandışı olayların şokuyla kendiliğinden gerçekleşen du-yulardaki bu değişim, kendi çabalarıyla şaman becerilerini kazanmaya çalışanların çıraklık döneminde bin bir zahmetle pe-şine düştükleri bir özelliştir. *Iğlulik* Eskimolarında şaman ol-maya hevesli genç erkekler ve kadınlar seçtikleri bir ustaya gi-derek şöyle derler: “Görmek istediğim için sana geldim.” Us-

⁹ G. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazy o shamanach u jakutov, burjat i tungusov* (Yakutlar, Buryatlar ve Tunguzlarda Şamanlıkla ilgili Efsa-neler ve İçgörüler), 2. basım, Moskova, 1930, s. 76 ve devamı.

tadan eğitim alan çırak yalnız başına inzivaya çekilerek uzun saatler geçirir: İki taşı birbirine sürter veya buzdan evinde oturup meditasyon yapar. Fakat mistik ölüm ve diriliş deneyimini yaşamak zorundadır; yere yığılıp “ölür” ve üç gün, üç gece hareketsiz (bir anlamda, cansız) kalır; ya da devasa bir kutup ayısı onu yutar vb. “Sonra ayı gölden veya dağ buzulundan gelecek, etini yiyecek ve geriye sadece iskeletini bırakacak, sonra öleceksin. Ama etini tekrar bulacaksın, dirileceksin ve parçaların sana uçarak gelecek.”¹⁰

Aday sonunda bir “içedoğuş” yaşar veya bir “aydınlanma”-ya (*qaumaneq*) ulaşır ve bu mistik deneyim hem yeni bir “duyarlılığın” temelini atar, hem de ona duyu ötesi güçlerini açıklar. *Qaumaneq* “şamanın aniden vücudunun ve kafasının içinde, beyninin tam merkezinde hissettiği gizemli bir ışıktan oluşur – bu, izahı olmayan, yol gösterici bir ışıktır, karanlıkta görmesini sağlayan, aydınlatıcı bir ateştir – hem kelimenin tam anlamıyla, hem de mecazen – çünkü artık gözleri kapalıyken bile karanlıkta görebiliyordur ve diğer insanlardan gizlenmiş olan gelecekte olacakları ve geleceğe ait şeyleri görebiliyordur.” Eriştirme adayı bu “aydınlanmayı” ilk kez deneyimlediğinde, sanki içinde bulunduğu ev aniden havaya yükselmiş gibi olur; çok uzağı görebilir hale gelir, hemen önündeki dağlardan ötesini görür; sanki yeryüzü düz büyük bir ovardır ve görüş alanı yeryüzünün sonuna kadar uzanmıştır. Artık önünde gizli saklı hiçbir şey kalmamıştır. Sadece çok uzağı görmekle kalmaz, aynı zamanda, ister korunuyor olsun, ister uzak yerlere gizlenmiş olsun, isterse ölümler diyarında olsun çalınmış ruhları bulabilir.”¹¹

Bu mistik deneyim kendi iskeleti üzerine tefekküre dalmasıyla ilişkilidir. Eskimo şamanizminde büyük önem taşıyan spiritüel bir uygulamadır, ama aynı zamanda Orta Asya’da ve

¹⁰ Giysilerin “uçması” Eskimo şamanlarının seanslarının karakteristik bir özelliğidir; bkz. *Le Chamanisme*, s. 267 ve devamı.

¹¹ K. Rasmussen, alıntı *Le Chamanisme*, s. 69.

Hint-Tibet Tantracılığında da karşımıza çıkar. Kendini bir iskelet olarak görme becerisinin ölüm ve diriliş simgelerini işaret ettiği açıktır; zira hemen fark edebileceğimiz gibi, “iskelete dönüşme” avcı topluluklar için sürekli yenilenen bir hayatın merkezindeki simgesel-ritüel yapıyı oluşturur. Ne yazık ki, Eskimo şamanlarının bu spiritüel uygulamasıyla ilgili bilgi epey eksiktir ve kesin değildir. Rasmussen’in bu konudaki kayıtları şunlar: “Hiçbir şaman nasıl ve neden olduğunu açıklayamasa bile, gene de düşüncesinin doğaüstünden aldığı güçle bedenini etinden ve kanından ayırır ve geriye kemiklerden başka bir şey kalmaz. O zaman, bedeninin parçalarını yeniden adlandırmak zorundadır, her kemiğe bir isim verir; ama bunun için sıradan dili kullanmamalıdır; bu nedenle, ustalarından öğrendiği şamanların özel ve kutsal dilini kullanır. Kendisini çıplak haliyle, ölümlü, geçici et ve kandan büsbütün kurtulmuş haliyle görse de, vücudunun güneşe, rüzgâra ve havaya en uzun süre direnmeye yazgılı kısmıyla kendisini bu kutsal dilde gene de büyük görevine adar” (karş. *Le Chamanisme*, s. 71).

Bu tür bir tinsel deneyim “zamandan kaçış” anlamına gelir, çünkü şaman içgörüsü sayesinde sadece kendi fiziksel ölümünü görmez, aynı zamanda Hayat’ın zamansal olmayan kaynağı denebilecek şeyi –kemiği– tekrar bulur. Gerçekten de, avcı halklar için kemik hayvan yaşamının nihai kökünü –etin sürekli yenilediği matrisi– simgeler. Hayvanlar ve insanların yeniden doğuşu *kemikle* başlar; bedensel varoluşta kendilerini bir süre böyle korurlar ve öldüklerinde “yaşamları” iskelette yoğunlaşmış öze indirgenir; burada ebedi bir dönüşü oluşturan kesintisiz bir döngüye bağlı olarak yeniden doğacaklardır. Bedensel varoluşun evreleriyle, kemiklerde toplanmış Yaşam’ın özünü temsil eden zamansız bütünlüğü parçalayıp bölen sadece süredir, yani *zamandır*. Şaman bir iskelet olarak kendisi üzerine tefekküre dalarak Zaman’ı yok eder ve Yaşam’ın sonsuz kaynağının huzuruna çıkar. Bu o kadar doğrudur ki, Tantracı Budizm ve Lamacılık (Tibet Budizmi) kadar gelişkin olan

mistisizmin çilecilik tekniklerinde kişinin kendi iskelet imgesi üzerine meditasyon yapması veya cesetlerin, iskeletlerin veya kafataslarının yanında yapılan muhtelif spiritüel egzersizler hâlâ önemli bir rol oynar; diğerlerinin arasında bu tür meditasyonlar zamansallığın (zamansal sürenin) yok oluşunu ve dolaşısıyla, bütün bedensel (somut) varoluşların boşluğunu, değersizliğini açığa vurur. Fakat açıkçası, kişinin kendi iskeleti üzerine tefekküre dalarak “zamanın dışına çıkması” avcılık ve hayvancılık yapan toplumlarda şamanlar arasında ve Hint-Tibet çilecileri arasında farklı şekillerde değerlendirilir, çünkü şamanlar için amacı hayvansal yaşamın nihai kaynaklarını yeniden keşfetmek ve böylece Varlıkla bütünleşmektir; oysa Hint-Tibet keşifleri için *karmanın* hâkimiyetindeki sonsuz varoluş döngüsü üzerine tefekküre dalmak ve böylece, Kozmik Yaşam’ın Büyükle Yanılsamasını (*Mâyâ*) yok edip kendini Nirvana’nın simgelediği “koşullanmamış olana” (mutlak) yerleştirip onu aşmaya çalışmaktır.

Duyusal Deneyimin Yapısındaki Değişim

Gördüğümüz gibi, “dünyevi duyarlılık”tan daha yüksek bir duruma ulaşmayı önceleyen bir deneyim vardır: Eriştirmeye özgü ritüel ölüm deneyimi. Şamanın yıldırım çarpmasıyla “seçilmesi” veya Eskimolarda genç çırağın çaba harcayarak şaman olmaya çalışması örneğinde olduğu gibi, kişi görülmeyen şeyleri görmenin, duyulmayan şeyleri duymanın ve diğer her türlü duyu ötesi algının mümkün olduğu bir deneyim düzeyine ulaşarak kendiliğinden şaman olur. Bazen mistik acı, ölüm ve diriliş simgeleri daha şiddetli bir biçimde ifade edilir ve doğrudan doğruya “duyarlılığın değişimi” hedeflenir: Şaman çırağının bazı uygulamaları “derinin değişimini” veya muhtelif eziyetler, işkenceler ve kendinden geçmelerle duyuların kökten bir

biçimde değişimini hedefler. Örneğin, Tierra del Fuegolü' *Yagan* halkının şaman çırakları ikinci veya üçüncü deri –sadece eriştime adayının görebildiği “yeni deri”– açığa çıkana kadar yüzlerini ovalarlar. “Eski deri dökülmeli ve yerini yeni, güzel ve yarı saydam (açık renkli) bir deri almalıdır. Ovalama ve yüz boyama işlemi ilk birkaç haftada –en azından büyücü hekim *yékamushun* gördüğü halüsinasyonlarda ve imgeleminde– bu görünümün ortaya çıkmasıyla sonuçlanırsa, artık eski üyelerin eriştime adayının adaylık kapasiteleri konusundaki şüpheleri dağılır. O andan itibaren, aday daha hassas ve ince üçüncü deri görüne kadar yanaklarını daha dikkatli ovalamaya iki misli emek harcayarak devam etmelidir; yeni deri o kadar hassastır ki aday en ufak dokunmada büyük bir acı hisseder. Öğrenci aday sonunda bu aşamaya ulaştığında, olağan eğitim son bulur.”¹²

Guyanalı *Kalinalarda* çırak şamanlar, hiç durmadan tütün suyu ve tütün içerek kademeli olarak yoğunlaşan bir kendinden geçme deneyiminden geçerler. Eğitimci akşamları adayların bedenine kırmızı bir sıvıyla masaj yaparlar; yenibahar bitkisinin suyuyla gözleri iyice ovulduktan sonra adaylar ustalarının anlattığı dersleri dinlerler; sonunda, farklı yüksekliklerde gergin ipler üzerinde dans ederler veya elleriyle tutunarak havada sallanırlar. Böylece kulübenin çatısından sarkan, birbirine dolanmış birçok ipe bağlı olan ve ipler çözüldüğünde büyük bir hızla dönmeye başlayan bir platformun üzerinde kendinden geçmenin son safhasına ulaşırlar.”¹³

Bu uygulamaların çocuksu ve olağandışı yönü bizi ilgilendirmiyor; bize göre açıklayıcı olan tüm bunların amacı ve ulaşılacak istenen hedef. Aynı halklarda şamanizme özgü başka eriştime törenlerinde de saptanan mistik ölüme dayalı simgecilik, *duyarlılığı değiştirme isteği* olarak aktardığımız durumlarda kendisini

* Ateş Toprakları, Güney Amerika'nın güney ucunda aynı adı taşıyan bir büyük adası da olan adalar topluluğu. (ç.n.)

¹² Gusinde, alıntı *Le Chamanisme*, s. 63, dipnot 3.

¹³ A. Métraux, alıntı *Le Chamanisme*, s. 128.

dışavurur. Zaten belirttiğimiz gibi, bu tür bir değişiklik aslında tüm duyusal deneyimi “kutsalın tezahürüne” uydurmaya çalışır: Şaman bizatihi duyular aracılığıyla gerçekliğin bir boyutunu keşfeder; bu boyut, eristirmeyi tamamlamayana kapalıdır. Bu tür bir “mistik duyarlılık” kazanmak, insan olma koşulunun aşılması anlamına gelir. Bütün geleneksel şaman pratikleri aynı amaca hizmet eder: “Profan” duyarlılığı ortadan kaldırmak; tek-düze ilâhiler, hiç durmadan yinelenen nakaratlar, bitkin düşme, oruç tutma, dans etme, uyuşturucular vb. “doğaüstüne” ardına kadar açık bir duyusal durum yaratma amacını taşır. Bu sadece fizyolojik tekniklerle alakalı bir durum değildir elbette: Geleneksel ideoloji, profan duyarlılığı sonlandırmaya yönelik bu çabaları yönetir ve onlara bir değer atfeder. Öncelikle vazgeçilmez olan şey, kişinin girmek istediği tinsel evrene olan mutlak inancıdır; “inanç” olmadan hiçbir yere ulaşılamaz. Görevi olmayan –yani “seçilme” deneyimi yaşamamış olan– çıraklar söz konusu olduğunda şamana özgü güçlerin kişisel olarak aranması yıldırıcı bir çaba ve zorlu sınavlar, çileci eziyetler gerektirir.

Ama çıkış noktası ne olursa olsun –ister doğaüstü bir seçim, isterse büyüsel-dinsel güçlerin kişinin kendi isteğiyle aranması söz konusu olsun– eristirmenin öncesindeki ve sonrasındaki kişisel çaba, duyarlılıkta bir değişim zorunluluğuna yol açar: Çırak profan duyarlılığını “öldürmeye” çalışır, böylece mistik bir duyarlılıkla “yeniden doğabilecektir.” Bu, duyusal kapasite-deki kayda değer bir artışla ve doğaüstü duyusal becerilerin kazanılmasıyla tezahür eder. *Eskimolar* şamanı *elik* olarak adlandırır; *elik* “gözü olan”¹⁴ demektir ve şamanın uzağı görebilme gücünü vurgular. Şamana özgü görme gücü Tierra del Fuegolü *Selk’nam*larda “büyücünün bedeninden çıkıp uzayan, nesneyi görebilmek için dosdoğru üzerine giderek yaklaşan ama gene de gövdesinden ayrılmayan bir göz” olarak tanımlanır. *Fuegian-*

¹⁴ Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos* (Beşinci Thule Seferinin Raporları, 1921-1924, IX, Copenhagen, 1932), s. 27.

lara göre, bu gizemli bir “lastik”¹⁵ gibi esneyip uzama gücüdür ve imge sahici bir uzağı görme becerisine tekabül eder; eriştirme adayı, yerinden kımıldamadan kendisinden belli uzaklıkta gizlenmiş cisimleri tanımlayarak bu beceriyi kazanıp kazanmadığını kanıtlamalıdır.¹⁶

Duyu Dışı Algı ve Doğaüstü Güçler

Şimdi çok önemli bir soruna temas edeceğiz; bu çalışmanın sınırlarını aşsa da, değinmeden geçemeyeceğimiz kadar önemli bir sorun olduğunu belirtmeliyim: Şamanlara ve büyücü hekimlere atfedilen duyu dışı becerilerin ve doğaüstü güçlerin gerçekliği meselesi. Her ne kadar, bu meseleye ilişkin araştırmalar henüz başlangıç aşamasında olsa da, bu tür fenomenlerin sahiciliği üzerindeki kuşku bulutlarını şimdiden dağıtan çok fazla sayıda etnografik belge mevcut. Bir süre önce, aynı zamanda felsefeci olan bir etnolog, Ernesto de Martino, kâşiflerin duyu dışı algıya ilişkin tanıklığını eleştirel bir yaklaşımla inceleyerek gerçek oldukları sonucuna ulaştı.¹⁷ En iyi gözlemlenmiş vakalar arasında yer alan Shirokogorov’un Tonga şamanlarının geleceği görme ve düşünce okuma güçlerine ilişkin saptamalarını anımsayalım: *Pigmelerde rüyada geleceği gör-*

¹⁵ M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern*. Band. I, *Die Selk’nam*, Medling bei Wien, 1937, s. 751.

¹⁶ M. Gusinde, *agy.*, s. 784 ve devamı.

¹⁷ Ernesto de Martino, “Percezione extrasensoriale e Magismo etnologico”, *Studi e Materiale di Storia delle Religione* içinde, 18, 1942, s. 1-19; s. 19-20, 1943-1946, s. 31-84. Aynı yazar, *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del Magismo*, Turin, 1948. Ayrıca karş. O. Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927, s. 141 ve devamı; Betty M. Humphrey, “Paranormal occurrences among pre-literate peoples”, *Journal of Parapsychology* VIII içinde, 1944, s. 214-229. Paranormal psikolojiye ilişkin son çalışmalara dayalı bir bibliyografya için bkz. Rhine, Greenwood ve diğ., *Extra-Sensory Perception after Sixty Years*, New York, 1940 ve R. A. Madon, *La Parapsychologie*, Paris, 1954.

meye dayalı bazı tuhaf vakalar ve büyüğü bir ayna yardımıyla hırsız bulma vakaları; vakanın sonuçlarıyla ilgili, bir ayna ile desteklenen, çok somut bazı örnekler; gene Pigmelerde bilinmeyen dilleri anlamaya ilişkin örnekler;¹⁸ *Zulularda* geleceği görmeye dair örnekler¹⁹ ve son olarak, Fijî’de doğruluğu birtakım yazarlar ve belgelerce teyit edilmiş olan kolektif ateşte yürüme ritüeli.²⁰ Şamanların “ruhlarının seslerinin” plak kayıtlarını bile yapmış olan W. Bogoraz, *Çukçılarda* birçok başka doğaüstü fenomene de dikkat çeker; Bogoraz’ın kaydettiği bu sesler önceden vantriloglukla* açıklanıyordu, ama bu şimdi ihtimal dışı görünüyor zira seslerin şamanın önündeki kayıt âletinin çok uzağındaki bir kaynaktan geldiği açık.²¹ Rasmussen *Iglulik Eskimolarında* ve Gusinde de *Selk’namlarda* önsezi (içe doğma), geleceği görmenin vb. birçok örneğini saptamıştır –bu listeyi kolayca uzatabiliriz.²²

Bu, parapsikolojiye ait bir sorundur; bu nedenle, incelememizin başından itibaren bağlı kaldığımız dinler tarihi perspektifinden verimli bir şekilde tartışılması mümkün değildir. Parapsikoloji bazı paranormal (doğaüstü) fenomenlerin gerçekleşme koşullarını inceler ve bunları anlamaya, hattâ açıklamaya

¹⁸ R. G. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932, s. 193, s. 180 ve devamı, s. 144 ve devamı; E. de Martino, *agy.*, s. 25 ve devamı.

¹⁹ D. Leslie, *Among the Zulu and the Amatongos*, 2. basım, Edinburgh, 1875, alıntı A. Lang, *The Making of Religion*, 2. basım, Londra, 1909, s. 68 ve devamı; E. de Martino, *agy.*, s. 28.

²⁰ Temel bir belgelemenin yeniden üretimi için bkz. de Martino. *agy.*, s. 29-35.

* Karından konuşma. (ç.n.)

²¹ Waldemar G. Bogoraz. *The Chukchee* (Jesup Kuzey Pasifik Seferi, Cilt VII, 1907; Amerikan Doğa Tarihi Müzesinin Günlükleri, Cilt XI), s. 435 ve devamı. De Martino, *agy.*, s. 46 ve devamı: ayrıca bkz. *Le Chamanisme*, s. 229 ve devamı.

²² De Martino, *agy.*, s. 71 ve devamı. “Şamanın becerilerinin” diğer örnekleri için bkz. *Le Chamanisme*.

çalışır; oysa dinler tarihçisi bu tür fenomenlerin anlamlarıyla ilgilenir ve bunların değer kazandığı ve varsayıldığı ideolojii yeniden inşa etmeye çalışır. Tek bir örneğe odaklanalım: parapsikoloji öncelikle havaya yükselme gibi somut bir örneğin sahi-ciliğini tespit etmeye çalışır ve gerçekleşme koşullarını inceler; dinler tarihi ise göğe yükselme mitleri ile ritüelleri arasındaki bağlantıları anlamak ve onlara değer kazandırıp gerekçelendirilen ideolojii tanımlamak için göğe yükselme ve büyülu uçuş simgeciliğini açıklamaya çalışır.

Dinler tarihçisinin görevinde başarılı olabilmesi için bu ya da şu havaya yükselme vakasının sahi-ciliğini açıklaması ya da araştırmasını bu tür bir vakanın gerçekten meydana geldiği koşulları incelemekle sınırlandırması gerekmez. “Büyülü uçuş” her inanış, her göğe yükselme ritüeli, Cennet ile Yeryüzü arasında iletişimin mümkün olduğu temasını içeren her mit, dinler tarihçisi için eşit önem taşır: Her biri çok büyük değer taşıyan tinsel bir belgeyi temsil eder, çünkü bu mitler, âyinler ve inançlar hem insanın Evren’deki açmazını ifade ederler, hem de insanın muğlak arzularını ve özlemlerini açığa vururlar. Bir anlamda, dinler tarihçisi için bunların hepsi gerçektir, zira her biri, insanın ruhunun kendisini yoğun bir biçimde bağlantılı bulduğu sahici bir tinsel deneyimi temsil eder.

Bu çalışmanın amaçları bakımından, önemli olan, en ilkelinden en gelişkinine kadar bütün dinlerde doğaüstü deneyimin tam bir süreklilik gösterdiğini vurgulamaktır. Doğu dinlerinde ve Hristiyan gelenekte saptayamayacağınız tek bir şaman “mucizesi” yoktur. Bu her şeyden önce bu tür deneyimler içerisinde şamanizme en özgü olan “büyülü uçuş” ve “ateş üzerinde hâkimiyet kurma” için geçerlidir. Arkaik dünya ile bazı Asya dinleri arasındaki temel farklılıklar (bu konuda Hristiyanlığın sözünü etmeye bile değmez) bu tür doğaüstü güçlere atfedilen değerle bağlantılıdır. Budizm ve klasik yoga, aynen Hristiyanlık gibi, “mucizevi güçlerin” (*siddhi* veya Pâlicede *iddhi*) peşine düşülmesini teşvik etmeme konusunda son derece titizdir. Pa-

tañjali, *siddhi*'yi uzun uzadıya anlatmasına rağmen, kurtuluşa ulaşılması bakımından "mucizevi güçlere" hiçbir önem atfetmez (*Yoga Sutra* III, 35 ve devamı). Buddha da bunları biliyordu gerçi ama onları hem Pan-Hint büyü gelenekleri hem de çok eski şaman ve ilkel "büyücü" gelenekleri kapsamında tanımlıyordu. Buddha bize şöyle der: Bhikku' "farklı biçimlerde mucizevi güçlere (*iddhi*) sahiptir: bir bütün olup sonra birçok parçaya bölünebilir, çok olup tekrar bir olur; görünmez ve görünür olabilir; hiçbir direnç hissetmeden duvardan veya kale surlarından geçebilir veya havaymış gibi bir tepenin içinden geçebilir: Yükseklerden aşağıya süzülerek sanki suya dalıyormuş gibi toprağın içine dalar; sanki toprakta yürüyormuş gibi batmadan suyun üzerinde yürür. Bağdaş kurup oturur ve sanki kanatları varmışçasına bir kuş gibi uçarak göğe yükselir. Ay ve Güneş, ne denli güçlü ve kudretli olsalar da, onlara dokunur ve onları elleriyle hissederek; bir yandan bedeninde kalmaya devam ederken, Brahma'nın cennetine gidebilir..." "İnsanların işitmesini aşan bu berrak, göksel işitme sayesinde hem yakındaki hem de uzaktaki sesleri, hem insanların sesini hem de cennetteki sesleri işitebilir..." "Diğer insanların içine girerek, kalplerinden geçenleri bilebilir... Huzurlu dingin haliyle kendisinin önceki yaşamlarının bilgisine ulaşabilir."²³

Buddha'nın anımsattığı bu *siddhi*ler arasında şamanist geleneklerde karşılaşmayacağımız tek bir tane bile yoktur –hattâ özellikle Hindistan'a özgü bir "mistik deneyim" olan önceki yaşama dair bilgiyi bile Kuzey Amerika kabilelerinin şamanlarında görürüz.²⁴ Ne var ki, Buddha büyülu güçlere dayalı bu tür edimlerin beyhudeliğinin farkındaydı, özellikle de yanlış

* Budizmde kendisini tefekküre ve basit bir yaşama adanarak Aydınlanmaya ulaşmaya çalışan dilenci keşiş. (ç.n.)

²³ *Sammañña Phalla Sutta*, 87 ve devamı; *Dīghanikāya*, I, s. 78 ve devamı. Karş. M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, s. 178.

²⁴ Karş. Ake Hultkrantz, *Conceptions of Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, s. 418 ve devamı.

yönlendirilen kişilerin zihinlerinde ne denli tehlikeli olabileceğini çok iyi kavramıştı. Bu tür bir *büyülü güç* sergilendikten sonra inançsızlar bu güçlerin Budist öğretiler ve uygulamalar da ustalaşarak değil, büyüyle –yani hiçbir faydası olmayan kaba Hint fakirizmiyle– kazanıldığı sonucuna ulaşabilirlerdi. Bir inanan (yani Budist) çokbiçimli bir varoluşa sahip olmasına rağmen mistik güçlere (*iddhi*) sahip olduğunu ileri sürseydi, inançsız ona şöyle karşılık verirdi: “*Gandharva* diye bir büyü vardır. Bunu yapmanı sağlayan da bu büyü gücü işte! Aslında, *Kevaddha*! Tam da mistik mucizeler (*iddhi*) gerçekleştirmenin tehlikesini gördüğüm için onlardan nefret ediyorum, iğreniyorum ve utanıyorum!”²⁵

Gelgelelim, hem Buddha hem de Patañjali için *siddhi* (büyülü güçler) sahip olmaktan kaçamayacağınız doğaüstü güçlerdir. *Yogi* ve *bhikku* tefekküre dalma ve çile çekme pratiklerinde kaçınılmaz olarak duyu dışı deneyimler yaşadıkları ve başka “mucizevi güçlere” sahip oldukları bir deneyim düzlemine ulaşırlar. Buddha, Patañjali ve diğerleri bu tür “mucizevi güçler” sergilemenin tehlikelerine dikkat çekmekle kalmamış, aynı zamanda bu güçlerin onlara sahip olanlar açısından taşıdığı tehlikelere de dikkat çekmişlerdir; örneğin *yogi* büyüünün cazibesine kapılma tehlikesiyle karşı karşıyadır; tinsel faaliyete yönelip nihai özgürlüğe ulaşmak yerine mucizevi güçlere bağlanıp kalmaktan zevk alma tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Şu gerçeği aklımızda tutalım: *siddhi* (doğaüstü güçler) çileci ve mistik tekniklerden kendiliğinden kaynaklanır. Bunu hesaba kattığımızda Budizmde olduğu gibi *yoga*’da da özgürleşme “insan olma” koşulunu aşılması anlamına gelir –diğer bir deyişle, kişi sonsuz “koşullandırma” yasasının (yani *karman*ın) teşkil ettiği dünyevi “doğal” varoluşu sonlandırmalı ve “koşullanmamış”, yani tamamen özgür ve özerk bir varoluşa yeniden

²⁵ *Kevaddha Sutta*, 4 ve devamı, *Dīghanikāya*, I, 212 ve devamı, *Yoga*, s. 179 ve devamı.

doğmalıdır –burada bir kez daha, *ölüm ve yeniden doğuş deneyimi aracılığıyla ontolojik bir başkalaşmaya dayalı* aynı arkaik ve evrensel simgeciliği buluruz. Yoga ve Budizm barındırdıkları çileci ve mistik pratiklerle, insanın psikosomatik yapısında bir değişiklik aracılığıyla insan olma koşulunu aşmaya çalışan çok eski ideolojilerin ve tekniklerin –kuşkusuz başka bir düzlemdeki ve tamamen farklı bir amaca yönelik– devamı niteliğindedir. Mistik psikolojiye ilişkin uzun ve acılı uygulamalar sonucunda Hintli çömez “duyularında” köklü bir değişiklik gerçekleşir. Yoga metinlerini dikkatlice okursanız, bu nihai ontolojik değişime götüren ardışık aşamaları görebilirsiniz. Bunları burada ele almayacağım; fakat çıraklığın başlangıcından itibaren kişinin “dünyevi duyarlılık” yapılarını yıkmaya ve duyudışı algıya (görülmeyen şeyleri görme, duyulmayan şeyleri duyma vb.) ulaşmaya ve beden üzerinde neredeyse inanılmaz bir hâkimiyet kurmaya çalıştığını biliyoruz. *Hatha yoga* egzersizleri, öncelikle de nefes alma ile ilgili olanlar (*prāṇāyāma*), duyusal deneyimi daha da incelikli hale getirir ve normal davranış kapsamında erişilir olamayan düzlemlere taşır. Diğer bakımlardan kişi normal davranışın aşama aşama “tersine çevrilmesi” sürecinden geçer: Metinlerde ifade edildiği biçimiyle, duyuları nesnelerden uzaklaştırmaya” (*pratyāharā*) ve kendilerine dönmeye zorlar. Sıradan dünyevi koşul kımıldama, hareket etme, düzensiz nefes alma, zihinsel karışıklık vb. ile karakterize olduğundan yogi bunların tam zıddını uygulayarak kendisini bu koşulu tersine çevirmeye adar: Hareketsiz durma (*āsana*), kontrollü nefes alma (*prāṇāyāma*), psiko-mental akışın tek bir noktada yoğunlaştırılması (*ekāgratā*) vb. Doğal davranışın “tersine çevrilmesindeki” amaca erotik mistisizme dayalı Tantra yogada da rastlanır: normal duyarlılık aşama aşama yok edilir; yogi kendisini bir tanrıya, partnerini de bir tanrıçaya dönüştürür; cinsel birleşme bir ritüel halini alır ve bütün normal fizyolojik tepkiler “tersine çevrilir”: Meninin vücuttan atılmasından kaçılmaz sadece, metinler aynı zamanda “menin geri dönüşünün” öne-

mine de dikkat çeker.²⁶ Bir kez daha vurgulayalım: Bunların hepsi “profan/dünyevi insanın ölümüne” yönelik girişimlerdir ve her ne kadar, yoganın amacı “ilkel” mistiğin veya büyücünün amacından farklı olsa da, yogacı veya Tantracı eriştirmenin simgeciliği, şamanizmin ölüm ve diriliş simgeciliğini barındırır.

“Büyülü Ateş” ve “Ateş Üzeride Hâkimiyet Kurma”

Hint ve genel olarak Asya geleneklerinde de ilkel halklardaki kadar belirgin olan tüm “mucizevi güçleri” (*siddhi*) incelemek imkânsız olacağı için sadece tek bir biçimini ele almakla yetinelim: “Büyülü ateş” ve “ateş üzerinde hâkimiyet kurma”yı içeren doğaüstü güçler. Bunların incelenmesi aydınlatıcı olacaktır, çünkü en arkaik olanından en gelişkin olanına kadar her türlü kültürel düzeye ilişkili belgelere ulaşılabilir.

Şamanizmin eriştirme sınavlarından birisi aşırı sıcak kadar aşırı soğuğa dayanma kapasitesini de talep eder. Örneğin, *Manchurianlar* arasında, geleceğin şamanı şöyle bir sınavdan geçmek zorundadır: Eriştirme adayı kışın buzda açılmış dokuz deliğin birisinden suya girmeli, buzun altında yüzmeli, sonra diğer delikten çıkıp bir sonrakine girmelidir, sınav dokuz delik tamamlanana dek devam eder.²⁷ Bir eriştirme adayının kışın yağın karın altında çıplak vücuduyla ıslak bezleri kurutma gücünü sınavan bazı Hint-Tibet eriştirme sınavları bile vardır. Tibetçede buna “ruhsal ateş” (*gtüm-mo*) denir (*tumo* diye telaffuz edilir). Bezler buz gibi suya daldırılır, adaylar bezlerden birini vücuduna sarıp vücut ısıyla kurutmalıdır. Bez kurur kurumaz, tekrar suya batırılıp yeniden kurutulması için adayın vücuduna sarılır. Bu işlem gün ağarana dek bu şekilde devam

²⁶ Karş. *Le Yoga*, s. 270 ve devamı.

²⁷ Shirokogorov, alıntı *Le Chamanisme*, s. 114.

eder. Ardından, en çok sayıda bezi vücut ısıyla kurutan kişi, yarışmanın kazananı kabul edilir.”²⁸

Gtüm-mo Hindistan çilecilik geleneğinde iyi bilinen bir Tantra yoga uygulamasıdır. Başka bir bağlamda göreceğimiz üzere (s. 146), *kundalininin* uyanışına sığağa karşı aşırı duyarlılık eşlik eder. Bu keşif Tantracı yogilere mâl edilemez: *Rigveda*’nın yazıldığı kadar erken bir dönemde çileciliğin (*tapas*) genel olarak “ateş” ürettiği kabul ediliyordu. Burada çok eski bir mistik deneyimle karşılaşırız; zira birtakım ilkel gelenekler bü-yüsel-dinsel gücü “yakma” olarak ifade eder. Ayrıca, bu büyüsel-dinsel güç sadece mistiklerin ve büyücülerin tekelinde değildir; daha sonra göreceğimiz üzere (bkz. s. 148-150) savaşçıların eriştirmesindeki “coşku” halinde de bu güce ulaşılabilir.

“Büyülü ateş”, “ateşe hükmetme” olarak adlandırılabilir başka tekniklerle de ilişkilidir; “ateşe hükmetme”, uygulayıcılarına kor ateşten etkilenmeme gücünü verir. Şamanik dünyanın hemen her yerinde bunun –Hint fakirlerini hatırlatan– örneklerine rastlarız. Şaman transa hazırlık olarak yanan korlarla oynayabilir, onları yutabilir, kızgın demiri çıplak elle tutabilir vb. Güney Amerika kabilelerinde şamanın “atanma ve kutsanma” törenlerinde” gerçekleşen kutlamalarda ustalar ve çıraklar yanan ateşin üzerinde yürürler. Kuzey Asya’nın tamamında şamanlar kendi bedenlerini keserler ve yanan korları yutabilirler, kızgın veya soğuk demiri çıplak elle tutabilirler. Aynı uygulamalara Kuzey Amerika şamanlarında da rastlanır. Örneğin *Zunilerde* şamanlar ateşle her türlü şeyi yaparlar: Kızgın korları yutarlar, ateşin üzerinde yürürler, kızgın demiri tutarlar vb. Matilda Coxe Stevenson kişisel gözlemlerinde bir şamanın kızgın korları ağzıyla altmış saniye kadar tuttuğunu anlatır. Kuzey Amerika yerlile-

²⁸ Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet*, VI. Bölüm.

rinden *Ojibwaların* şamanları *wabêneler*, kendilerini “ateş tutan” olarak adlandırır, acı hissetmeden sıcak korlara ellerler.²⁹

Tüm bunlar bazen kolektif olarak yapılır. Örneğin, Çin’de *sai-kong* önderliğinde hep birlikte ateşte yürünür: Bu törene “ateş yolunda yürüyüş” adı verilir ve bir tapınağın önünde gerçekleştirilir; *sai-kong* bir adım öne çıkar ve ateşin üzerinde yürür, genç müritler onun peşinden gider, hattâ halktan katılanlar da olur (bkz. *Le Chamanisme*, s. 400). En çarpıcı örneği aynı zamanda en iyi gözlemlenmiş olanıdır: Fijî’deki bildik bir tören olan akkorlar üzerinde kolektif yürüyüş. Bazı aileler bu “güce” sahiptir ve bu gücü nesilden nesile aktarırlar. Tören boyunca henüz erişirmeyi tamamlamamış çok sayıda aday ve hattâ yabancılar fütursuzca yanan ateşin üzerinde yürürler: Ama bunun için belirli bir ritüel simgeciliğine belli ölçüde “inanç” ve saygı duyulması gerektiğini unutmamalıyız. Rarotonga’da yürümeye başladıktan hemen sonra arkasını dönen bir Avrupalının ayakları yanmıştı.³³ Hindistan’da benzer törenlere ara ara rastlanır. Madras’ta bir yogi, henüz tam hazır olmayan ve bazıları açıkça kuşkuyla yaklaşan epey büyük bir kalabalığın önünde ateş yürüyüşünü gerçekleştirmişti; Madras piskoposu ve ardılları da buna kuşkuyla bakanlar arasındaydı.³⁴

Şamanın diğer mucizelerinin –büyülü uçuş, görünmez olma, su üzerinde yürüme vb.– yanısıra “ateşe hâkimiyet”te İslâm’da mistikler arasında da rastlanır. Bir derviş geleneği bize şöyle der: “Seyyid, şeyhin öğretilerini dinleyip bunların gizemlerini anlasa da, öyle kendinden geçer, öyle büyük bir coşku duyar ki çıplak ayakla ateşin üzerine basar, korları çıplak elle tutar...”³²

²⁹ *Le Chamanisme*, s. 63, s. 285 ve devamı.

³⁰ Rarotonga’daki bu törenle ilgili bkz. W. E. Gudgeon, “The Umuti, or Fire-walking Ceremony”, *Journal of the Polynesian Society*, VIII, 1899. Ayrıca karş. E. de Martino, *Il Mondo Magico*, s. 29 ve devamı.

³¹ Karş. Olivier Leroy’un kitabındaki ayrıntılı rapor, *Les Hommes Salamandres. Sur l’incombustibilité du corps humain*, Paris, 1931.

³² C. Huart, alıntı *Le Chamanisme*, s. 361.

Son olarak, kolektif bir ritüeli hatırlatalım: Yunanistan'da bazı yerlerde hâlâ gerçekleştirilen kolektif ateşte yürüme ritüeli. Her ne kadar, yaygın Hristiyan kendini adama ilkesiyle bütünleşmiş olsa da, bu kesinlikle arkaik bir âyindir; hattâ sadece Hristiyanlık öncesine ait değildir, belki de Hint-Avrupa öncesinden kalmadır. Önemli noktalardan birisi de dua ederek ve oruç tutarak ateşten etkilenmeme ve yanmama durumuna ulaşmaktır: "İnanç" vazgeçilmez bir rol oynar, bazen esrime halindeyken korlar üzerinde yürünür.³³

Dolayısıyla, paleolitik aşamadaki kültürlerden tutun da modern dinlere kadar bu mitsel teknikler eksiksiz bir süreklilik gösterir. "Büyülü ateşin" ve "ateşe hâkimiyet" in gerçek anlamını tahmin etmek hiç zor değildir: Bu "mucizevi güçler" esrimeye dayalı bildik bir koşula ulaşıldığını gösterir veya diğer kültürel düzlemlerde (örneğin Hindistan'da) koşulsuz, mutlak bir tinsel özgürlük haline ulaşıldığını gösterir. "Ateşe hâkimiyet" ve aşırı soğuktan veya ateşin sıcaklığından etkilenmeme şamanın veya yoginin insan olmanın ötesine geçtiği ve "tinlerle" bütünleştiği fikrinin maddi dışavurumlarıdır.³⁴

Duyular, Esrime ve Cennet

Arkaik dinler düzleminde "tinler" ile bütünleşme, mistiklere ve büyücülere en büyük prestijlerini kazandıran şeydir. Şamanlar da en az tinler kadar "ateşten etkilenmez", havada uçabilir ve görünmez olabilir. Burada, şamanların yüce deneyiminin bir esrimeyle, bir "trans" ile son bulduğuna dikkat etmek gerekir. Bu esrime sırasında şaman tin halinde en yüksek Cennet'e uzun ve tehlikeli mistik yolculuklar yapar ve Tanrıyla buluşur veya Ay'a gider, Cehennem'e iner vb. Diğer bir deyişle, şamanın yüce deneyimi olan esrimeye *duyusal alanın ötesinde* ulaşılır;

³³ C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, Athens 1945, s. 84 ve devamı; *Revue Métapsychique*, Sayı 23, Mayıs-Haziran, 1953, s. 9-19.

³⁴ Ayrıca bkz. bu kitapta, s. 70.

varlığının bütünü, yani bedenini ve ruhunu değil ama sadece “ruhunu” işin içine katan ve ilgilendiren bir deneyimdir; esrimesi ruhun bedenden ayrılmasını açığa vurur; yani ölüm deneyimini önceler.

Bu tam da beklediğimiz şeydir: Eriştirmede zaten ölüm ve diriliş aşamalarından geçen şaman hiç çekinmeden fütursuzca bedenden ayrılma sürecine girebilir; ölümlü olan bedeninden ayrılmadan kendi başına “ruh” olarak var olabilir. Her “trans” başka bir ölümdür, bu esnada ruh bedenden ayrılır ve kozmik bölgelere gider. Her ne kadar, şamanın esrimesi evrensel olarak “kutsallığın” kesin kanıtı olarak kabul edilse bile, gene de *ilkelin gözünde şamanların başlangıçtaki statüleriyle karşılaştırıldığında bir bozulmayı* temsil eder. Gerçekten de, gelenekler şamanların *fiziksel olarak* Cennet’e gidebildiği bir zamandan söz eder; şamanların bir bulutun üzerinde *gerçekten* uçabildiği bir dönemi andırdığını iddia ederler. Ayrıca, esrimenin, yani yalnızca tinsel olarak gerçekleşen mistik esrimenin, şamanın tüm o mucizeleri –büyülü uçuş, Cennet’e çıkma, Cehennem’e inme vb.– bedensel olarak gerçekleştirdiği daha eski, başlangıçtaki durumundan daha düşük seviyede olduğu kabul edilir. Ateş üzerinde hâkimiyet kurma –her türlü şamanizmde bu fenomene niçin bu kadar büyük bir önem atfedildiğini açıklayan– bedensel olarak gerçekleştirilen “gerçek” bir mucizenin kanıtlarından birisi olmayı sürdürür. Şamanın bir yandan bedensel olarak etiyile, kanıyla var olmaya devam ederken, bir yandan da ruh konumuna ulaşmasının, ruhlarla bütünleşmesinin kanıtıdır: “Duyuların/duyarlılığın” yok olmadan şekil değiştirebileceğinin kanıtıdır; insan olma koşulunu sonlandırmadan aşmanın, yani başlangıçtaki kusursuz halini “yeniden geçerli kılmanın” kanıtıdır. (Başlangıçtaki kusursuzluğa dayalı bu mitsel temaya kısaca döneceğiz.)

Bununla birlikte, “ateş üzerinde hâkimiyet kurma” bile daha önceki tezahürlerle karşılaştırıldığında bir bozulmaya delalet eder. Yeni Zelanda yerlileri *Maoriler* atalarının yanan korlarla

dolu büyük bir çukurun üzerinden geçebildiğini söyler: Fakat günümüzde bu ritüel yok olmuştur. *Mbengalar*da kor dolu çukurun çok daha büyük olduğu ve üzerinden üç, dört kez geçildiği söylenir.³⁵ *Buriatlar*, “eski zamanlarda” demirci şamanın ateşe diliyle dokunduğunu, demiri eliyle erittiğini söyler. Fakat Garma Sandschejev, bizzat katıldığı bir âyinde kızgın demire ayağıyla basan, eliyle dokunan hiç kimse görmediğini belirtir.³⁶ *Paviotsolar*, hâlâ “ağızlarına sıcak korları alan, kızgın demire dokunup yanmayan” eski şamanlardan söz eder. *Tierra del Fuego*’lu *Selk’nam*lar kadar *Chukchee*, *Koryak* ve *Tongan* kabileleri de “eski şamanların” çok daha büyük güçleri olduğu ve günümüzde şamanizmin bir çöküş yaşadığı konusunda aynı fikirdedir. *Yakutlar* şamanın atına binip göğe uçtuğu zamanı özlemle anarlar: “Demirden giysiler giyip davulu arkasında bulutların arasından süzülerek uçtuğunu herkes görebilirdi.”³⁷

Günümüzde şamanizmin bozulması arkaik halkların din ve kültür tarihi ile kısmen açıklanabilen tarihsel bir fenomendir. Ama az önce değindiğimiz gelenek kapsamında başka bir şey söz konusudur; şamanın çöküşü ile ilgili bir mit vardır; şamanın esrime halinde değil, fiziksel olarak göğe uçtuğu bir zaman olduğu iddia edilir. *Başlangıcın zamanında* bu göğe çıkış “tinsel olarak” değil, bedensel olarak gerçekleşirdi. Bu nedenle, “tinsel” durum, ruh ve beden biribirinden ayrılması mümkün olmadığı için hem herhangi bir kendinden geçiş gerektirmeyen, hem de ölüm nedir bilmeyen başlangıçtaki durumla karşılaştırıldığında bir düşüşü işaret eder. Ruh bedenden ayırarak ve varoluşu “tinsellik” ilkesiyle sınırlandırarak bütüncül (kusursuz) insanın bütünlüğünü bozan şey, Ölüm’ün ortaya çıkışıydı. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, ilkel ideoloji için günümüzün

³⁵ E. de Martino, *Il Mondo Magico*, s. 174-175.

³⁶ Karş. *Le Chamanisme*, s. 410.

³⁷ *Agy.*, s. 271, 227, 231 ve devamı ve s. 212.

mistik deneyimi başlangıçtaki insanın duyuşal deneyiminden daha alt seviyededir.

Gerçekten de, zaten gördüğümüz üzere (s. 57 ve devamı) mitlere göre, Ata veya başlangıçtaki insan ölüm, acı ve çalışma nedir bilmezdi: Hayvanlarla barış ve huzur içinde yaşardı, Cennet'e kolayca gidebilir ve Tanrı ile bizzat görüşebilirdi. Sonra bir felaket yaşandı ve Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki iletişim kesildi; bu, insanın şimdiki mevcut koşulunun başlangıcıydı, artık zamanla sınırlanmış, acı çekmeye ve ölüme yazgılı hale gelmişti.

Dolayısıyla, girdiği trans boyunca şaman insan olma durumundan ayrılmaya çalışır –yani “düşüşün” sonuçlarından kurtulmaya– ve cennet mitlerinde anlatıldığı şekliyle insanın başlangıçtaki konumuna, koşuluna geri dönmeye çalışır. Kendinden geçme bir süreliğine de olsa bir bütün olarak insanlığın başlangıçtaki durumunun yeniden canlandırılmasını sağlar –ama bir farkla, esrime halindeki şaman artık Cennet'e ilk insan gibi fiziksel olarak gitmez, sadece esrime halinde ve tinsel olarak gider.

Öyleyse, şamanın kendinden geçişinin neden dekadan bir şey olarak görüldüğünü anlayabiliriz; her şeyden önce, tamamen “tinsel” bir deneyimdir, “eski şamanların” güçleriyle kıyaslanmaması gerekir, çünkü onlar insan koşulunu tamamen aşamalar bile “mucize” yaratabiliyorlardı ve özellikle de tam bir insan olarak Cennet'e çıkabiliyorlardı. Bu nedenle, “eski şamanlar” da bozulmuş bir insanlığın temsilcisiydi, “düşüşten” (Cennetten Kovulmadan) önceki cennet koşuluna geri dönmeye çalışıyorlardı.

Kendinden geçmenin değerini yitirmesine mukabil “güçlere” derin bir saygı duyulması bana göre ne “tinselliğe” bir saygısızlığı işaret eder, ne de “büyünün” yol açtığı merakla karışık bir korkuyu gösterir, bilakis yitirilmiş bir cennete duyulan nostaljiyi, tanrısallığı ve ulaşamadığımız gerçeklik alanlarını *tam da duyularımızla* bilme özlemini açığa vurur. Diğer bir deyişle, il-

kel insanın bir kez daha bedeninde olan, dolayısıyla kolay erişebildiği kutsal ile karşılaşma özlemi çektiği söylenebilir ve bu da, Evren'i niçin kutsalın bir tezahürü olarak gördüğünü açıklar –her nesnenin kutsalın bir cisimleşmesi olabileceği gerçeğidir bu. Gelgelelim, bundan ilkel insanın “zihinsel olarak daha düşük düzeyli” olduğu sonucunu çıkarmaya hakkımız yoktur –ilkel insanın soyutlama ve düşünme gücü artık pek çok araştırmacı tarafından doğrulanan bir gerçek. “Cennet nostaljisi” daha ziyade insanda uyanan bu geniş kapsamlı duyguların bir parçasıdır; insan varlığının bütünüyle kutsalın bir parçası olma özlemi çektiğinde, bu bütünlüğün sadece görünüşteki bir bütünlük olduğunu ve gerçekte varlığının oluşumunun (yapısının) bölünmüşlüğüünün bir sonucu olduğunu keşfettiğinde bu tür duygular uyanır.

GÖĞE YÜKSELME VE “UYANIKKEN GÖRÜLEN RÜYA” SİMGEÇİLİĞİ

Büyülü Uçuş

A. M. Hocart hükmetmekle ilgili kuramlara uygun olarak “büyülü uçuş” (“büyüye dayalı uçuş”) ideolojisini kral-tanrılar kurumunun kurucu bileşeni ve ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder. Güneydoğu Asya ve Okyanusya kralları omuzların üzerinde taşınırdı, çünkü tanrılarla aynı seviyede oldukları için yeryüzüne, toprağa asla basmamaları gerekirdi; tanrılar gibi onlar da havada uçarlardı.¹ Her ne kadar, büyük İngiliz antropoloğunun kendine has katılığıyla ifade edilmiş olsa da bu hipotez kesinlikle ilginçtir. Kraliyet ideolojisi şu ya da bu şekilde Cennet’e, göğe yükselişi işaret eder. E. Bickerman başlı başına bir literatür başlatması gereken çarpıcı bir çalışmasında Roma imparatorunun ilâhlaştırılmasının bu türden bir yükselişi içer-

¹ A. M. Hocart, “Flying through the air”, *Indian Antiquary* içinde, 1923, s. 80-82; *The Life-giving Myth* içinde yeniden yayımlanmıştır, Londra, 1952, s. 28-32.

diğini göstermiştir.² İmparatorun ilâhlaştırılmasının uzun bir tarihi vardır, hattâ Doğu dünyasında bir tarih öncesi olduğu bile söylenebilir. Bir süre önce, İlkçağın Orta Doğusu’nda krallık ve hükümlanlığın ritüel modelini inceleyen G. Widengren göge yükselme meselesine zekice bir açıklık getirir: Kültürel çeşitliliklere ve tarihin dayattığı değişimlere bağlı olarak öne çıkan zorunlu farklılıklara rağmen Hükümdarın göge yükselişi senaryosu ve simgeçiliği binlerce yıldır neredeyse hiç değişmemiştir. Üstelik aynı model Tanrı’nın Elçisi (Mesih), Seçilmiş Cennetlik Kul ve Peygambere ilişkin örnekleyici imgelerde ve mitsel yaşam öykülerinde de korunmuştur.³

Çin’de de benzer bir durumla karşılaşırız. Geleneğe göre, uçabilen Hükümdarların ilki, İmparator Shun’du (Çin kronolojisinde 2258-2208); İmparator Yao’nun iki kızı saygı duyulan ve korkulan büyücülerdi ve Shun’a “kuş gibi uçma” sanatını öğretmişlerdi. Havada uçabilen başka imparator örnekleri de vardır. B. Laufer, Çin’de “büyülü uçuşun” bir takıntı haline geldiğini ve tanrıların arabaları ve diğer uçan taşıtlarla ilişkili pek çok efsanede ifade bulunduğunu fazlasıyla kanıtlar.⁴ Hattâ kaçırılarak ilahlaştırma örnekleri bile vardır: Sarı İmparator Hoang-ti yanında eşleri ve danışmanlarından oluşan yetmiş kişiyle birlikte yakalanıp sakallı bir ejderha tarafından Gökyüzüne kaçırılır.

Ama İmparator Shun’un iki büyücü kadından uçma sanatını öğrendiği andan itibaren bu mitiko-ritüel yapının krallık ideolojisinin bir yaratısı olmadığını varsayabiliriz. Gerçekten de, Taocu bir rahibi ifade etmek için “kuş tüylü ermiş” veya “kuş tüylü ziyaretçi” gibi terimler kullanılırdı. “Uçarak cennete çıkmak” Çin’de şu şekilde ifade edilir: “Kuşların tüyleriyle dö-

² E. Bickerman, “Die romische Kaiserapotheose”, *Archiv. f. Religionswissenschaft* içinde, 27, 1929, s. 1-34, özellikle s. 9-13.

³ Karş. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Upsala-Leipzig, 1950; *Muhammad the Apostle of God and his Ascension*, Upsala-Wiesbaden, 1955; özellikle s. 204 ve devamı.

⁴ B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Chicago, 1928.

nüştü ve bir ölümsüz gibi gitti.”⁵ Taocular ve simyacılar havaya yükselme gücüne sahipti.⁶ Kuş tüylerine gelince, bu “şamanın uçuşunun” simgesidir, en yaygın ve en yoğun örneklerine Çin ikonografisinin en eski çalışmalarında rastlarız.⁷

Bu bölümün amaçları bakımından, göğe uçuşun Hükümdarın tekelinde olmadığını, ayrıca her türden ermiş, kâhin, büyücü ve mistiğin de sahip olduğu bir özellik olduğunu ayrıntılı bir şekilde ve her kültürel alan için ayrı ayrı göstermemiz gerekmiyor. Büyülü uçuşun hükümdarlık alanını aştığını ve kronolojik olarak krallığın oluşumundan önce geldiğini kanıtlamamız yeterli. Hükümdarlar Cennete, göğe gidebiliyorlarsa, bunun nedeni artık insan olmayı aşmış olmalarıdır. Fakat bu tür bir varlık değişimi gerçekleştiren ne yegâne kişilerdir, ne de ilk kişilerdir. Öyleyse, “büyülü uçuşu” anlatan mitler, ritüeller ve efsanelerden oluşan bu geniş bileşimin oluşumunun mümkün hale geldiği varoluşsal durumun incelenmesi ve tanımlanması gerekir.

İnsan olma koşulunun aşılmasının ille de Tanrı Kral ideolojisinde vazgeçilmez bir kavram olan “tanrısallaştırmayı” işaret etmediğini bir kez daha vurgulayalım. Çinli ve Hintli simyacılar, yogiler, bilgiler, ermişler ve mistikler kadar büyücüler ve şamanlar da, uçabilmelerine rağmen, sırf bu yüzden tanrı olduklarını iddia etmezler. Davranışları her şeyden önce “tin” koşuluna geçtiklerini kanıtlar; şimdi bu geçişin arkaik antropoloji anlayış bakımından ne denli önemli olduğuna bakacağız.

Öncelikle, “büyülü uçuşa” ilişkin sayısız belge arasında yönümüzü tayin etmek adına, iki olgu kategorisinin saptanması

⁵ B. Laufer, *agy.*, s. 16

⁶ Laufer birçok örnek verir, s. 26 ve devamı. Ayrıca benim başka bir çalışmama bkz. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 369 ve devamı. Ayrıca karşı. A. Waley, *Nine Chinese Songs*, Londra, 1954.

⁷ Karşı. Hentze, *Sakralbronzten und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerp, 1941, s. 100 ve devamı, s. 115 ve devamı.

yerinde olur: İlki, mitsel Ataların hava yolculuklarına dair mitler ve efsanelerdir; genelde bunların hepsi kuş-adamlar (veya tüylü-kanatlı-adamlar) ile ilintili olan, *Büyülü Kaçışa dayalı Peri Masalı* tarzında kurmacalardır; ikincisi ise, “uçma” deneyimini veya Göge yükselme deneyimini işaret eden ritüeller ve inanç kategorileridir. O halde, göge yükselmenin kendinden geçmeye özgü niteliği açıktır. Bildiğimiz gibi, kendinden geçme teknikleri yaygın olarak Şamanizm adıyla bilinen fenomenin kurucu unsurudur. Kitabın tümünü bu fenomenin analizine ayıracak olsak bile, amacımızla doğrudan alâkalı bulguları özetlemekten öteye gidemezdik. “Uçma” bazı kişilerin kendi istekleriyle bedenlerinden ayrılma ve “tinsel olarak” üç kozmik bölgeye yolculuk edebilme becerilerinin uzamsal terimlerle ifade edilışıdır. Kişi kendisini “uçmaya” adar; yani (ille de bir trans hali olması gerekme bile) yoğun coşkuya dayalı bir esrime yaşar –amaçsa ya kurban edilmiş bir hayvanın ruhunun en yüksekteki cennete gitmesini sağlamak ve Cennetin Tanrısına sunmaktır ya da hasta bir adamın iblisler tarafından tuzağa düşürüldüğüne veya ele geçirildiğine inanılan ruhunu bulmaya çalışmaktır –bu ikinci durumda, yolculuk ufka doğru yatay olarak en uzak yerlere yapıldığı kadar dikey olarak aşağıya doğru, Cehenneme de yapılır– son olarak, bir diğer amaç da ölen kişinin ruhunun yeni ikametgâhına gitmesine yardımcı olmaktır. Şaman bazen kolektif dinsel nedenlerle gerçekleştirilen kendinden geçmeye dayalı (bu esrik) yolculuklar dışında, sırf kendi kişisel tinsel nedenleriyle kendinden geçmeyi deneyebilir. Şamanın işlevlerini yöneten ve meşrulaştıran toplumsal-dinsel sistem ne olursa olsun, şaman adayı simgesel “ölüm” ve “diriliş” deneyimini içeren erişirme sınavlarından geçmek zorundadır. Erişirme süresince şaman adayının ruhunun Cennete ve Cehenneme gittiğine inanılır. Açıkçası, şamanın uçuşu “ölüm” ritüelinin muadilidir. Ruh bedeni terk eder ve canlıların ulaşmadığı yerlere uçarak gider. Şaman esrime yoluyla kendisini tanrılarla, ölümlerle ve ruhlarla eşitler: “Ölme ve tekrar dirilme”

–yani bedenden kendi iradesiyle ayrılıp tekrar dönme– becerisi şamanın insan olma koşulunu aştığını gösterir.

Şamanların kendinden geçme yollarını ayrıntılı bir şekilde ele almanın yeri burası değil; ama gene de bir noktaya dikkat çekelim: Şamanlar kuş gibi uçtuklarını, atın veya kuşun üzerine binip uçtuklarını, davullarıyla uçtuklarını iddia ederler.⁸ Şamanlara özgü bu enstrüman –davul– transa hazırlık aşamasında önemli bir rol oynar: Hem Sibirya hem de Orta Asya şamanları davullarının üzerine bağdaş kurup havada yolculuk ettiklerini söylerler. Aynı kendinden geçme tekniğini Tibetli *Bon-po* keşişlerinde de görürüz.⁹ Bu teknikle şamanizmin daha az yaygın olduğu Afrika gibi yerlerin kültürlerinde bile karşılaşıyoruz.¹⁰

Dolayısıyla, “büyülü uçuş” ile ilişkili simgelere ve imgelere temel teşkil eden varoluşsal durumu, göğe yükselmeye ilişkin kendinden geçme deneyiminde aramamız gerekir. Bu tür karmaşık simgelerin “kökenini” belli bir kültürel ortamda veya insanlığın belirli bir tarihsel uğrağında bulmaya çalışmak anlamsız olacaktır. Her ne kadar, kelimenin tam anlamıyla şamanizme özgü olsalar da, şamanizmle bütünleşmiş olan esrime, kendinden geçme, ritüeller, inançlar ve simgelerin başka arkaik kültürlerde de yaygın olarak var olduğu saptanmaktadır. Çok benzer bir şekilde, kendinden geçme deneyimi birçok boyutuyla insan olma koşuluyla birlikte var olur; insanın Evren’deki özgül varoluşunun farkındalığı olarak adlandırılabilir durumun ayrılmaz bir parçasıdır.

⁸ Karş. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 180, 186, 193 (kuşun üzerine oturup uçan şamanlar), s. 185 ve devamı (ata binip uçanlar), s. 51 ve devamı, s. 212 ve devamı, s. 222 ve devamı, s. 415 ve devamı (kuş gibi uçanlar), s. 160 ve devamı (davulların üzerinde uçanlar).

⁹ Karş. Helmut Hoffman, *Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950, s. 203.

¹⁰ Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939, s. 193 ve devamı.

"Uçma" ile ilgili mitler ve efsanelerle bağlantılı başka bir olgular kümesini ele aldığımızda tüm bunlar daha bir netlik kazanır. Bu mitlerin ve efsanelerin epik içeriğinin doğrudan doğruya gerçek bir kendinden geçme deneyimine mi (yani şamanizme özgü bir transa) dayandığı, yoksa imgelemin bir ürünü veya düşsel bir yaratım mı olduğu buradaki amacımız bakımından çok önem taşıyor. Belli bir bakış açısından, düşsel ve imgeselin, büyüye dayalı kendinden geçmenin bir parçası olduğu doğrudur; şimdi, bu iç içe oluşa ne tür bir anlam atfetmemiz gerektiğiyle ilgileneceğiz. Bir an için, derinlik psikolojilerinin, imgelemi bir bütün olarak insan varoluşunun hayati değer taşıyan, vazgeçilmez öneme sahip bir boyutu olarak gördüğünü hatırlayalım. İmgelemsel deneyim, en az gündelik deneyimler ve pratik faaliyetler kadar insanı kuran bir unsurdur. Her ne kadar, yapısı "nesnel" gerçekliklerin yapısına benzemese de, imgelemin dünyasının "gerçek olmadığı" söylenemez. İmgelemin yaratılarının felsefi antropoloji için ne kadar önemli olduğunu hatırlayalım.

"Büyülü uçuş" mitolojisi ve folkloru ile ilgili bize daha ilk bakışta çarpıcı gelen şey, uçmanın ıllıllığe özgüllüğü ve evrensel bir dağılım göstermesidir. "Büyülü Kaçışa dayalı Peri Masalları" folklorun en eski motiflerinden biri olarak kabul edilmektedir: Her yerde ve en arkaik kültürel katmanlarda rastlanır.¹¹ Doğrusunu isterseniz, söz konusu olan şey sırf "uçma" değildir, çoğunlukla yatay yönde baş döndürücü bir yörünge izlenmesidir; tahmin edileceği ve folklor araştırmacılarının düşündüğü gibi, öykünün ana noktası, genç kahramanın ölüm krallığından kaçışı ve bizzat Ölümü cisimleştiren korkunç bir şahsın kahramanın peşine düşmesidir. Büyüyle uçmanın gerçekleştiği uzamın yapısını daha ayrıntılı bir biçimde analiz etmek ilginç

¹¹ Karş. Dr Marie Pancritius, "Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen", *Anthropos*, 8, 1913, s. 854-879; s. 929-943; Antti Aarne, *Die Magische Flucht. Eine Märchenstudie* (FFC, Sayı 92), Helsinki, 1930.

olurdu: Onda tüm korku, endişe unsurlarına, her an gerçekleşebilecek bir tehlikeden kaçma, kendini korkunç bir varlıktan kurtarma çabasının her türlü ögesine rastlardık. Kahraman büyülü süvarilerden daha hızlı ilerler, rüzgârdan bile hızlıdır, düşünce hızında hareket eder –ama gene de, sonuna kadar takipçisini atlatamaz. Ayrıca, Gökyüzüne doğru uçmadığına da dikkat etmek gerekir; yukarıya doğru kaçmaz ya da en azından sadece dikey bir kaçış yoktur. Büyülü Kaçışın (Peri Masallarının) uzamsal evreni, insanın ve ölümün uzamı olmaya devam eder, asla aşılmaz. Hız fantastik bir noktaya yükselir, gene de boyut değişikliği yoktur. Tanrılar bu kâbusa, insanın Ölüm karşısındaki bozgununa müdahale etmezler; sadece dost hayvanlar veya periler kaçaklara yardım eder; kahramanın omzunun üzerinden fırlattığı büyülü nesneler devasa doğal engellere (dağlar, ormanlar, denizler) dönüşerek kahramanın sonunda kaçıp kurtulmasını sağlar. Bunun “uçuş” ile hiçbir benzerliği yoktur. Fakat korku ve baş döndürücü hıza dayalı bu evrende tek bir özsel unsuru saptamak gerekir: Korkunç bir canavarın elinden kurtulmaya yönelik umutsuz bir çaba.

Uzam, Göge uçan ve Yeryüzü ile Gökyüzü arasında (ister kuş tüylerinin yardımıyla, isterse başka türlü araçlarla) özgürce yolculuk edebilen insanlar ve insanüstü varlıklarla ilgili birçok mitte, masalda ve efsanede tamamen farklı bir boyut kazanır. Bu mit ve folklorun yapısını karakterize eden şeyse, söz konusu insanların ve insanüstü varlıkların uçuş hızları değildir; daha ziyade, yapılan hava yolculuğunun dramatik yoğunluğudur; ağırlığın ortadan kalktığı, insanın kendisinde ontolojik bir değişimin gerçekleştiği doğrudur. Burada bütün “uçuş” türlerini ve Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki bütün iletişim biçimlerini ele almamız mümkün değil. Ama gözden kaçırılmaması gereken bir noktanın, evrensel dağılım örüntüsü¹² olduğunu ve

¹² Karş. Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American folklore*, Copenhagen, 1949, s. 56 ve devamı.

bu örüntünün de gerek ilk insanların göksel kökenine, gerekse Cennetin Yeryüzüne yakın olduğu ve mitsel Atanın bir dağa, ağaca veya sarmaşığa tırmanıp ona kolayca ulaşabildiği *başlangıç zamanının* cennete özgü koşuluna dair bir grup mit için vazgeçilmez olduğunu söylememiz yeterli olacak.¹³

Burada son derece önemli bir noktayı vurgulamakta fayda var: Uçma ve Göge yükselme örüntüleriyle sadece dinsel deneyimlerin yoğun olduğu toplumlarda, şamanizme ve mistisizme özgü kendinden geçme ritüellerinde ve bu tür kültürlerin mitolojilerinde ve folklorlarında karşılaşmayız; bu örüntüleri ayrıca arkaik kültürün her düzeyinde buluruz. Özetle, göge yükselme ve “uçma” tüm ilkel insanlığın ortak deneyimidir. Göge yükselmenin simgeçiliğinin müteakip tarihi de bu deneyimin tinselliğinin çok büyük bir bölümünü oluşturduğunu gösterir. Ruh bir kuş olarak betimleyen “ruhun kanatları” vb.’den söz eden simgelerin ve tinsel yaşamı bir “yükselme”, mistik deneyimi göge yükselme olarak gösteren imgelerin ne denli önemli olduğunu hatırlamamız yeterli. Dinler tarihçisinin elindeki belgelerin miktarı artık bu örüntülerin ve bu simgelerin dökümünün muhtemelen yetersiz olduğunu gösteriyor. Bu nedenle, kuş simgeçiliğine¹⁴ değinen birkaç gönderme üzerinde durmamız gerekiyor. “Kuş-ruh-kendinden geçmeye dayalı uçuş” biçimindeki mitiko-ritüel temanın paleolitik dönemde bile mevcut olması muhtemeldir; gerçekten de, Altamira’daki bazı çizimleri (kuş maskeli insan) ve Lascaux’daki ünlü rölyefi (kuş yüzlü insan) bu şekilde yorumlayabiliriz –Horst Kirchner ikinci örneği şamanik transın temsili olarak görür.¹⁵ Ruhun bir kuş ve tinsel bir kılavuz (melekler, tanrısal varlıklar) biçimindeki mitsel kavranışlarının fazlasıyla incelendiğini düşündüğüm için bura-

¹³ Bkz. bu kitapta, s. 57 ve devamı.

¹⁴ Karş. *Le Chamanisme*, s. 415 ve devamı.

¹⁵ Horst Kirchner, “Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus”, *Anthropos*, 47, 1952, s. 244-286, özellikle s. 271 ve devamı; s. 258 ve devamı (kuşlara dair simgecilik konusunda).

da tek bir göndermeyle yetineceğim. Tinsel yaşamla ve öncelikle de zekâ gücüyle ilintili çok fazla simge ve gösterge “uçma” ve “kanat” imgeleriyle bağlantılıdır. “Uçma” zekânın işaretidir, gizli şeyleri ve metafizik hakikatleri anlamayı ifade eder. “Zekâ (*manas*) kuşların en hızlısıdır” der *Rigveda*’da (VI, 9, 5); *Pañcaviṃṣa Brahmana* (IV. I, 13) “anlayan kişinin kanatları vardır” der. “Uçma”nın örnek teşkil eden arkaik imgesinin yeni bilinç uyanışlarında keşfedilen yeni anlamlarla yüklü olduğunu görebiliriz. Şimdi uçmaya bu yeni değer atfetme sürecini ele alalım.

“Uçma” ile ilişkili simgelerin, mitlerin ve efsanelerin aşırı arkaikliği ve evrensel yayılımı dinler tarihçisinin alanından felsefi antropolojinin alanına kayan bir problemi işaret eder. Ne var ki, bu problemi göz ardı edemeyiz; aslında, etnografya ve dinler tarihi belgelerinin ilk tinsel durumlarla ilgili oldukları ölçüde hem fenomenolog hem de felsefeci açısından önem taşıdığını göstermek buradaki amaçlarımız arasında yer alıyor. Öyleyse, “uçmayı” ve onunla bağlantılı tüm simgeleri hesaba katarsak, önemleri bir anda açıklık kazanır: Hepsi de gündelik deneyim evrenindeki bir kopuşu ifade eder ve bu kopuşun ikili bir amacı vardır: Uçma eşanlı olarak hem bir *aşkınlık* hem de bir *özgürlük* sağlar. Arkaik kültür düzeylerinde “aşkınlık” ve “özgürlük” ifade eden terimlere rastlanmadığını söylemeye bile gerek yok –ama deneyim mevcuttur ve bu da son derece önemli bir olgudur. Bir taraftan, özgürlüğün kökenlerinin belli tarihsel uğrakların yarattığı koşullarda değil, pişenin derinliklerinde aranması gerektiğini kanıtlar; diğer bir deyişle, mutlak özgürlük arzusunun, kültürün ulaştığı aşamadan ve toplumsal örgütlenme biçimlerinden bağımsız olarak insanın temel özlemleri arasında yer aldığını gösterir. Mekâna aşkınlığın mümkün olduğu, ağırlığın ortadan kalktığı bu sonsuz imgelemsel evrenlerin sonsuzca yinelenen yaratımı, insanın gerçek doğasına dair çok şey söyler. İnsanın kendisini yeryüzüne bağlayan bağları koparma özlemi, kozmik baskıların veya ekonomik güvensizliğin sonucu değildir –insanı kuran, oluşturan bir unsur-

dur, bu anlamda insan dünyada benzersiz bir varoluş tarzına sahip yegâne canlıdır.

Kendisini bir anlamda değerini yitirmesinin belirtisi olarak gördüğü sınırlamalardan, kısıtlamalardan kurtarma, özgürleştirme ve kendiliğindenliği, özgürlüğü tekrar kazanma arzusu – buradaki örnekte “uçmaya” dayalı simgelerle ifade edilen arzu– insanı diğer canlılardan ayıran özgül belirtiler arasında sayılmalıdır.

Diğer taraftan, “uçmanın” yol açtığı düzlemden kopuş bir aşkınlığı ifade eder. İnsan olma koşulunun ötesine geçme, onu “aşma”, aşırı “tinselleşme” yoluyla insan olma koşulunu dönüştürme özlemini arkaik kültür düzeyinde bulmamız hiç de basit bir mesele değildir. Sözüünü ettiğimiz mitlerin, ritüellerin ve efsanelerin hepsi insan bedeninin bir “tin” gibi davrandığını görme arzusuyla ve insanın cisimselliğini bir tinselliğe dönüştürme özlemiyle açıklanabilir.

Bu birkaç saptamayı tanımlamak ve detaylandırmak için uzun analizlere girişmek gerekiyor ve bu iş, çalışmamızın sınırlarını aşıyor. Fakat şimdiden bazı sonuçlara ulaştık gibi; bunları özetlememiz yeterli olacak. Birincisi, genel nitelikte ve bir bütün olarak dinler tarihi açısından ilginç bir sonuç. Dinsel inancın “göksel” tanrıların (Gökyüzü Tanrısı gibi) egemenliğinde olmadığı yerlerde bile göge yükselme simgeçiliğinin mevcut olduğunu ve daima aşkınlığı ifade ettiğini pek çok kez yineledim.¹⁶ Bu nedenle, bence bir dinin sadece kendi özgül kurumları ve baskın mitolojik temalarıyla tanımlanması yeterli değildir; bu, bir insanın kendisi için ifade ettiği hazır mamul fikirlerden daha temel ve vazgeçilmez olan gizli tutkuları, özlemleri, varoluşsal çelişkileri ve imgelemsel evreninin dışarıda bırakılarak sadece toplumsal davranışıyla açıklanmasıyla aynı anlama gelirdi. Şu veya bu dini tanımlamaya yönelmeden önce, hem sözlü geleneği oluşturan mitlerin, efsanelerin ve öykülerin

¹⁶ Karş. *Patterns in Comparative Religion*, s. 110 ve devamı.

tüm örtük simgeciliklerini hem de muhtelif âdetlerde ve yaşama biçimlerinde belirgin olan simgecilikleri hesaba katsaydık, ibadet biçimlerinde ve resmî mitolojilerde yokmuş gibi görünen veya yalnızca ima edilen dinsel deneyim boyutunu açığa çıkartırdık. Bu örtük inançların dinsel yaşamca “bastırılmış” veya farklı bir kisveye büründürülmüş ya da basitçe “bozulmuş” olup olmadığı, ileride ele alacağımız başka bir sorun. Burada, simgelerin işaret ettiği örtük dinsel içerik hesaba katılmadan bir dinin anlaşılamayacağını ve tanımlanamayacağını söylememiz yeterli.

Tartışmakta olduğumuz konuya geri dönelim – “uçma” ve göğe yükselme simgelerinin tarihin akışında sayıları hiç de az olmayan muhtelif biçimlere bürünerek yeniden değer kazanmasına rağmen, yapısal bütünlüklerinin aynı kalması önemli bir saptamadır. Başka bir deyişle, “uçma” ve göğe yükselmenin görüldüğü birçok dinin göğe yükselme deneyimine yüklediği içerik ve değer ne olursa olsun, zaten vurgulamış olduğumuz iki önemli motif –aşkınlık ve özgürlük– hiç değişmeden kalır: Her ikisine de varoluş düzlemindeki bir kopuşla ulaşılır ve her ikisi de insanın ontolojik dönüşümüyle ifade edilir. Artık insan olma koşulunun bir parçası olmadıkları için, sadece “özgür” olabilen Muktedirlerin havada uçabildiği varsayılır. Tam da bu nedenle, yogiler, simyacılar, Nirvana’ya ermiş Budistler (*arhat*) kendi istekleriyle uçabilir veya görünmez olup yer değiştirebilir. Hindistan’ın uzun tarihinde bilincin uyanışları ve tinsel deneyimlerden kaynaklanan ne tür önemli yeniliklerin meydana geldiğini görebilmek için Hint kaynaklarının dikkatlice incelenmesi yeterlidir. Bu gelişmelerden bazılarına önceki çalışmalarında yer verdim;¹⁷ dolayısıyla burada birkaç açıklamayla yetineceğim. “Uçma” *arhat* (Nirvana’ya ermiş Budist) için o kadar karakteristiktir ki Seylan dilinde “görünmez olmak/yok olmak”, “bir anda bir yerden başka bir yere gitmek” anlamına

¹⁷ Karş. *Le Chamanisme*, s. 362 ve devamı ve *Yoga*, s. 318 ve devamı.

gelen *rahat* ve fiilinin kökeni *arahan*’a dayanır. Demek ki, dilsel bir yaratımda ifade bulacak kadar popüler imgeleme yapılmış bir folklorik temayla (uçan bilge ve büyücü) karşı karşıyayız. Fakat bir *arhat*ın “uçmasının” barındırdığı özel anlamı hesaba katmak gerekir: İnsan olma koşuluna aşkın olduğu varsayılan tinsel deneyim. Genel itibariyle, *arhat* –aynen bütün *jñanin*ler ve *yogiler* gibi– bir *kamacarin*dir –yani “kendi isteğiyle ânında başka bir yere gidebilen” canlıdır.

Coomaraswamy’nin belirttiği gibi, *kamacarin*in işaret ettiği husus, “Tin olan şeyin artık herhangi bir yerde olabilmek için hareket etmesine gerek olmayan birisinin ulaştığı koşuldur.”¹⁸ Ananda Coomaraswamy “yok olmaya” karşılık gelen Sanskritçe terimin *antar-dhânam gain* –tam anlamıyla “daha içteki bir konuma gitmek”– olduğunu hatırlatır. *Kâlingabodhi Jâtaka*’da söylendiği gibi, havada uçmak kişinin “derin düşüncenin [tefekkür] bedeni bir giysi gibi sarmasına” (*jhâna vethanena*) bağlıdır.¹⁹ Tüm bunların anlatmaya çalıştığı şey, saf metafizik bilgi düzeyinde “uçma” ve “göge yükselmenin” sadece geleneksel formülleştirmeler olduğu ve artık herhangi bir bedensel hareketi ifade etmediği, bilakis aklın bahsettiği bir tür mekânsal kendiliğindenliğe karşılık geldiğidir.

Bizim bakış açımızdan daha ilginç olan, *arhat*ın evlerin çatılarının üzerinden uçma becerisine bağlı olarak insan olma koşuluna aşkınlığı ifade eden imgelerdir. Budist metinler “sarayın çatısını delip havada uçan”²⁰ ya da “kendi isteğiyle uçup evin çatısını delen ve havaya yükselen”²¹ *arhattan* söz eder; ör-

¹⁸ Ananda Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*, Londra, 1946, s. 184.

¹⁹ Coomaraswamy, *agy.*, s. 183-184.

²⁰ *Jâtaka*, III, s. 472.

²¹ *Dhammapada Atthakathâ*, III, s. 66; Ananda Coomaraswamy, “Symbolism of the Dome”, *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, s. 1-56, s. 54.

neğin, *arhat* Moggalâna, “kubbeyi delip havada asılı kalır”.²² Bu simgecilik ikili bir yoruma uygundur: Fizyoloji ve mistik deneyim düzleminde bir “kendinden geçme” haline, dolayısıyla *brahmarandhra*²³ aracılığıyla ruhun uçmasına gönderme yapar; diğer taraftan, metafizik düzlemde koşullu dünyanın feshedilmesinin bir örneğidir. Çünkü “ev” Evreni temsil eder; “evin çatısının delinmesi” ise *arhatın* dünyayı aştığı veya üzerine yükseldiği anlamına gelir. “Uçma” ile ilintili arkaik mitoloji ve folklor ile Hindistan’ın dünyayı aşma teknikleri ve metafizik bilgisi arasındaki uçurum ne kadar büyük olursa olsun, ortaya koydukları farklı imgelerin türdeşliği açıktır.

“Büyücüler”—yani kendi isteğiyle yer değiştirebilme gücüne sahip olduklarını iddia edenler—ve mistiklerde havaya uçma ve göğe yükselmeye dayalı kendinden geçmenin fenomenolojisine ilişkin kapsamlı bir inceleme yapılması gerekir. Böyle bir inceleme sonucunda, sayısız farklı biçimi olan uçmanın her çeşidini tanımlamak için ne tür ayrımlar ve kesinliklere ihtiyaç duyduğumuzu daha iyi görebiliriz. Kişinin başka yerlerde olduğu kadar dinler tarihinde de karşılaştırmamızın karıştırmak anlamına gelmediğine kendisini inandırması için Zerdüşt’ün göğe yükselmeye dayalı kendinden geçişine²⁴ ve Muhammed’in göğe çıkışına (*miraç*)²⁵ bakması yeterlidir. “Uçma”, “kendinden geçme” ve “göğe çıkma” örneklerini çeşitlendiren içerik farklılıklarını azaltmak saçma olurdu. Ama bu tür karşılaştırmalardan ortaya çıkan yapısal örtüşmeleri göz ardı etmek de aynı ölçüde saçma olurdu. Diğer düşünce disiplinlerinde olduğu kadar dinler tarihinde de anlamları doğru kavramayı

²² *Dhammapada Atthakathâ*, III, s. 66; Coomaraswamy, *agy*.

²³ Tantra yoga tekniklerinde önemli bir rol oynayan başın en üst noktasındaki “açılmayı” ifade eden bir terim.

²⁴ Zerdüşt’ün “şamanik” yapısı için bkz. *Le Chamanisme* s. 356 ve devamı; G. Widengren, “Stand und aufgaben der Iranischer Religionsgeschichte”, II, *Numen* 2, 1955, s. 66 ve devamı.

²⁵ Bkz. G. Widengren, *Muhammad the Apostle of God*, s. 96 ve devamı.

mümkün kılan şey yapıya ilişkin bilgidir. Ancak “uçma” simgeçiliğinin yapısını bir bütün olarak kavradıktan sonra, onun ilk anlamına ulaşabiliriz; böylece her örneği ayrı olarak kendi bağlamında anlayanın yolu açılabilir. Öyleyse, kültürün her düzeyinde ve bu düzeylerin birbirinden son derece farklı tarihsel ve dinsel bağlamlarına rağmen “uçma” simgeçiliğinin değişmez bir şekilde insan olma koşulunun yok edilmesini, aşkınlığı ve özgürlüğü ifade ettiğini unutmamak önemlidir.

Buddha’nın Yedi Adımı

Şimdi uçma –basamaklar aracılığıyla Göge [Cennete] yükselme– simgeçiliği ile bağlantılı olarak zaten dikkat çektiğimiz diğer imgeleri ve simgeleri inceleyelim. Burada özellikle ilgimizi çeken ve bu geleneksel imgelerin metafizik yeniden değerlendirilmeye ne denli elverişli olduğunu gösteren Budizm ile ilgili bir metin vardır.

“Bodhisattva doğar doğmaz ayaklarını yere düz basarak, Kuzey’e döner ve yedi adımda sığınmak için beyaz güneşe gider. Etrafına bakıp kolaçan eder ve bir boğayı andıran sesiyle şöyle der: ‘Dünyanın en tepesindeyim, dünyanın en iyisiyim; bu son doğuşum; benim için bundan sonra asla başka bir varoluş olmayacak.’” (*Majjhima-Nikāya*, III, s. 123). Buddha’nın Doğuşunun bu mitsel özelliği Nikāya-Agama’nın, Vinaya’nın müteakip literatürlerinde ve Buddha’nın biyografilerinde birtakım değişikliklerle yinelenir. Etienne Lamotte Nāgārjuna’nın *Mahāpra-jñāpāramitāsastrası*nın çevirisine eklediği uzun bir dipnotta en önemli metinleri gruplandırır: Buddha yedi adımda tek bir yöne, Kuzey’e doğru ya da dört, altı veya on yöne ilerler; ya ayağını yere düz basarak ya da lotus pozisyonunda otururken ya da yerden on cm. yüksekte havada süzülürcesine bu yedi adımı atar.²⁶ İlk motifin –özellikle Kuzey’e

²⁶ Etienne Lamotte, *De Traité de la Grande Vertu, de sagesse de Nāgārjuna*, 1. Cilt. I. Louvain, 1944, s. 6 ve devamı. Sapta padam’ın tem-

doğru yedi adım atılmasının– sıkça zikredilmesi, diğer çeşitlemelerin (dört, altı veya on yöne gidilmesi) belki de bu temanın daha karmaşık bir simgecilikle işlenerek daha sonraki bir tarihte oluşturulduklarına inanmamıza yol açar.

Şimdi, Buddha'nın Kuzey'e (yere düz basarak, lotus pozisyonunda oturarak veya yerden yüksekte havada süzülerek) ulaşmasının farklı yollarına ilişkin analizimizi bir süreliğine bir kenara bırakalım ve yedi adım simgeciliğine odaklanalım. Paul Mus bu mitsel temaya ilişkin incelemesinde yedi adımın kozmolojik yapısını ve metafizik önemini çok güzel açıklar.²⁷ Aslında, yedi adım Buddha'yı kozmik sistemin tepesine ulaştırır. "Bu dünyanın en tepesiyim" ifadesi (*aggo'ham asmi lokassa*) Buddha'nın *mekânı aşmış olmasından* başka bir şeyi ifade edemez. Bildiğimiz gibi, göksel yedi gezegene tekabül eden yedi kozmik evreden geçerek "dünyanın tepesine" (*lokkagge*) ulaşır. Öte yandan, *Yedi katlı Prâtsâda* ismiyle bilinen heykel, kozmik Kuzey'de tepeye ulaşan dünyayı simgeler: Kişi onun tepesinden Buddha'nın göksel ülkesine ulaşır.²⁸

Buddha'nın Doğuşunun tamı tamına ifade ettiği şey, Buddha'nın doğar doğmaz Evren'i aştığı ve mekânı ve zamanı geçersiz kıldığıdır (dünyanın "en tepesindeki" ve "en eskisi" olur). Buddha'nın yedi adımının farklı biçimleri, ulaştığı bu aşkınlığa fazlasıyla ışık tutuyor. Buddha, ya yere temas etmiyor ya da ayaklarını altına alıp lotus pozisyonunda oturarak veya yerden yüksekte havada süzülerek ilerliyor –her koşulda, bizim dünyamızla doğrudan temasla bozulmadan kalıyor. Ayakların yere düz basılmasının simgeciliği konusunda Burnouf, Paul Mus'un

silleri için bkz. A. Foucher, *L'Art grécobouddhique du Gandbâra*, Paris, 1905-1922, figs. 154-155; ayrıca karşı. *Images et Symboles*, s. 98 ve devamı.

²⁷ Paul Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme Hanoï*, 1935, I, s. 476-575; aynı yazar, *La notion temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun, 1939.

²⁸ P. Mus, *Barabudur*, s. 95: ve devamı, s. 320 ve devamı.

gönderme yaptığı bir metni kendi yorumuyla daha önce aktarmıştır: "Dünyanın hâkimi nereye basarsa, çukurlar dolar, tepeler düzleşir vb." Buddha'nın ayaklarının altında Yeryüzü "düzleşir" –bunun anlamı kütlenin küçüldüğü ve üçüncü boyutun yok olduğudur; bu, mekânsal aşkınlığı ifade eden bir imgedir.²⁹

Mekânsal aşkınlığa ilişkin bu simgeçiliğin metafizik önemi Budist düşüncede en uç boyuta ulaşır. Fakat bu simgeçiliğin Budist bir yaratım olmadığı açıktır. Göge yükselerek Dünya'ya aşkın olunması Budizm öncesi dönemlerde de bilinen bir şeydi. "Bir bütün olarak kurban, Cennete (Göge) giden gemidir" (*Catapatha Brâhmana*, IV, 2, 5, 10). Âyinin örüntüsü *dûrohanâ*'dır –"zorlu yükseliş". Âyini gerçekleştiren keşiş kurban edilecek hayvana doğru adım atar (*âkramana*) ve tepeye ulaşır, (tıpkı bir kuşun kanatlarını açması gibi!) kollarını açar ve bir çılgılık atarak "Cennete, Tanrılara ulaştım; Ölümsüz oldum!" der (*Taittiriya Samhita*, 1, 7, 9). "Gerçekte, âyini yürüten, göksel dünyaya gitmek için kendisine bir merdiven ve bir köprü yapar." (*Agy. VI, 6, 4, 2.*)³⁰ Bu örnekte Budizmin "Buddha'nın Doğuşu" temasına karşılık gelen Evren'in aşılmasıyla değil *Vedizme* özgü kurbanın büyüsel-dinsel etkisine duyulan inanışla karşı karşıya olduğumuz açık. Bununla birlikte, Buddha'nın adımları ile âyini yürüten rahibin kurbanı sunmak için göge tırmandığı "basamaklar" arasındaki çarpıcı benzerlik önemlidir. Her iki örnekte de etkiler benzerdir: Kozmik Kuzey veya "Dünyanın Merkezine" denk gelen Evren'in yüce zirvesine ulaşmak.

Buddha'nın yedi göğü geçip "en üst noktaya" ulaşması –yani gökteki yedi cennete karşılık gelen kozmik aşamalardan geçerek göge yükselmesi– Hindistan, Orta Asya ve Orta Doğu'da yaygın olan simgesel-ritüel yapıya ait bir temadır. Bu inanç ve âyin sistemini *Le Chamanisme* başlıklı kitabımda inceledim (s.

²⁹ P. Mus, *Barahudur*, s. 484.

³⁰ Ayrıca karış. *Images et Symboles*, s. 57 ve *Le Chamanisme*, s. 362 ve devamı.

237 ve devamı, s. 423 ve devamı ve başka birçok yerde). Burada yalnızca “Buddha’nın yedi adımının” Sibiryâ şamanlarının erişirme törenlerinde kullandığı huş ağacında basamak olarak açtığı (aynı sayıda Cennete tekabül eden yedi, dokuz veya on altı) oyuk aracılığıyla Cennete çıkmasına benzediğini veya Mitra gizli inançlarında erişirme adayının tırmandığı yedi basamaklı merdiveni anıştırdığını hatırlatayım. Bu âyinlerin ve mitlerin hepsinin ortak bir yapısı vardır: Hepsinde de, evren birbiri üzerinde yükselen yedi aşamadan oluşur –yani yedi gezegenli gök; en üst nokta ya kozmik Kuzey’de ya da Kutup Yıldızında veya aynı “Dünyanın Merkezi” simgelerinin Gök-sel muadillerine konumlanmıştır. En yüksek Cennete yükselmek, yani dünyayı aşmak, bir “Merkezin” (bir tapınak, bir kraliyet başkentinin yakınında veya Kozmik Ağacın muadili olan kutsal bir ağacın veya Dünyanın Eksenine adanan kurbanın bedeninin) yakınında gerçekleşir çünkü bir düzlemde diğeri-ne kopuş, yani bu anlamda Yeryüzünden Gökyüzüne geçiş bir “Merkezde” meydana gelir.³¹

Buddha’nın doğuşu temasına dönersek, burada kesinlikle aşkınlığa ilişkin arkaik simgecilğin bir yeniden yorumunu buluruz. Buddha’nın Yedi Adımı ile Brahman, Sibiryâ veya Mitra’ya özgü ritüeller arasındaki temel fark, dinsel yönelimlerine ve içerdikleri farklı metafizik unsurlara dayanır. Doğuş miti Buddha’nın bu kirlenmiş ve acı, üzüntü veren dünyayı aşmasını açıklar. Brahmanizm ve şamanizme özgü ritüeller, kişinin Tanrıların dünyasının bir parçası olmasını sağlayan, ölümden sonra ayrıcalıklı bir konumu garantileyen ve Tanrısal Varlıktan yardım alan bir göğe yükselişi işaret eder. Mitra gizli inançlarında erişirme adayı kendisini vasi gezegenlerin etkilerinden “arındırmak” ve Arşı Âlâ’ya yükselebilmek için yedi cennete simgesel bir yolculuk yapar. Fakat tüm bu “örüntülerin” yapısı

³¹ Karş. *Images et Symboles*, s. 52 ve devamı.

* Gökyüzündeki hakiki cennet. (ç.n.)

benzerdir: *Yedi cennetten geçerek dünyanın aşılması ve Evrenin en tepesine, Kutba ulaşılması.*

Paul Mus'un Hint mitolojisine ilişkin olarak açıkladığı gibi, Yaratılışın başladığı nokta, tepe noktasıdır. "Yaratılış tedricen, aşama aşama yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşti." Kutup kozmik hareketlerin eksenini değildir sırf, ayrıca "en eski" yeridir, çünkü Dünya buradan var olmaya başlamıştır. Buddha bunu şöyle ifade eder: "Dünya'nın zirvesindeki benim... En yaşlı olan benim." Nitekim Buddha Evren'in tepe noktasına ulaşır ulaşmaz, *dünyanın başlangıcıyla zamandaş olur*. Zamanı ve Yaratılışı fesheder ve kendisini evrendoğumu önceleyen zamandışı bir anın içinde bulur. Meydana gelen şey, henüz Zaman'a bulaşmadığı için hâlâ "saf ve bozulmamış olan başlangıç durumunu yeniden üretebilmek için "geçmişe dönüştür." Kişi Dünyadaki "en eski" yere ulaşana dek "tekrar doğmalıdır" ve bu da, sürenin yok edilmesi, Zaman'ın işleyişinin yok edilmesiyle mümkün olur. Buddha kendisini "Dünya'nın En Yaşlısı" ilân ederek Zaman'a aşkın olduğunu bildirir; aynı şekilde, "Dünya'nın zirvesine" ulaştığını söyleyerek de Mekân'ı aştığını ilân eder. Her iki imge de Dünya'nın tam olarak aşılmasını ve Zaman'ın ve Mekân'ın ötesindeki "mutlak" ve paradoksal hale yeniden girilmesini ifade eder.

Hint kozmolojisinin Yaratılışı en tepeden başlatma konusunda yalnız olmadığını hatırlatalım. *Sami* geleneklerine göre, dünya *navelden* (Merkez imgesi) başlayarak yaratıldı; benzer fikirlere başka kültürlerde de rastlarız.³² "Dünyanın merkezi" kaçınılmaz olarak Evrenin "en eski", "en yaşlı" parçasıdır. Ama değerlendirmekte olduğumuz simgeçiliğin bakış açısından bu "yaşlılığın" başlangıç Zamanı için, "ilk" zaman için bir formül olduğunu unutmamız gerekir. Buddha'nın "yaşlılığı" (*jyeshtha*) bir mecazdır ve şu anlama gelir: Buddha Dünya'nın doğuşun-

³² Karş. *The Myth of the Eternal Return*, s. 16 ve devamı; *Patterns in Comparative Religion*, s. 377 ve devamı.

dan önce zaten vardı, Dünya'nın var olmaya başlamasına, gelişine ve Zaman'ın ilk ortaya çıkışına tanık oldu.

Diğer taraftan, Cennet'e yükselme ritüelinin daima bir "merkezde" gerçekleştiğini biliyoruz. Şamanizm ritüellerinde kullanılan ağacın "Dünyanın merkezinde" olduğu varsayılır, çünkü Kozmik Ağacı temsil eder; Hindistan'da kurban edilen hayvan (*yüpa*) *Axis mundi*ye (Dünya'nın Ekseni) getirilir. Ama tapınakların ve insanların evlerinin yapısında da benzer bir simgecilik saptanır. Bütün mabetler, saraylar ve krallık başkentlerinin ve dolayısıyla, bütün evlerin simgesel olarak "Dünya'nın Merkezi'nde" konumlanmış olması gerçeğinden çıkan sonuç, bu yapıların hangisi olduğunu fark etmeksizin, bir düzlemler kopuşunun olası olduğudur; yani Dünya'nın var olmaya başlamasından önceki başlangıç ânına yeniden dâhil olarak Zaman'ı aşmak mümkün olabilir. Bu bizi şaşırtmamalıdır çünkü her türlü ikametgâhın bir *imago mundi* (dünya imgesi) olduğunu biliriz ve her yeni ev inşa edildiğinde bu kozmogoninin bir yinelenişidir. Karşılıklı olarak birbirini olumlayan ve tamamlayan bu imgeler bir bütün olarak ele alındığında, her biri kendi özel perspektifinden, aynı anlamı açığa vururlar: İnsan için Dünya'yı aşmanın bir yolu vardır; uzamsal olarak bu "yukarıya" doğru ilerlemektir, zamansal olaraksa "geriye doğru" veya "tersine" ilerlemektir. Bize ait bu Dünya'yı aşarak kişi bir başlangıç durumuna tekrar döner; bu, Dünya'nın başlangıcının göksel koşuludur, "ilk ânın" kusursuz bütünlüğüdür, hiçbir şeyin bozulmamış olduğu andır ve bu anda hiçbir şey yok olmaz, eskimez, yıpranmaz ve ölmez çünkü Dünya daha yeni doğmuştur.

Dindar insan birçok şekilde ve farklı bakış açılarından hareketle, periyodik olarak "başlangıcın mükemmelliğine" yeniden ulaşarak, kendisini daima yenilemeye ve yeniden yaratmaya çalışır; bu kendini yaratma çabası, Yaşam'ın ana kaynağının yeniden keşfedilmesine dayanır, yani Yaşam'ın tıpkı Yaratılış'ın

tamamı gibi Yaratıcı’nın elinden yeni çıktığı, hâlâ kutsal olduğu halinin bulunmasına dayanır.

***Dûrobana* ve “Uyanıkken Görülen Rüya”**

Artık, uçma, göge yükselme ve merdivenlerden çıkarak göge ulaşmanın rüyalarda bir hayli sık beliren temalar olduğunu biliyoruz. Bazen gerçekten de bu temalardan biri düşsel veya imgelemsel aktivitede baskın etken haline gelir. Şimdi daha önce sözünü ettiğimiz bir durumu örneklendirelim.³³ Julien Green 4 Nisan 1933 tarihli *Günlüğünde* şöyle yazar: “Bütün kitaplarımda korku ve diğer her türlü güçlü duygu açıklanamaz bir şekilde bir merdivenle bağlantılıymış gibi görünüyor. Yazdığım bütün romanları gözden geçirirken dün bunu fark ettim... (burada göndermeler belirtilmiş). Acaba nasıl oldu da bu temayı hiç fark etmeden bu kadar sık yineleyebildim. Çocukken bir merdiven aradığım bir rüya görürdüm. Annem de gençliğinde aynı korkuları yaşarmış; belki de bunlardan bir şey bana yansdı...”

“Buddha’nın Yedi Adımı” hakkında tüm bu söylediklerimizden sonra, Julien Green’in romanlarında merdivenin niçin “korku veya diğer her türlü güçlü duygu” ile ilişkilendirildiğini anlayabiliriz. Merdiven bir varlık biçiminden diğerine geçişin en önemli simgesidir. Ontolojik başkalaşım yalnızca bir geçiş âyiniyle gerçekleşebilir; gerçekten de, doğum, erişirme, cinsellik, evlilik ve ölüm geleneksel toplumlarda pek çok geçiş âyini oluşturur. Varlık biçimi sadece bir kopuşun sonucu olarak değişebilir –ve bu da zıtdeğerli duyguları açığa vurur: Korku ve sevinç, hoşlanma ve iğrenme gibi. Merdivenin basamaklarından çıkmanın gördüğümüz gibi bizi sadece kutsala –yani “düzlemi yok eden” en önemli şeye– değil, aynı zamanda ölüme de götürmesinin nedeni budur. Ölümlü ruhunun bir dağın tepesine çıktığı veya bir ağaca tırmandığı pek çok gelenek vardır.

³³ Karş. *Images et Symboles*, s. 64 ve devamı.

Örneğin, Süryanicede “ölmek” fiili aynı zamanda “dağa sıkıca tutunmak” anlamına gelir, Mısırcada ise “sıkıca tutmak” “ölmek” için kullanılan örtmecedir.³⁴ Julien Green’in yapıtlarında, bizzat kendisinin de şaşkınlıkla gözlemlediği gibi, en dramatik olayların hepsi –ölüm, suç, aşkın ilân edilmesi veya bir hayaletin görünmesi– bir merdivende gerçekleşir. Kahramanlarından biri ne zaman “bir başkasına” dönüşmesine neden olacak belirleyici bir deneyimle karşılaşsa, yazarın imgelemi kendiliğinden aynı tipik merdiven imgesini üretir.

Freud merdivenden yukarıya çıkmayı cinsel bir arzunun gizli ifadesi olarak yorumlar –ama bu tek taraflı ve biraz aşırı bir görüştür ve psikologlar bu yorumu düzeltmekte ve güçlendirmektedir.³⁵ Ne var ki, Freud’un keşfettiği tamamen cinsellikle ilgili anlam bile merdivenin daha kapsamlı simgeciliği ile çelişmez; çünkü bizatihi cinsel edim de bir “geçiş (eriştirme) âyini”dir. Rüyasında merdivenden çıkan hastanın bilinçdışında gizlenmiş bir cinsel arzuyu tatmin ettiği çıkarımında bulunmak gene de hastanın varlığının derinlerinde “yapışıp kaldığı” bir durumdan –olumsuz ve kısır bir durumdan– kurtulmak için mücadele ettiğini söylemekle aynı anlama gelir. Şayet bir psişe krizi söz konusuysa, bu rüya –Freud’un atfettiği cinsel anlama göre bile– psişik dengesizliğin arzulanan cinsel etkinlik aracılığıyla çözülebileceğini işaret eder; yani hastanın durumunun kapsamlı bir değişimiyle psişik dengesizlik bir davranış değişikliğiyle, hattâ bir varlık biçiminin değişimiyle eşdeğer olacaktır. Başka bir deyişle, merdiven imgesine ilişkin bilinçdışı bir cinsel arzunun semptomu şeklindeki Freudcu yorum, âyinler ve mitlerdeki merdivenler, basamaklar vb. ile temsil edilen “geçiş”e dayalı anlamlar kümesiyle tamamen bağdaşır.

³⁴ *Agy.*, s. 62.

³⁵ Örneğin karş. R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, 1945, s. 294 ve devamı.

Şimdi, Freudcu psikanalizin indirgemeci yönteminin, simgenin işlevinin hakkını verip vermediğine bakalım. Aslında bu, uçma ve göge yükselme simgelerine ayırdığımız bu birkaç sayfada çözümleyemeyeceğimiz kadar karmaşık bir mesele. Ama gene de, R. Desoille’in “uyanık rüya” tekniğini başarılı bir şekilde kullanıp, psikanalitik tedavinin bile kayda değer ilerleme gösteremediği bir alanda sağaltıcı sonuçlara ulaştığını hatırlatmak isterim. Desoille’in hastalarına çok sık uyguladığı “uyanık rüya” tekniği tam da bir merdivenden çıkmayı veya bir dağa tırmanmayı andırır. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, aktif imgelemede bazı simgeleri yeniden canlandırarak psişik bir tedavi sağlar; bu simgeler yapı bakımından kendilerine özgü “geçiş” ve “ontolojik değişim” fikirleri içerirler. Dinler tarihçisinin bildiği bağlamda bu simgeler hem insanın benimsediği *tutumları* hem de eşanlı olarak insanın karşılaştığı *gerçeklikleri* ifade ederler ve daima kutsal gerçeklikler vardır çünkü arkaik kültür düzeyinde *kutsal* öncelikle gerçektir. Bu nedenle, aktif imgelemin de yardımıyla dinsel olan (ya da daha doğrusu, birçok dinde çok fazla bulunan) bazı simgelerin basitçe yinelenişi psikolojik bir iyileşmeye yol açar ve nihayetinde tam bir tedavi sağlar. Diğer bir deyişle, yükselmeye ilişkin “uyanık rüya”ya dayalı psikoloji, tinsel tekniğin bilinçdışı psişik aktivite alanında uygulanmasıdır.

R. Desoille’in hastalarını sadece merdivenden çıkarken veya bir dağa tırmanırken tahayyül etmeye yöneltmediğini, aynı zamanda kendilerini “uçarken” de hayal etmelerini istediğini öğrendiğimizde bu daha da açıklık kazanır.³⁶ Gaston Bachelard uyanık rüya tekniğini doğru bir şekilde “hareket eden imgelem”³⁷ olarak tanımlamıştı: “Ruhun yükselişi, huzurlu oluşuyla doğru orantılıdır. Işıқта ve yükselişte dinamik bir bütünlük

³⁶ R. Desohle, *agy.*, s. 29 ve devamı, s. 146 ve devamı ve birçok yerde.

³⁷ Gaston Bachelard, *L’air et les songes*, Paris, 1943, s. 129 ve devamı (alıntı s. 139).

oluşur.” Uçma ve göğe yükselmenin anlamlarını folklor, dinler tarihi ve mistisizm alanında zaten açıkladık; bu imgelerin daima aşkınlık ve özgürlükle bağlantılı olduğunu gösterdik. İndirgemeci yöntemin içerdiği aşırı basitleştirilmiş nedensellikten kaçınmak istiyorsak, şöyle bir sonuca ulaşmamız gerekir: Farklı ama karşılıklı bağlantılı düşsellik, aktif imgelem, mitolojik yaratım ve folklor, ritüel ve metafizik düşünce düzlemlerinde ve bir de, kendinden geçme deneyiminin düzleminde göğe yükselme simgeciliği daima “kilitli” veya “taşlaşmış” bir durumdan kurtulmaya, bir varlık tarzından diğerine geçişi olanaklı kılan bir kopuşa, kısacası “hareket” özgürlüğüne, bulunulan durumu değiştirme özgürlüğüne ve koşullandırıcı sistemi geçersiz kılma özgürlüğüne gönderme yapar. Birçok farklı bağlamda – düşsel, kendinden geçme, ritüel, mitoloji vb.– belli bir model oluşturan, yapısal olarak ayrıışmayan ama bütünleyici anlamlar bulduğumuzu da unutmamak gerekir. Üstelik bu tür bir modelin sunduğu her şeyi sanki bir kriptografymiş* gibi deşifre edemeyiz; belirli anlamlarının her birinin “kodunu” kendi gönderme düzleminde birer birer “çözdükten” sonra bu kodları tek bir bütünde birleştirme gibi zorlu bir işe girişerek ancak böyle bir deşifre olanaklı hale gelebilir. Zira her simgecilik bir “sistemdir” ve belirli uygulamalarını bir bütün olarak incelediğimiz ölçüde bu sistemi gerçekten anlayabiliriz.

Tüm bunları kabul ettiğimizde, tinin en “saf” etkinliğiyle bağlantılı olarak incelendiğinde göğe yükselme simgeciliğinin en derin anlamlarını açığa vurduğunu kabul etmemek mümkün değil. “Gerçek mesajını” metafizik ve mistisizm düzlemlerinde verdiği söylenebilir. Ayrıca, göğe yükselmenin ritüel, mit, rüya yaşamı veya psikoloji düzeylerinde saptanabilen diğer anlamlarının da tinsel yaşam alanında temsil ettiği değerler sayesinde (ruhun Tanrı katına yükselmesi, mistik kendinden geçme vb.) tamamen anlaşılır olacağını ve gizli anlamlarını bize göstere-

* Şifreli yazı. (ç.n.)

ceklerini söyleyebiliriz. Aslında, bir rüyada veya uyanık rüyada bir merdivenden çıkarak veya bir dağa tırmanarak yükselmek en derin psişik düzeyde bir “diriliş” (“yenilenme”) deneyimini (bir krizin çözülmesini, psişik yeniden bütünleşmeyi vb.) işaret eder. O halde, gördüğümüz gibi, *Māhāyana* metafiziği Buddha’nın göğe yükselişini Dünya’nın Merkezi’ndeki bir olay olarak yorumlar; buna göre hem Mekân’a hem de Zaman’a aşkınlığı ifade eden bir olaydır. Birçok büyük gelenek Dünya’nın yaratılışının izini bir merkez noktaya (*navel*) kadar sürer; Dünya bu noktadan dört ana yöne yayılır. Dolayısıyla, Dünya’nın merkezine ulaşmak “Zaman’ın başlangıcındaki” Evren’in “kopuş noktasına” ulaşmak demektir; kısacası Zaman’ın feshedilmesi anlamına gelir. Uçma ve göğe yükselme imgelerinin psişenin derinliklerinde ürettiği yenilenme (diriliş) etkisini artık daha iyi anlayabiliriz çünkü ritüel, kendinden geçme ve metafizik düzlemlerinde göğe yükselmenin diğer şeylerin yanı sıra Zaman’ı ve Mekân’ı etkisiz kılabilmediğini ve insanı bir anlamda “yeniden doğabileceği” ve Dünya’nın doğuşuyla zamandaş olabileceği Dünya’nın Mitsel Yaratılışı’nın ânına “ulaştırabildiğini” biliyoruz.³⁸ Özetle, biz onu çağrıştıran imgelerin ve simgelerin –dinde ve mistisizmde– Zaman’ın feshedilişini ifade ettiklerini fark edene dek psişenin derinliklerinde gerçekleşen “yenilenme” (yeniden doğuş) tam olarak açıklanmış olmayacak.

Sorun görüldüğü kadar kolay olmayabilir. Derinlik psikologlarının bilinçli deneyim öyle olsa da, bilinçdışının işleyişinin Zaman ve Mekân kategorilerinin yönetiminde olmadığı konusunda hemfikir olduğu doğrudur. Hattâ C. G. Jung kolektif bilinçdışının zamandışı niteliği yüzünden, içeriklerinin en ufak temasında bile kişinin bir “dışsallık deneyimi” yaşadığını ve bu içeriklerin yeniden canlandırılmasının psişik yaşamın eksiksiz yeniden üretimi olarak hissedildiğini açıkça belirtir. Hiç kuşkusuz bu doğrudur. Fakat bir güçlük vardır. Yerine getirilen iş-

³⁸ Bu kitapta bkz. s. 47 ve devamı.

levler, bazı simgelerle bilinçdışının en derin katmanlarına iletilen mesajlar ve “en saf” tinsel aktivite düzleminde açığa vurdukları anlamlar arasında bir süreklilik bulunur. O halde, bu tür bir süreklilik en azından beklenmediktir, zira psikiyatristler genellikle bilinçdışının değerleri ile bilincin değerleri arasında bir karşıtlık ve çatışma bulunduğunu ileri sürerler ve felsefeciler de ekseriyetle Tin’i Yaşam ile veya canlı Madde ile karşılaştırırlar.

Elbette, her zaman maddeci hipoteze sığınabiliriz ve “ilk biçim” indirgeyici açıklamaya tutunabiliriz, bu “ilk biçimin” görünüşünü hangi perspektife yerleştirirseniz yerleştirin fark etmez. Bir göreneğin, bir varlık biçiminin veya Tin’in bir kategorisinin vb. “kökenini” bir öncülde, bir öncede veya bir anlamda embriyonik bir durumda aramanın çekiciliği o kadar büyüktür ki! O kadar çok maddeci, o kadar çok nedensellik açıklaması önermektedir ki, Tin’in etkinliğini ve yaratılarını bir içgüdüye, bir salgıya veya bir çocukluk travmasına indirgemeye uğraşırlar. Bazı bakımlardan, karmaşık gerçeklikleri basit bir “kökene” indirgeyerek açıklamaya yönelik bu çabalar aydınlatıcıdır; fakat doğrusunu söylemek gerekirse, açıklama bile sayılmazlar; yaratılan her şeyin Zaman’da bir başlangıcı olduğunu –yani inkâr etmeyi hiç kimsenin hayal bile edemeyeceği bir şeyi– yineleyen tekerrürlerden ibarettirler. Gelgelelim, embriyonik halin yetişkinin varlık tarzını açıklamadığı da aşikârdır; bir embriyo yalnızca yetişkinle bağlantılı olduğu veya onunla karşılaştırıldığı ölçüde önem kazanır. İnsanı açıklayan “cenin” (fetüs) değildir, çünkü insanın dünyadaki özgül varoluş biçimi insan artık bir cenin hayatı sürmediği için vardır. Psikanalist cenin haline psikik bir gerilemeden söz edebilir ama bu bir “iç değerlendirme”dir. Hiç kuşkusuz “gerilemeler” her zaman mümkündür; ama bunu söylemek, sözgelimi canlı maddenin ölüme bağlı olarak salt madde haline döndüğünü söylemekle tamamen aynı şeydir; ya da bir heykelin kırılıp parçalandığında önceki hammadde haline “geri döndüğünü” söylemekten başka bir şey değil-

dir. Asıl sorun ise şudur: Bir yapı veya bir varlık tarzının hangi andan itibaren olduğu şekli aldığı söylenebilir? Oluşum ânını önceleyen şeyi göz ardı etmenin gizemleştirici bir yanı yoktur. Örneğin, Tin'in bu ya da şu değerinin (belki de sancılı) bir "tarih-öncesi" olduğunu göstererek bir gizemden-arındırma gerçekleştirildiğimizi varsaymak bir hatadır. Birisi çıkıp pekâlâ bir filin bir zamanlar bir embriyo olduğunu söyleyebilir.

Kendi tartışma konumuza dönecek olursak, "tohum" aşamasındaki hallerine gönderme yaparak simgelerin işlevini açıklamaya çalışmak faydasız olurdu. Bilakis, belli simgelerin nihai anlamı "olgunluklarına" kadar –yani işlevleri Tin'in en karmaşık mücadelelerinde incelenene dek– açığa çıkmaz. Bir kez daha, bu daima Töz veya canlı Madde ile Tin arasındaki ilişki problemini ortaya koyar; sonuçta kendimizi felsefenin düzleminde buluruz.

Bu paradoksal ilişkinin en başından itibaren Hint felsefi düşüncesine acı çektiğini anımsatmak çok yerinde olacak. Batı'da çok iyi bilindiği gibi, (özellikle *Vedānta*'da ortaya koyulduğu şekliyle) bir "yanılsama" (*māyā*) olduğunu ilân ederek meseleyi kapatan temsili bir çözüm vardır. Oysa *Sāmkhya* ve *yoga* felsefelerinin önerdiği ve belki günün birinde bir yazarı Jung'un kolektif bilinçdışını açıklamaya kıskırtabilecek diğer çözüm pek bilinmez. *Sāmkhya* iki ilke önvarsayar: Töz (*prakṛiti*) ve Tin (*puruṣha*); Tin daima bireysel bir biçime bürünür: yani *Sāmkhya* ve *yoga*, bireysel tin (*ātman*) ile *Vedānta*'nın koyutladığı evrensel Tin'in (*Brahman*) özdeşliğini reddeder. Her ne kadar, Doğa ile Tin arasında hiçbir gerçek ilişki var olmasa da ve *prakṛiti* kendi varlık tarzında "bilinçdışı" ve "kör" olsa da ve üstelik insanı sonsuz varoluş yanılsamasına ve sürekli ıstıraba, acı çekmeye tâbi kılssa da, gerçekte *prakṛiti* Tin'in kurtuluşu (*puruṣha*) için çabalar. Kendisini "anlaşılr" kılamasa bile, Tin'in bunu yapmasını sağlamaya çalışır: Tanımı gereği koşullanmış bir varlığa mahkûmdur ve Tin'e özgürleşmesi için yardım eder

–yani kendi koşullanmışlığını kırmasına yardımcı olur.³⁹ (Ak-lımıza hemen, Aristoteles için de tek başına anlaşılmaz olan Madde’nin gene de belli bir amacı olduğunu –Biçimlendirmeye hizmet etmek– işaret ettiği geliyor.) Hindistan’da, öncelikle bilinçdışı olan şey –Madde– ile saf “bilinç” olan şey –Tin– (kendi varlık tarzı gereği zamandışı, özgür ve oluşun içermediği şey) arasındaki bu paradoksal ilişkiye dair açıklamalara dayalı devasa bir literatür vardır. Bu felsefi emeğin en beklenmedik sonuçlarından birisi de, bir tür “teleolojik bir içgüdüyle” hareket eden Bilinçdışı’nın (yani *prakriti*’nin) Tin’in davranışını taklit ettiği; Bilinçdışı’nın faaliyetinin Tin’in varlık tarzını işaret eden bir şekilde davrandığı çıkarımıdır.

Burada sunduğumuz Hint perspektifinde göğe yükselişin simgeciğini incelemek ilginç olurdu: gerçekten de, Bilinçdışı’nın faaliyetinde (*prakriti*) nihai mesajlarını sadece saf bilinç (*puruṣa*) düzleminde ileten bazı “yönelimler/niyetler” buluruz. Rüyalarda ve imgelemde böylesine sık beliren “uçma” ve “yükselme” imgeleri ancak özgürlük ve aşkınlığa dayalı fikirleri açıkça ifade ettikleri mistisizm ve metafizik düzeyinde tam olarak kavranabilir. Ama sonuçta psişik yaşamın diğer “daha düşük” düzeylerinde bu imgeler gene de eğilimleri bakımından “özgürlük” ve “aşkınlığa” dayalı edimlerle türdeş usulleri ve yöntemleri temsil ederler.

³⁹ Karş. *Yoga, Immortality and Freedom*, s. 31 ve devamı ve birçok başka yerde.

VI

DİNLER TARİHİNDE GÜÇ VE KUTSALLIK

Kutsalın Tezahürü (*Hiyerofani*)

1917’de Marburg Üniversitesi Profesörü Rudolf Otto’nun *Das Heilige* (“Kutsal”) isimli küçük kitabı yayımlandığında, Otto bir “bestseller” yazmış olduğunu ve dünyada büyük yankı uyandıracaklarını hayal bile edemezdi.¹ O zamandan beri Almanya’da kitabın yirmiden fazla baskısı yapıldı ve hızla ünlenen bu küçük kitap bir düzine dile tercüme edildi. Peki, bu beklenmedik başarıyı nasıl açıklayacağız?

Hiç kuşkusuz, bu başarı, yazarın benimsediği perspektifin yeniliğine ve özgünlüğüne dayanır. Rudolf Otto, Tanrı ve din fikirlerini incelemek yerine *dinsel deneyim* biçimlerini analiz etmeye girişir. Farklı psikolojileri ayırt etme konusunda büyük bir beceriye sahip olan ve hem teoloji hem de dinler tarihi ala-

¹ Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917; ayrıca bkz. aynı yazarın *Aufsätze, das Numinose betreffend*, Gotha, 1923; önceki yapının İng. çevirisi J. W. Harvey - *The Idea of the Holy*, O.U.P., 1923.

nında eğitim almanın avantajını yaşayan Otto, dinsel deneyimin içeriğini ve özel niteliğini yalıtma konusunda başarılı oldu. Dinin rasyonel ve kuramsal (kurgusal) boyutlarını göz ardı ederek, özellikle rasyonel olmayan yönleri üzerinde yoğunlaştı. Zira kendisinin de bir yerde açıkça belirttiği gibi Otto, Luther'i okumuştur ve "Yaşayan Tanrı"nın bir inanana ne ifade ettiğini ve felsefecilerin, örneğin Erasmus'un Tanrısı olmadığını anlıyordu; bir fikir, soyut bir kavram, basitçe ahlâki bir alegori değildi. Bilakis, Tanrı'nın "hiddetinde" ve bu hiddetten korkuda tezahür eden korkunç bir güçtü. Ve "Kutsal"a dair kitabında Rudolf Otto bu korkutucu ve irrasyonel deneyimin karakteristik özelliklerini saptamaya koyuldu. Otto, kutsal olanın karşısında hissedilen korkuyu, *mysterium tremendum* (gizemli olana duyulan korkuyu), ezici bir güç üstünlüğüne işaret eden bu ihtişamı, haşmeti ortaya koyar: Varlığın mükemmel çokluğunu aydınlatan *gizemli bakış* karşısında duyulan korkuyu ele alır. Otto bu tür deneyimlerin hepsini *ruhani* deneyimler olarak ifade eder, çünkü tanrısal gücün bir boyutu onlara zemin teşkil eder: "Ruhani"nin ayırt edici niteliği, "tamamen öteki" (*ganz andere*), kökten ve büsbütün farklı olan şeye ait olmasıdır; ne insani ne de kozmik bir şeye benzer. Onun karşısında insan tam bir "hiçlik" hissine kapılır; kendisini canlıdan başka bir "varlık gibi" hisseder; yani İbrahim'in Tanrı'yla konuşurken kullandığı kelimelerle ifade edecek olursak, "Ben toz ve külüm, bir hiçim" der (*Yaratılış*, XVIII, 27).

Şimdi Rudolf Otto'nun bu derinlikli analizindeki şu saptama üzerinde duralım: Kutsalın kendisini daima doğanın güçlerinden tamamen farklı bir düzene dayalı bir güç olarak açığa vurma. İnsan dilinin korkuyu (*tremendum*), hâkimi (*majestas*) veya gizemli bakışı (*mysterium fascinans*) naifçe insanın (kutsal-olamayan) dünyevi bilincine veya doğanın alanına ait terimlerle ifade ettiği doğrudur. Ne var ki, bu terminolojinin de bir analogiye dayandığı ve sadece insanın "tamamen öteki" olan şeyi ifade etmedeki yetersizliğine bağlı olduğunu biliyoruz; dil,

doğal deneyimi aşan her şeyi bu deneyimden ödünç alınmış terimlerle ifade etmeye çalışmaya mecburdur.

Öyleyse, kutsal aynı şekilde eşit bir güç veya kuvvet olarak tezahür eder. Kutsalın tezahür etmesini ifade etmek için *hiyerofani* terimini öneriyoruz. Bu uygun bir sözcük, çünkü fazladan bir tarif gerektirmiyor; etimolojik içeriğinin –yani kutsal bir şeyin bize kendisini göstermesi, tezahür etmesi– işaret ettiğinden başka bir anlamı yok. En basitinden en gelişkinine dinler tarihinin birtakım önemli “kutsalın tezahürleri”, kutsal gerçekliklerin kendini göstermesi (*hiyerofani*) ile oluştuğu söylenebilir. Kutsalın tezahürünün en basit biçimlerinden –örneğin kutsalın bir nesnede, diyelim ki bir taşta veya bir ağaçta tezahür etmesinden– başlayıp, en yüce *hiyerofani* biçimine, Tanrı’nın İsa’da cisimleşmesine kadar, bir kopukluk veya bir kesinti yoktur. Yapı bakımından kendimizi bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçekliğin aynı gizemli eylemiyle, “tamamen öteki” olan bir şeyin kendisini “doğal” veya “profan” dünyanın parçası olan şeylerde açığa vurmasıyla karşı karşıya buluruz.

Modern Batılı insan kutsalın tezahürünün birçok biçimi karşısında kendisini kolayca kötü hisseder: Örneğin, bazı insanlar için kutsalın kendisini taşlarda veya ağaçlarda açığa vurduğu gerçeğini kabul etmek ona zor gelir. Fakat burada söz konusu olan şeyin, sırf bir taşın yüceltilmesi olmadığının veya bir ağaca ağaç olarak tapılması olmadığının asla unutulmaması gerekir. Kutsal taşlara veya ağaçlara doğal özelliklerinden ötürü tapılmaz;, sadece kutsalın tezahürü, *hiyerofaniler* oldukları için, artık mineral veya bitkisel değil, kutsal olan –“tamamen öteki” olan– bir şeyi “gösterdikleri” için onlara tapılır.

Kutsalın kendisini açığa vurma biçimleri ve araçları halktan halka ve uygarlıktan uygarlığa değişiklik gösterir. Ama paradoksal –yani akıl almaz olan, idrak edilemeyen– bir gerçek daima mevcudiyetini korur: Tezahür eden, kendisini açığa vuran ve dolayısıyla, kendisini sınırlayıp mutlak olmaktan çıkan şey, bizatihi kutsaldır. Dinsel deneyimin özgül niteliğine ilişkin an-

layışımız bakımından en önemli nokta bu: Kutsalın bütün tezahürlerinin birbirine eşit olduğunu kabul edersek, yani kutsalın en sade ve en korkutucu tezahürünün aynı yapıyı sergilediğini ve kutsala ilişkin aynı diyalektikle açıklanabileceğini kabul edersek, o zaman insanlığın dinsel yaşamında temel bir kopukluk, kesintisizlik olmadığını fark edebiliriz. Tek bir örneği yakından inceleyelim: Kutsalın taşa tezahür etmesi ile en yüce Tanrı'nın tezahürünü, Tanrı'nın İsa'da tecelli ederek yeryüzüne inmesini karşılaştıralım. Büyük gizem, tam da *kutsalın tezahür ettiği gerçeğine dayanır*, çünkü önceden gördüğümüz gibi, kutsal kendisini açığa vururken bir yandan da kendisini *sınırlandırır* ve "tarihselleştirir." Kutsalın taş biçimini alarak kendisini nasıl da had safhada sınırladığını anlayabiliriz: Fakat Tanrı'nın İsa'da cisimleşerek sınırlanmayı ve tarihselleşmeyi kabul ettiğini unutmaya meyilliyizdir. Bir kez daha yineleyelim, bu büyük gizemdir, yani korkutucu gizem veya gizemli olana duyulan gizemdir (*mysterium tremendum*): Kutsalın kendi kendisini sınırlamayı kabul ettiği gerçeğidir. İsa, Aramca* konuşur; Sanskrit dilinde veya Çince konuşmaz. Yaşam ve tarih tarafından sınırlandırılmayı kabul etmiştir. Tanrı olmaya devam etse de, artık mutlak güce sahip değildir –tıpkı tamamen farklı bir düzlemde, kutsal bir taş veya bir ağaçta tezahür ettiğinde Her şey olmaktan çıkıp kendisini sınırlandırmasında olduğu gibi. Elbette kutsalın sayısız tezahür biçimi arasında büyük farklılıklar vardır; ama yapılarının ve diyalektiklerinin daima aynı olduğunu asla gözden kaçırmamak gerekir.

Mana ve Gücün Tezahürü (*Kratofani*)

Genel itibariyle kutsalın tezahürleri arasında böyle bir yapı birliği kurduktan sonra şimdi kutsalın tezahürlerinin gücünü ve dinamizmini, işleyiş şeklini daha yakından inceleyebiliriz. Her *hiyerofani* bir *kratofani*dir, yani *gücün tezahürüdür*. Bu öylesine

* Milattan önce kullanılmış olan, Sami dillerinden ölü bir dil. (ç.n.)

çarpıcı bir olaydır ki dinin kökenini kişisel olmayan, evrensel bir güç fikrine dayandırmaya yönelik girişimler olmuştur; bu güç, Melanezya dilinde tanımlanışından beri *mana*² adıyla bilinir. İlk dinsel deneyimin *mana* deneyimiyle bu hipotetik özdeşleştirilmesi epey aceleci bir genellemedir ve bilimsel olarak asılsızdır. Fakat dinler tarihinde insan kavramının bir önemi olduğu ve en azından bazı çevrelerde hâlâ, kutsala ilişkin en saf, en özgün insan deneyimini içerdiğine inanıldığı için, biraz daha ayrıntılı ele almamız gerekiyor.

Mananın mahiyetini anımsayalım. 19. yüzyılın sonuna doğru İngiliz misyoner Codrington Melanezyalıların fiziksel olmayan bir güçten veya etkiden söz ettiklerini gözlemledi. Codrington, bu gücün bir şekilde doğaüstü olduğunu yazdı: “Bu güç kendisini fiziksel bir kuvvet olarak veya bir insanın sahip olduğu bir tür güç veya üstünlük olarak açığa vurur. *Mana* herhangi bir şeyde sabitlenmez ve neredeyse hiçbir şeyle ifade edilmez; buna rağmen, tinler ister bedenden ayrılmış ruhlar, isterse doğaüstü varlıklar biçiminde olsun, *manaya* sahiptir ve onu açığa vurabilirler.”³ Codrington’ın bilgi kaynaklarından edindiği bilgiye göre, Evren’in yaratılması sadece tanrıların *manası* ile mümkün olabilmişti. Bir kabilenin şefi de *manaya* sahiptir; ama İngilizler *Maori*leri tebaaları yaptılar çünkü *manaları* daha güçlüydü ve Hristiyan misyonerleri yerli âyinlerinden daha güçlü bir *manaya* sahipti. Bir kano ancak *manaya* sahipse, hızlı gidebilir; aynısı balık tutabilmek için balık ağı için de veya ölümcül bir yara açabilmesi bakımından bir ok için de geçerlidir.⁴ Kısacası, üstün olan her şey tam da bu yüzden *manaya* sahiptir; yani insanı etkili, yaratıcı veya kusursuz kılan her şey.

² Bu mesele ile ilgili olarak bkz. benim kitabım, *Patterns in Comparative Religion*, s. 19 ve devamı.

³ R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, s. 118-119, özellikle yukarıda alıntıladığımız dipnotu.

⁴ Codrington, *agy*, s.120.

Mananın herhangi bir şeyde veya herhangi bir eylemde kendisini açığa vurabileceği gerçeğine dayanarak, söz konusu gücün tüm Evren'e yayılmış, kişisel-olmayan bir şey olduğu varsayıyordu. Başka ilkel kültürlerde *manaya* benzer anlayışların yürürlükte olduğunun keşfedilmesi bu hipotezi güçlendirdi. Örneğin *Iroquois*lerin *orendası*, *Huron*ların *okisi*, Afrikalı *Pigmelerin megbesi* vb. genel itibarıyla Melanezyalıların *mana*-sıyla aynı kutsal gücü temsil eder.⁵ Bazı kuramcılardan bundan, *mana* inanışının tüm diğer din biçimlerini öncelediği, *mananın* dinin canruhçuluk-öncesi aşamasını temsil ettiği sonucunu çıkardı. Canlılık veya canruhçuluk (animizm)* kendisini farklı boyutlarda açığa vuran *ruhun* varlığına inanır –ölülerin, tinlerin, iblislerin ruhlarına inanır. Tylor'ın canruhçuluğu nasıl dinin ilk aşamasıyla özdeşleştirdiğini hatırlayalım: Tylor'a göre, bütün dinsel inançların en eskisi tam da Evren'i sonsuz sayıda ruhun içinde yaşadığı, *canlandırdığı* ve hareket ettirdiği bir şey olarak kabul eden inanıştı. Ama şimdi, *gayrişahsi-olmayan bir gücün*, yani *mananın* varlığının tüm Evrene dağıldığı yeni kanıtlanmıştır. Bundan da şu sonucu çıkarmak mümkündür: Dinin ilk aşaması animizm-öncesidir.

Dinin kökenini tartışmanın veya insanlığın en eski dinsel inancının ne olduğuna karar vermenin yeri burası değil kuşkusuz. Bununla birlikte, *mananın* ilk ve evrensel niteliğine ilişkin bu teorilerle ilgili olarak, hiçbir gecikme yaşamadan son araştırmalarla birlikte geçersiz kıldıklarını söyleyebiliriz. Yüzyılın sonunda bile Codrington'ın *mana* kavramını kültür dünyasına tanıttığında bu gizemli gücün kişisel olmadığının kanıtlanabilmesi hiç de önemsiz değildir. Daha doğrusu, diğer bütün arkaik halklarda olduğu kadar Melanezyalılarda da kişisel ve

⁵ Karş. *Patterns in Comparative Religion*, s. 20 ve devamı; Hutton Webster, *Magic, a Sociological Study*, Stanford, 1948, s. 3 ve devamı.

* Bağımsız bir ruhsal varlığın insanda ve doğa nesnelerinde yerleşik olduğuna ve olup bitenin ruhlar alanının gizli güçlerince yönetildiğine inanan ilkel dinsel görüş. (ç.n.)

kişisel-olmayan kavramlarının bir anlam taşımadığı kanıtlanabilir.

“Kişisel” ve “Kişisel-Olmayan”

Bunlara daha yakından bakalım. Codrington şöyle der: “Bir taşın doğaüstü bir güce sahip olduğu anlaşılırsa, onunla bağlantılı bir tin var demektir; bir ölünün kemiği *manaya* sahipse, ona bağlı bir hayalet var demektir; bir insan bir tinle veya bir hayaletle yakın ilişki içindeyse, kendisinde de *mana* var demektir, ayrıca bu, *manayı* istediği her şeyi etkileyebilecek şekilde kullanabildiği anlamına da gelir.”⁶ Bu, şeylerin ve insanların bazı üstün (doğaüstü) varlıklardan aldıkları için *manaya* sahip olduklarını söylemekle neredeyse aynı anlama gelir; diğer bir deyişle, mistik olarak kutsal ile bütünleştikleri, onun bir parçası oldukları için ve bunu yapabildikleri ölçüde *manaya* sahiblerdir. Ayrıca, Codrington “gayrişahsi olsa da bu gücün daima onu yönlendiren bir kişiyle bağlantılı olduğunu; bütün tinlerin, genellikle de hayaletlerin, bazı insanların ona sahip olduğunu” (*agy.*) söyler. Bu birkaç alıntıdan da açıkça görülebileceği gibi, Codrington *manayı* şeyler ve canlılar dışında gerçek olarak kabul edilebilecek bir güç olarak görmez.

Hocart, Hogbin, Williamson, Capell ve diğerlerinin yaptığı son araştırmalar *manın* özünü ve yapısını çok daha net bir biçimde tanımlamaktadır.⁷ Hocart ironik bir biçimde, “*Mana* daima kişisel varlıklara, canlılara ilişikse nasıl gayrişahsi olabilir?” diye sorar. Örneğin, Solomon adaları arasında yer alan

⁶ Codrington, *agy.*, s.119-120.

⁷ Karş. H. Ian Hogbin, “*Mana*”, *Oceania*, Cilt. VI, 1936, s. 241-274; A. Capell, “The word *Mana*; a linguistic study”, *agy.*, Cilt. IX, 1938, s. 89-96; R.W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge, 1939, s. 264 ve devamı. Ayrıca bkz. kaynakça, *Patterns of Comparative Religion* içinde, s. 36-37 ve Paul Radin, *Die Religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Rhein-Verlag, Zürich, 1951, s. 12-19.

Guadalcanal ve Malaita adalarında *namanaya* sadece ruhlar sahiptir ve bu gücü insanların yararına kullanıp kullanmamak sadece onlara bağlıdır. “Bir insan”, der Hogbin, “çok çalışabilir, ama güçlerini ondan yana kullanan ruhların onayını alana dek zengin olamaz...” “*Mananın* daima ulaşılır olmasının tinlerin yararına olduğunu göstermek için her türlü çabaya girilir. Ruhların onayını almanın en alışıldık yöntemi kurban vermedir, fakat ruhları aynı ölçüde memnun edecek başka âyinler olduğuna da inanılır” (belirtilen makalede, s. 257 ve 264).

Örneğin, *Sioux*ların ve *Algonquin*lerin *Wakanda* ve *Manitusu* gibi benzer kavramlara ilişkin daha kesin analizlerle bazı düzeltmeler yapılması gerekmektedir. Paul Radin bu bağlamda söz konusu kavramların “kutsal”, “yadırgatıcı”, “yabancı”, “önemli”, “mucizevi”, “olağandışı” ve/veya “güçlü” olanı ifade ettiğini, ama “içkin bir güç” fikrini kesinlikle içermediğini gözlemler.⁸ “Onların ilgisini çekiyor gibi görünen şey,” diye yazar Radin, “öncelikle, ‘gerçek varoluş’ meselesidir” (*agy.*, s. 352). Kuzey ve Güney Amerika üzerine çalışan başka bir araştırmacı, Raphel Karsten, bu konuda şöyle der: “Bir nesne ister tinsel bir varlığın barınağı olarak kavransın, isterse kişisel-olmayan büyü bir güce sahip olduğuna inanılsın, bu Yerli için asla tam olarak yanıtını veremediği ama tamamen yüzeysel bir meseledir. Yerli için kişisel ile kişisel-olmayan arasında hiçbir belirgin ayırım olmadığı gayet açıktır.”⁹

Bundan çıkan sonuçsa, sorunun ontolojik terimlerle ifade edilmesi gerektiğidir: Yani sorun bir tarafta, *varolan* şey, *gerçek* olan şey, diğer tarafta ise *var olmayan* şey biçiminde ortaya konulmalıdır –diğer bir deyişle, *kışisel* veya *kışisel-olmayan*, *cisimsel* ve *cisimsel-olmayan* şeyler biçiminde ifade edilmemelidir; yani daha gelişkin kültürlerde sahip oldukları kesinliği “ilkelle-

⁸ P. Radin, “Religion of the North American Indians”, *Journal of American Folklore*, Cilt 28, 1914, s. 335-373.

⁹ Raphel Karsten, *The Civilization of the South American Indians*, Londra, 1926, s. 375.

rin” bilinci açısından asla taşımayan kavramlarla ifade edilmemelidir. İçinde *mana* olan herhangi bir şey ontolojik düzlemde var olur ve bu nedenle, etkili, üretken ve doğurgandır. *Manaya* bir “gayrişahsilik” atfedilemez çünkü arkaik tinsel ufkun kapsamında böyle bir atfın hiçbir anlamı yoktur.

Bunun hakkında söylenecek daha çok şey var. *Mana* anlayışına her yerde rastlanmaz; dinler tarihi açısından evrensel bir anlayış veya kavram değildir. *Mana* hattâ tüm Melanezya’da bile ortak bir kavram değildir: Melanezya adalarının çoğunda bilinmez.¹⁰ Bu nedenle, Hogbin şu sonuca ulaşmak zorunda kalır: “*Mana* kesinlikle evrensel değildir, dolayısıyla, onu üzerinde ilkel dine ilişkin genel bir kuramın inşa edilebileceği bir temel olarak kabul etmek sadece bir hata değil, aynı zamanda yanıltıcıdır” (*agy.*, s. 274).

Peki, bu durumda tüm bu yeni gözlemlerden ve deneyimli etnologların analizlerinden nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Bu kadar çok geçersiz hipotez bizi dikkatli olmaya sevk ediyor. İncelememizi modernler arasında olduğu kadar “ilkelerde” de kutsalın kendisini birçok farklı biçimde ve uyarlamada açığa vurduğu fakat kutsalın tüm bu tezahürlerinin bir güç barındırdığı açıklamasıyla sınırlandırılalım. Kutsal, *gerçek* olduğu için sağlam ve güçlüdür; etkin ve dayanıklıdır. Kutsal ile profan arasındaki karşıtlık çoğunlukla *gerçek* ile *gerçek-olmayan* veya sözde-gerçek arasındaki karşıtlık olarak ifade edilir.¹¹ Güç hem *gerçeklik* hem de *kalıcılık* ve *etkililik* demektir. Ama kutsalın kendisini birçok farklı biçimde ve farklı düzeylerde açığa vurduğunu da-

¹⁰ Örneğin (Solomon adalarından biri olan) Otang’da ve Wgeo’da (Yeni Gumea adalarından birisi) bilinmez; karşı. Hogbin, *Mana*, s. 268 ve devamı ya da Wagawaga’da, Tubetube’de vb. bilinmez. Bkz. C. G. Seligman, *Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, s. 576; Capell, *agy.*, s. 92.

¹¹ Elbette arkaik dillerde felsefecilerin gösterişli terminolojisini bulmayı beklememek gerekir: *Gerçek/Gerçek-dışı* vb. –ama buluruz. Arkaik insanların bilinci için güçlü, kutsal, *yüce gerçeğin* bir ifadesidir.

ima hesaba katmak gerekir. Kısa bir süre önce, *mananın* herhangi bir nesneyi veya eylemi (bu ne olursa olsun) etkisi altına aldığını ve sınırlarını çizdiği büyüsel-dinsel gücün birtakım kaynaklardan –ölülerin ruhları, doğanın tinleri veya tanrılardan– kaynaklandığını gördük. Öyleyse, Melanezyalılar örtük bir biçimde kutsalın muhtelif biçimleri olduğunu kabul ederler: Tanrılar, tinler, hayaletler vb. Burada verdiğimiz az sayıda örneğe ilişkin basit bir analiz bunu doğrulayacaktır. Bununla birlikte, Melanezyalıların dinsel yaşamı tanrıların veya tinlerin bahsettiği *manaya* duyulan inançla sınırlı değildir. Aynı zamanda, kozmolojilerden, mitolojilerden, karmaşık ritüellerden ve hattâ teolojilerden oluşur ve bu, kutsalın farklı biçimleri olduğu ve bu farklı biçimlere de farklı büyü-dinsel güçlerin teka-bül ettiği anlamına gelir. Örneğin, *manaya* sahip bir kano aracılığıyla tezahür eden gücün, bir simgeden doğan veya tanrısal bir kaynaktan gelen güçten tamamen farklı bir nitelik taşıması doğaldır. *Mananın* gücü kendisini doğrudan doğruya açığa vurur: İnsan onu görür ya da hisseder, şu ya da bu nesnede var olduğunu doğrulayabilir veya şu ya da bu eylemde etkili olduğunu sezebilir. Yalnızca göksel Yaratıcı-Varlığın gücü dolaylı olarak deneyimlenir –Melanezya’da bu tür Varlıklarla¹² genellikle her yerde karşılaşılabilir: Melanezyalı, Yaratıcı’nın dünyayı yaratabilmek için çok büyük bir güç kullanmış olması gerektiğinin pekâlâ farkındadır, ama bu gücü kendi duyularıyla dolaysızca hissedemez. Bu nedenle, Melanezya’da bu Yaratıcı-Varlıklara pek tapılmaz. Uzak tanrılar haline gelirler, etkinliklerini, aktifliklerini yitirirler; bunun dinler tarihi açısından ne denli önemli bir fenomen olduğunu birazdan göreceğiz.

Bu nedenle, kutsalın birçok tezahürü arasında düzlem farklılıkları hissederiz. Kutsalın bazı tezahürleri hemen dikkat çe-

¹² Melanezya’nın Yüce Varlıkları ve “tarihleri” konusunda bkz. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1. Cilt, Münster, Westphalia, 1912, s. 412 ve devamı, s. 480 ve devamı. Melanezya’nın Göksel Varlıkları konusunda bkz. R. Pettazzoni, *Dio*, Roma, s. 139 ve devamı.

ker, çarpıcıdır; bazıları ise, yapılarından gördüğümüz kadarıyla, daha örtük, daha az belirgindir; bazı tezahürler bizim başa çıkabileceğimizden daha sık gerçekleşir, bazısıysa daha ender görülür. Bu önemli bir nokta çünkü “ilkel” halkların dinsel yaşamı ile ilgili yanlış bir görüşün temel kusurunun ne olduğunu anlamamızı sağlar. Araştırmacılar kutsalın bazı tezahürlerinin şiddetinden ve sıklığından fazla etkilenir. Melanezyalıların sonsuz sayıda nesnenin ve eylemin *mana* içerdiğine inandığını gözlemleyince, dinlerinin de bu kutsal ve gizemli güce inançla sınırlı olduğu sonucunu çıkarmışlardır; sırf bu yüzden Melanezyalıların dinsel yaşamının birçok başka boyutu gözden kaçırılmıştır.

Dinsel Deneyimin Çeşitliliği

Din etnolojisi alanında çalışan birisi kolaylıkla bu hataya düşebilir ve bunun nedenini anlamak hiç de zor değildir. Bir fenomenin gözlemlenmesi için benimsenen bakış açısı, bizzatihi fenomenin kendisi kadar önemlidir. Modern bilimin temel prensiplerinden birisi de “Fenomeni oluşturan şey, ölçektir” görüşüdür –“ölçek”tir, yani perspektiftir. Henri Poincaré bir keresinde şu soruyu sormuştu: “Mikroskop kullanmadan bir fili asla incelememiş olan bir doğabilimci bu hayvan hakkında yeterince şey bildiğini düşünebilir mi?” Bununla ilgili çarpıcı bir örnek vereyim. Hindistan’da görevli eski bir sömürge devlet memuru olan J. Abbott, *The Keys of Power: a study of Indian ritual and belief* (Gücün Anahtarları: Hint Ritüelleri ve İnançlarına İlişkin Bir İnceleme) adlı 500 sayfanın üzerinde hacimli bir kitap yazmıştı. Abbott bu kitabında söz konusu ritüellerin ve inançların bir bütün olarak alındıklarında büyüsel-dinsel bir gücü veya kuvveti işaret ettiğini kanıtlamaya çalıştı. Bu uzun bir süredir gayet iyi bilinen bir konuydu; fakat aynı ölçüde bilinmeyen şey ise, bir Hintlinin düşünce yapısına göre, bu gücü somut olarak kendisinde barından çok fazla sayıda şey ve can-

lı varlık, jest, davranış, gösterge ve fikir olduğuydu. Gerçekten de, kitabı sonuna kadar okumayı başaran birisinin, bir Hintlinin gözünde bu güce sahip olmayan bir şey olduğunu söyleyebilmesi mümkün değildir. Abbott, hayran bırakan bir çalışkanlıkla bize hem erkeğin hem de kadının, hattâ demir ve diğer metallerin, gök, taşlar, renkler, bitkiler, davranışlar ve işaretler, yılın birbirini izleyen mevsimlerin, ayların, gece ve gündüzün vb. hepsinin Hintlilerin gözünde güç barındırdığını gösterir.

Bu nedenle, kitabı okuyan kişinin, modern Hindistan'ın bazı halklarının dinsel yaşamının *şakti*, *barkat*, *pîr* veya *balisth* vb. olarak adlandırılan kutsal bir güce inanışla sınırlı olduğu sonucunu çıkarması yerinde midir? Kesinlikle değil! Bu inanış dışında bir dini oluşturmak için bir araya getirilen başka unsurlar da vardır: Tanrılar, simgeler, mitler, ahlâki ve teolojik kavram-sallaştırmalar vardır –aslında yazar zaman zaman bunlardan söz eder ama tüm bu tanrıların, mitlerin, simgelerin vb. güç barındırdıkları ölçüde saygı gördüklerini de belirtir. Bu kesinlikle doğrudur –iyi ama söz konusu bu güç neyin nesidir? Bir pastanın veya bir meyve şekerlemesinin¹³ *şaktisinin* veya *barkatının* aynı potansiyele sahip olmayabileceğini unutmamak gerekir – zira güce ulaşmanın farklı yolları vardır, çilecilikle, büyük tanrılara tapılarak veya mistik tefekkür yoluyla ulaşılabilir.

Şimdi bu meseleye ilişkin verileri daha iyi kavrayabilmek için bir Avrupa köyünün dinsel yaşamına bakalım. Hiç kuşkusuz, böyle bir köyde çok sayıda inanış buluruz –bazı kutsal mekânların, bazı ağaçların ve bitkilerin gücüne duyulan bir inanç; (hava koşullarıyla, rakamlarla, işaretlerle, şeytani varlıklarla, ölümden sonraki hayatla vb. ilintili) çok fazla sayıda batıl itikat; azizlerin yaşam öykülerinin (*evliyanâme*) arkasında gizlenmiş bir mitoloji ve kısmen İncil'e, kısmen de putperestliğe içkin bir kozmoloji vb. olduğunu görürüz. Bu inanışlar ve batıl inançlar bütününe sadece *tek başına* bir Avrupa köyünün di-

¹³ J. Abbott, *The Keys of Power*, Londra, 1932, s. 310 ve devamı.

nini oluşturduğu sonucunu çıkarmak doğru olur mu? Kesinlikle hayır: Zira bu inançlara ve batıl inançlara bir Hristiyan varlığı ve bir Hristiyan vicdanı eşlik eder. Azizlere olan inancın –en azından bazı bölgelerde– Tanrı’ya ve İsa’ya duyulan inancın daha hararetli ve daha sık açığa vurulduğu doğrudur; gene de bu özgül Hristiyan inancının burada da varlığını koruduğu gerçeği değişmez; her zaman etkin olmasa da, hiçbir zaman eksik değildir (her daim mevcudiyetini korur).

Bu iki örnek –Abbott’ın Hintli köylüler arasında yaptığı araştırmalar ve bizim bir Avrupa köyüne ilişkin tahayyülümüz– kutsal ve güç meselesini dinler tarihinde nasıl bir çerçeve içine almamız gerektiğini gösterir. Kabul edilmelidir ki, kutsal değişmez bir şekilde kendisini bir *güç* olarak açığa vurur, fakat bu tezahürler arasında değer ve yoğunluk farklılıkları vardır. Ayrıca, “ilkelerin” kutsal bir gücün temel veya dolaysız ve dolaylımsız tezahürleri dışında hiçbir tezahürünü kavrayamadığını hiç kimse söyleyemez! Bilakis, örneğin *düşüncenin* kendisinin olağanüstü bir güç kaynağı olabileceğinin pekâlâ farkındadırlar. Birçok “ilkel” halk tanrıların dünyayı “hiçlikten”, sadece düşünme yoluyla, yani kendi kendisine yoğunlaşarak yarattığını inanır.¹⁴

“İlkelerin” tüm gök tanrıları zekâ, bilgi ve “bilgelik” ifade eden sıfatlara ve güçlere sahiptir. Gök tanrısı her şeyi görür ve bu nedenle her şeyi bilir; bu bilgi doğaüstü düzeyde olduğu

¹⁴ Keza Şamanlar da çilecilik ve tefekkür yoluyla “yaratırlar”. R. Pettazzoni ilkeler arasında yaratıcı varlıkların imgesinin şamanların davranışları gözlemlenerek inşa edildiğini varsayar; bkz. Pettazzoni’nin makalesi “Myths of the Origins and Myths of the Creation”, 7. *Dinler Tarihi Kongresi Tutanakları* içinde, Amsterdam, 1951, s. 75 ve devamı. Oysa hakikatin bunun tam tersi olduğuna inanıyorum; çünkü yaptıkları şeyi düşünürsek, şamanlar da mitsel modelleri taklit etmeye çalışıyordur ve bu mitsel örnekler de göksel Varlığın imgesine dayanır. Karş. benim kitabım, *Le Chamanisme...* Paris, 1951. Ayrıca bu kitapta bkz. s. 162.

için tek başına (başlı başına) bir güçtür.¹⁵ Polinezyalıların yüce tanrısı Iho (Io), ebedidir ve her şeyi bilendir; büyük ve güçlüdür, her şeyin başlatıcısıdır, bütün kutsal ve gizemli bilgilerin kaynağıdır vb.¹⁶ Buna en gelişkin dinlerde de rastlarız: Zekâ, her şeyi bilme ve bilgelik sırf gökyüzü tanrılarının niteliği değildir, aynı zamanda her biri birer güçtür ve insan onları tanı-maya mecburdur. Varuna, “uçan kuşların havada bıraktığı gö-rünmez izleri görebilir... Rüzgârın yönelimini bilir... Her şeyi bilir, bütün sırları, bütün eylemleri, bütün niyetleri görür ve bi- lir...” (*Rigveda*, I, 35, 7 ve devamı). “İnsanın gözlerinin kırpış- larını sayabilir...” (*Atharvaveda*, IV, 16, 2-7). Varuna aslında güçlü bir tanrıdır, Büyük Büyücüdür¹⁷ ve insanlar onun kar- şısında titrer. Ahura Mazda (“Bilgelik Tanrısı”) her şeyi bi- lendir: Metinlerde şöyle tanımlanır: “Bilen”, “kandırılamayan”, “nasıl olduğunu bilen”, “yanılmayan, her şeyi bilen bir zekâyâ sahip olan.”¹⁸

Yüce Varlığın Yazgısı

Bu birkaç örnekten de anlaşılabilceği gibi, ne “ilkel” olarak adlandırılan dinler ne de çok tanrılı dinler Yaratıcı olan, âli- mi mutlak (her şeyi bilen), her şeye gücü yeten Tanrı fikrine yabancı değildir. Gene de, bu tür üstün tanrısal varlıklara na- diren dinsel olarak tapıldığını fark etmek için olaylara biraz

¹⁵ Bkz. benim kitabım, *Patterns in Comparative Religion*, s. 62 ve de- vamu.

¹⁶ Karş. R. Pettazzoni, *Dio*, s. 173 ve devamı ve aynı yazarın bir baş- ka çalışması, *L'omniscienza di Dio*, Turin, 1955, s. 501 ve devamı.

¹⁷ Gücünün kökeni kesinlikle daha karmaşık bir konudur: Varuna hem bir gök tanrısıdır hem de tanrısal bir Hükümdar ve Büyücüdür: bkz. benim iki kitabım, *Patterns in Comparative Religion*, s. 68 ve de- vamu ve *Images et Symboles*, Paris, 1952, III. Bölüm; “Bağlayan Tanrı” ve düğüm simgecilği.

¹⁸ Bkz. benim kitabımda aktarılan metinler, *Patterns in Comparative Religion*, s. 72 ve devamı.

daha yakından bakmamız yeterli olur. Olağanüstü canlılığını Zerdüş'tün reformlarına borçlu olan Ahura Mazda'yı bunun dışında tutmamız gerekir: Ayrıca, durumu biraz daha karmaşık olan Varuna'yı da bir kenara ayırabiliriz. Şimdi kısa bir süre için "ilkelerin" tanrılarına odaklanalım. Bunlar tapınma objeleri değildir: Bu tanrılar o kadar uzaktır ki artık aktifliklerini, etkilerini yitirmişlerdir ve kayıtsızdırlar –aslında *işlevsiz tanrılardır (dii otiosi)*. "İlkeller" bu Yüce varlıkların başlangıçtaki güçlerini gayet iyi bilirler: Örneğin, dünyayı, yaşamı ve insanı onların yarattığını bilirler. Fakat –mitlerine göre– çok geçmeden bu Yüce ve Varlıklar yeryüzüne sırtını dönmüş ve en yukarıdaki cennete çekilmişlerdir.¹⁹ Giderken bizimle birlikte oğullarını, "elçilerini, onlara tâbi olan ve bir bakıma mükemmelleştirme ve onarımı sürdürerek yaratım işine devam eden başka bir tanrıyı" bırakmışlardır.

Böylece, Ndyambi, *Hereroların* yüce tanrısı cennete çekilmiş ve insanlığı daha düşük tanrılara bırakmıştır. Yerlilerden biri bunu şöyle izah eder: "Neden ona kurban adayalım? Ondan korkmamız için bir neden yok ki; çünkü tıpkı ölülerimiz (*okakurus*) gibi bize zarar vermez." *Tumbukaların* Yüce Varlığı "insanların sıradan meseleleriyle ilgilenemeyecek kadar" büyüktür. Yüce Varlığın uzaklığı ve kayıtsızlığı Ekvator ülkelerinin yerlilerinden *Fangların* bir şarkısında mükemmel bir biçimde ifade edilir:

¹⁹ R. Pettazzoni Yaratıcı Tanrıların uzaklığını ve etkisizliğini yaratılış işini bitirmiş ve bu nedenle, asıl önemlerini yitirmiş olmalarına yorar: bkz. *Mythes des origines et mythes de la création*, s. 75. Bu hakikatin bir parçasıdır, ama Yaratılışın, kozmolojinin her insan edimi için örnek alınması gereken model işlevi görmeye devam ettiğini unutmamak gerekir; örneğin bir tapınağın, bir sunağın, bir sarayın veya bir evin vb. inşa edilmesi, hakka iyileştirme ve tedavi etme gibi birtakım başka işler için bir model teşkil eder: Karş. *The Myth of the Eternal Return*, s. 7 ve devamı.

Tanrı (Nzame) yukarıda en yüksekte, insansa aşağıda, alçakta.

Tanrı tanrıdır; insansa insan;

*Her biri kendi yerinde, her biri kendi evinde.*²⁰

Örneklerin sayısını daha fazla artırmaya gerek yok. Her yerde, bu “ilkel” dinlerin hepsinde en yüce göksel Varlık, pratik dinsel önem bakımından zayıflar; insanların yanından uzaklaşmıştır. Bununla birlikte, hatırlanır ve özellikle de diğer tanrılar, tanrıçalar, iblisler ve atalardan talepler sonuçsuz kaldığında son çare olarak ona dua edilir. *Ewelerin Tanrısı Dzingbe* (Her şeyin Babası) sadece kuraklığa karşı yardıma çağırılır: “Minnettar olduğumuz Yüce Tanrı, kuraklık çok büyük! Yağmur yağdır, yağdır da yeryüzü tazelen sin, tarlalar ekinlensin!” *Tierra del Fuego*lu *Selk’nam*lar tanrılarına “Cennet’e Oturan” veya “Cennet Olan” diye hitap ederler: Tanrıların bir imgesi yoktur, bir rahip de yoktur; ama hava koşullarıyla ilgili kriz dönemlerinde ona adaklar adarlar, sunular sunarlar ve hastalık dönemlerinde dua ederler: “Yukarıdaki Tanrı, çocuğumu alma, hâlâ çok küçük!” Fırtına süresince Semangli *pigmeler* bambu bıçaklarla baldırlarını çizerler ve bu kesiklerden her tarafa kan damlatarak şöyle yakarılır: “*Ta Pedn!* Katı değilim, hatamın bedelini ödüyorum. Borcumu kabul et, şimdi ödüyorum!” Diğer tanrıların ve tanrıçaların yardımı sorunlarına çözüm olmadığında, *Oraonlar* Yüce Tanrıları Dharmesh’e yönelirler: “Her şeyi denedik, ama gene de yardımına muhtacız!” ve ona beyaz bir horoz kurban edip şöyle yakarılır: “Tanrım, sen bizi yaratansın, acı bize, merhamet et!”²¹

Özellikle şu olgulara dikkat çekmek lazım: Yüce Varlıklar, dinsel önemlerini giderek yitirmektedir; yerlerini insana daha yakın, daha “somut”, daha “dinamik” başka tanrısal figürler almaktadır –örneğin, Güneş Tanrıları, Büyük Tanrıçalar, mit-

²⁰ Bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 73 ve devamı.

²¹ Bkz. *age.*, s. 45 ve devamı, s. 131 vs.

sel Atalar vb. Bu tanrı figürleri kabilenin tüm dinsel yaşamına egemen olabilir. Gene de aşırı sıkıntılı durumlarda, sözgeli-mi insan her çareye başvurup sonuç alamadığında, özellikle de gökten gelen her türlü felakette –kuraklık, fırtına, veba salgını vb.– Yüce Varlığa geri döner ve ona dua ederler. Bu tutum sadece “ilkel” halklara özgü değildir. Eski zamanlarda İbranilerin başına gelenleri hatırlayalım: Ekonomik refah ve mutluluk dönemine girdiklerinde İbraniler Rabbi unutup komşularının güneş tanrısı Baal’e ve bereket tanrısı Aştoret’e taparlar. Sadece tarihsel felaketler onları doğru yola geri döndürür ve tekrar gerçek Tanrı’ya yönelirler. “Ve Tanrı’ya ağladılar ve şöyle dediler: Günah işledik, Rabbi bırakıp Baal’ın ve Aştoret’in putlarına kulluk ettik; ama şimdi bizi düşmanlarımızın elinden kurtar, sana kulluk edeceğiz” (*I Samuel*, 12, 10).

İbraniler tarihsel felaketlerin²² ardından veya tarihsel güçlerce (büyük askerî imparatorluklarca) yakında yok edilme tehlikesiyle yüzleştiklerinde tekrar Yahveh’e sığınır; “ilkeller” kozmik felaket dönemlerinde Yüce tanrılarını hatırlarlar. Yüce Tanrı’ya bu dönüşün anlamı her durumda aynıdır: Son derece kritik bir durumda, topluluğun varoluşunun tehlike altında olduğu “kısıtlayıcı bir durumda” insanlar normal zamanlarda kendilerine yardım eden ve Yaşamı zenginleştiren tanrılarını terk eder ve Yüce Varlığa geri dönerler. Bu büyük bir çelişki gibi görünür; “ilkellerin” Yüce Varlıkları ikame ettiği tanrılar, tıpkı İbranilerin Baal ve Aştoret’i gibi, bereket, zenginlik ve bolluk tanrılarıdır; kısacası, yaşamı ve evreni –tarımını, bitkilerini, hayvanlarını insanlarını– zenginleştiren ve güçlendiren tanrılardır. Bu tanrıların hepsi de güçlü, kuvvetli görünürdü. Dinsel önemlerini tam da güçlerine, sonsuz yaşam kaynaklarına, bereketlerine borçluydular. Gene de onlara tapanlar –İbraniler kadar “ilkeller” de– tüm bu Büyük tanrıçaların, güneş ve toprak Tanrıları ve tüm bu Ataların ve İblislerin onları kur-

²² Bkz. *The Myth of the Eternal Return*, s. 102 ve devamı.

taramayacağını hissediyordu –yani kritik anlarda hayatta kalmalarını sağlayamayacaklardı. Çünkü bu tanrılar ve tanrıçalar sadece yaşamı yeniden üretebilir ve onu zenginleştirebilirler; ayrıca, bu işlevi sadece “normal” bir dönemde yerine getirebilirler; özetle, kozmik ritimleri beğeniye göre düzenleyen ama Evren’i veya insanları büyük bir krizde (İbraniler örneğinde “tarihsel” bir krizde) kurtaramayacakları belli olan tanrılardır.

Peki, o zaman bu fenomeni nasıl açıklayacağız? Şimdi buna bakalım: Yüce Varlığı ikame eden farklı tanrılar en çarpıcı ve en somut güce, yaşam gücüne sahip olmuştur. Fakat tam da bu nedenle, âdeta doğurma/üreme konusunda uzmanlaşmış ve yaratıcı tanrıların daha incelikli, daha “asil” ve “tinsel” güçlerini kaybetmişlerdir. İnsanlığın “dinsel dejenerasyonu” olarak adlandırılan dramın tamamı daha sonra ele alacağımız bu gerçeğe dayanır. İnsan yaşamın kutsallığını keşfederken kendi keşfiyle giderek daha fazla coşkuya kapılmıştır; kendisini yaşamsal hiyerofanilere teslim etmiştir; kendisini yaşamı doğrudan deneyimlemekten alabileceği zevklere bırakmıştır ve gündelik ihtiyaçlarını aşan kutsallıklardan uzaklaşmıştır. İnsanın ilk “düşüşü” yaşama düşüştür –ki bu, modern insanı karakterize eden tarihe düşüşe yol açmıştır: Yaşamın güçlerini ve kutsallığını keşfetmek insanı zehirlemiştir.

“Güçlü Tanrılar”

Yüce Varlıkları tapılmaktan çıkararak ve dinsel önceliklerini azaltan şeyin öncelikle yaşamın ve evrensel doğurganlığa ilişkin büyüsel-dinsel güçlerin kutsanması olduğunu hiç unutmamak gerekir. Ama bu biz 20. yüzyıl Batılılarının deneyimlediği biçimiyle yaşam değildi. İnsanlık ne kadar çok ilerlerse ve hayatta kalma araçlarını ne kadar mükemmelleştirip, uygarlığını geliştirirse, bizatihi kendi tezahürlerinde üremenin ve evrensel verimliliğin gizemini yansıtan tanrısal biçimlerin dinsel yaşamı o kadar güçlü talep ettiği de artık bilinen –ve sadece ilk bakış-

ta yadırgatıcı görünen– bir gerçek. Belli bir noktaya kadar “il-keller” tarafından her yerde tanınan göksel Yüce Varlık en gelişkin toplumlarda unutulmaya yüz tutmuştur. Tarımın keşfi her şeyden önce tanrısal hiyerarşide köklü değişimlere yol açar: Böylece Büyük Tanrıçalar, Tanrı Analar ve eşleri Tanrı Erkekler ön plana çıkar. Buna ilişkin birkaç örneğe bakalım. Ama önce şunu bir kez daha vurgulamakta fayda var: Olguları Batılı bir bakış açısıyla –yani materyalist bir perspektiften– yorumlamaktan kaçınmalıyız. Geleneksel toplumların dinsel yaşamının perspektifini ve içeriğini değiştiren sadece bizim teknik keşiflerimiz değildir, aynı zamanda bunların büyüsel–dinsel kabul edilişidir. Teknik bir yenilik olarak tarımın tek başına arkaik insanlığın tinsel koşullarında bu tür etkilere sahip olmuş olabileceğini düşünmememiz gerekir. Bu toplumların ufkunda araç –yani gerçek, somut nesne– ile ona değerini veren simge arasında bir ayırım yoktur; diğer bir deyişle, teknik ile işaret ettiği büyüsel–dinsel işlem arasında hiçbir ayırım yoktur. İlkelerde kürek *fallusu* (erkeklik organını), toprak ise *rahimi* (dölyatağını) simgeler; tarım eylemi üreme edimiyle özdeşleştirilir: çoğu Avustralya-Asya dillerinde kürek hâlâ fallus ile aynı anlama gelir.²³ Toprak, Yeryüzü Ana’yı temsil eder, tohumlar da meniyi, yağmur Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki cinsel birleşmeyi (*hieros gamos*) temsil eder. Özetle, bize tekniğin evrimine bağlıymış gibi görünen tüm değişiklikler geleneksel toplumlar için büyüsel–dinsel bir evrendeki perspektif değişiklikleridir: Bazı kutsallıkların yerini daha güçlü ve daha kolay ulaşılabilen yenileri alır.

Bu evrensel bir fenomendir. Cennetin antik tanrılarının nasıl her yerde daha dinamik tanrılar –güneş tanrıları, fırtına veya bereket tanrıları– tarafından yerinden edildiğini gösterdiğim *Patterns in Comparative Religion* (Karşılaştırmalı Dinler-

²³ Bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 260, 231 ve devamı; ayrıca bu kitapta bkz. s. 187 ve devamı.

de Örüntüler) isimli çalışmamda bunu tanımlamıştım. Antik Hint-İran Gök Tanrısı Dyaus'u *Veda*'larda nadiren görürüz: O kadar eski bir tarihte bile, Dyaus'un yerini Varuna ve fırtına tanrısı Parjanya almıştır. Daha sonra, Parjanya da yerini Vedik tanrıların en popülerleri olacak olan ve tüm güçleri, tüm bereketi, doğurganlığı vb. kendisinde barındıran İndra'ya bırakmıştır. İndra yaşamın, kozmik ve biyolojik enerjilerin tüm bolluğunu kendisinde cisimleştirir; suların yolunu açar, bulutları dağıtır, özsuların ve kanın dolaşımını hızlandırır, nemleri kontrol eder ve bütün doğurganlıkları teminat altına alır. Metinler onu "bin testis" tanrısı, "tarlaların efendisi", "yeryüzünün boğası", tarlaların, hayvanların ve kadınların dölleyicisi olarak adlandırır. İndra'nın bütün vasıfları ve güçleri tek bir bütündür ve yönetimindeki bütün alanlar birbirini tamamlamaktadır. İster İndra'nın Vitra'yı çarpan ve yağmuru önceleyen fırtınanın sularının serbest kalmasını sağlayan şimşeklerini okuyor olalım, isterse olağanüstü miktarlarda *somayi** içmesini, tarlaları döllemesini ve muazzam cinsel gücünü okuyor olalım, bize sürekli anlatılan, yaşamın güçlerinin tezahürüdür. İndra'nın en küçük hareketi bile aşırı bolluktan, hattâ böbürlenmesi ve kibrinden kaynaklanır. İndra miti, yaşamın bereketine ilişkin tüm tezhürlerine temel teşkil eden sonsuz bütünlüğün mükemmel bir ifadesidir.

İşte başka bir örnek daha: En eski Mezopotamya tanrılarında birisi Anu'ydu ve ismi "gök"ü ifade ediyordu; Anu dördüncü binyıldan önce ortaya çıkmışa benziyordu. Fakat tarihsel zamanda Anu biraz soyut bir tanrıya dönüştü, artık pek tapılan bir tanrı değildi. Onun yerini oğlu Enlil (Bel diye de bilinir) aldı; Enlil fırtına ve bereket tanrısıydı, aynı zamanda Büyük Ana'nın kocasıydı; Büyük İnek olarak da bilinen Enlil genellikle *Beltu* veya *Belit* ("Hanım") adıyla çağırılır. Çünkü öncelikle Mezopotamya'da ve Orta Doğu'da "güçlü" ve "muk-

* *Vedalar*da bahsi geçen bir ritüel içeceği. (ç.n.)

tedir” tanrılarının ikame edilmesine fazlasıyla önemli başka bir fenomen eşlik eder; bereket tanrısı Büyük bir Tanrıçanın, tarım tanrıçası *Magna Materin* kocası olur; artık özerk değildir ve antik gökyüzü tanrıları gibi her şeye muktedir bir tanrı değildir, tanrısal bir evlilikte bir eşe indirgenmiştir. Eski gökyüzü tanrılarının temel niteliği olan kozmogoni artık bir hiyerogamiyle yer değiştirmiştir: Dölleyen Tanrı artık dünyayı yaratır; onu döllemekten hoşnuttur.²⁴ Bazı kültürlerde erkek, hamile bırakan tanrı biraz daha ılımlı bir pozisyona indirgenir; çünkü dünyanın bereketini sağlayan bizatihi Büyük Tanrıçadır; zamanla kocası yerini oğluna bırakır; oğlu aynı zamanda annesinin âşığı olur: Bunlar gayet iyi bilinen bitki tanrılarıdır; Tammuz, Attis ve Adonis bu tür tanrılardır ve periyodik olarak ölüp dirilmekle karakterize olurlar.

Gökyüzü tanrısının yerini güçlü tanrının almasının en güzel örneği *Uranos* mitidir. Açıkçası, bu mit Yunan tanrıları arasında gerçekleşen birtakım dönüşümleri yansıtır ama burası bunu tartışmanın yeri değil.²⁵ Bununla birlikte, –adı “gök” anlamına gelen– *Uranos*’un karısı *Gaia* ile birlikte diğer tanrıları, *Kyklopları* (Tepegözler) ve birçok canavarı yarattığını unutmamak gerekir; oğlu *Kronos* tarafından hadım edilmiştir. *Uranos*’un hadım edilmesi mitsel bir iktidarsızlık imgesidir ve bu nedenle, gök tanrısının kudretsizliğini veya etkisizliğini ifade eder. Yerini sonradan *Zeus* alır –*Zeus* hem tüm tanrılara hükmeder hem de fırtına tanrısıdır.

Bazı göksel tanrılar kendilerini Kudretli (Yüce) Tanrı ilan ederek dinsel önemlerini korumayı başarmıştır: Diğer bir deyişle, başka bir düzene dayalı büyüsel–dinsel bir prestij kaza-

²⁴ Bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 6 ve devamı ve s. 87 ve devamı.

²⁵ Örneğin kz. Georges Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934; W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen, 1942; ayrıca bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 76 ve devamı.

narak otoritelerini pekiştirmişlerdir. Gerçekten de, hükmetmek bir tanrılar hiyerarşisinde mutlak hâkimiyeti koruyabilen kutsal bir güç kaynağı oluşturur: Zeus, Jupiter, Çin'in tanrısı T'ien ve Moğolların Tanrısı bunun tipik örneklerindendir. Zerdüşt'ün din devriminin gerçekleşmesine yardımcı olan ve bu özelliği ile diğer tüm tanrıların üzerinde bir konuma çıkan Ahura Mazda'da* gene hükmetme mefhumuyla karşılaşırız. Keza Yahveh'in de, Hükmeden Tanrı unsurları barındırdığı söylenebilir: Fakat Yahveh'in kişiliği bundan çok daha karmaşıktır; bu konuyu daha sonra tekrar ele almalıyız. Ama şimdilik, Musevilerin (ve tabii Muhammed'in de) tek tanrılığa, kurtarıcılığa ve peygamberliğe dayalı din devriminin Baallere, Belitlere, fırtına ve bereket tanrılarına, Erkek ve Kadın tanrılara karşı başarılı olduğunu söylememiz yeterli. Bir tarafta, güçlü ve dinamik tanrılar vardır: Sarsıcı tezahürlerle kendilerini insanlara gösteren ve zengin ve dramatik mitolojilerde anlatılan, övülen "Boğa" tanrılar, "Baba" tanrılar, Büyük Ana'nın kocaları ve orjilere özgü tanrılar vardır: Bunlar Baal ve Aştarte gibi tanrılardır –insanlar çarpıcı ve kanlı âyinlerle (kurban vererek, orjilerle vb.) bu tanrılara taparlar. Bir de, Yahveh gibi tek başına "ilkellerin" Yüce Tanrısı'nın (her şeyi bilen, her şeye muktedir olan bir Yaratıcı'nın) bütün özelliklerini kendisinde barındıran, ama bunun yanı sıra tamamen farklı bir düzende dinsel gerçeklik bulan ve güç sahibi olan tanrılar vardır. Baal ve Belit gibi tanrıların tersine Yahveh'in etrafında çok sayıda muhtelif mit gelişmez; insanlar ona ne orjilerle ne de çarpıcı biçimlerde taparlar; kanlı kurban âyinlerini, farklı ve değişik âyinleri ıstemez. İnananlardan tek talebi, Baal ve Aştoret gibi tanrılara tapınmaktan tamamen farklı bir dinsel davranıştır. Yeşaya'da Yahveh şöyle der:

* Zerdüştçü iyimserliğin bir ifadesi olarak, sonunda mutlak bir zafer kazanacak olan baştanrısı, iyilik ilkesi. (ç.n.)

“Kurbanlarınızın sayısı çokmuş. Bana ne?” diyor Rab: “Yakmalık koç sunularına, besili hayvanların yağına doydum; boğa, kuzu, teke, kanı değil istediğim.”

“Huzuruma geldiğinizde, Avlularımı çiğnemenizi mi istedim sizden?”

“Anlamsız sunular getirmeyin artık; Buhurdan iğreniyorum. Kötülük dolu törenlere, Yeni Ay, Şabat Günü kutlamalarına. Ve düzenlediğiniz toplantılara dayanamıyorum.”

“Yeni Ay törenlerinizden, bayramlarınızdan nefret ediyorum. Bunlar bana yük oldu, Onları taşımaktan yoruldum... Elleriniz kan dolu. Yıkayıp temizlenin. Kötülük yaptığınızı gözüm görmesin. Kötülük etmekten vazgeçin, iyilik etmeyi öğrenin. Adaleti gözetin, zorbayı yola getirin. Öksüzün hakkını verin. Dul kadını savunun.”

Yeşaya, 1, 11-17

Yahudi-Hıristiyan din devriminin mirasçıları olanlar için Yahveh’in buyrukları açıkça iyi niyete dayanır; insan, Yeşaya’nın dönemindeki Musevilerin nasıl olup da Yahveh’e sade ve saf bir biçimde tapınmak yerine Üremenin Erkek Tanrısı’nın kültünü tercih ettiğini merak ediyor. Ama hayatın temel *epifanilerinin*, yani tanrıların tezahürünün –İbraniler bunlara doymak nedir bilmez– yadsınamaz dinsel deneyimler yaşattığı unutulmamalıdır. Musevilerin tekrar tekrar döndüğü paganizm tüm Doğu antikitesinin dinsel tarihinin bir parçasıdır; çok büyük ve çok eski bir dindir; kozmik hiyerofanilerin hâkimiyetindedir ve bu nedenle, yaşamın yüceltilmesine ve kutsallaştırılmasına dayanır. Kökenleri derinlere ve uzağa, Doğu’nun ilk-tarihine kadar uzanan bu din, kutsallığın keşfini ve Evren’in İnsan’la, İnsanın Tanrı’yla bir olduğu bütünlüğün farkına varışını yansıtır. Yahveh’in tiksindiği ve peygamberlerinin kınamaktan asla vazgeçmediği kanlı muhtelif kurban törenleri, kutsal enerjinin Evren’in farklı bölgeleri arasındaki dolaşımını sağlar; bu dolaşım sayesinde Yaşamın bütünü var olmaya devam edebilir. En nef-

ret edilen âyin olan çocukların Moloch'a* kurban edildiği âyinlerin bile çok yoğun bir dinsel anlamı vardır. Çocuğun kurban edilmesiyle kişi Tanrıya ait olanı Tanrıya geri verir; çünkü ilk çocuk çoğunlukla Tanrının çocuğu olarak kabul edilir; gerçekten de, arkaik Doğu'da genç kadınların tanrılardan gebe kalmak için (diğer bir deyişle, Tanrının temsilcisi olan rahip veya Tanrının elçisi "yabancı"dan gebe kalmak için) bir geceyi tapınakta geçirmeleri yaygın bir âdetti. Dolayısıyla, çocuğun kanı tanrının harcanan enerjisinin artmasını sağlıyordu, çünkü bereket tanrıları dünyayı ayakta tutmaya ve bereketi sağlamaya çalışırken kendi özlerini harcıyorlardı: Bu nedenle, zaman zaman yenilenmeye, güçlerini tazelemeye ihtiyaç duyuyorlardı.²⁶

Yahveh'e tapınmada yaşamın sürekliliğini ve Evren'in bereketini sağlamaya yönelik bu kanlı âyinlerin hepsi reddedilir. Yahveh'in gücü tamamen farklı bir düzeydedir; periyodik olarak pekiştirilmesi, yenilenmesi gerekmez. Ona tapınmanın sadeliğinin –ki bu sadelik, tektanrıcılığın ve Yahudiliğin ve peygamberliğin karakteristik özelliğidir– "ilkellerin" Yüce Varlıklara tapmasının başlangıçtaki sadeliğine tekabül eder. Zaten gözlemlediğimiz gibi, bu sade tapınma biçimi neredeyse yok olmaya yüz tutmuştu, ama temelindeki ana unsuru biliyoruz: Yüce Varlıklara adanan sunular, ilk meyveler ve ilk dualar. Yahudi tek tanrıcılığı kültürel araçların basitliğine geri döndürmüştür. Ayrıca, Musa'nın dini, inanca vurgu yapar, tapınmayı içselleştiren bir dinsel deneyimi öne çıkarır ve bu da çok büyük bir yeniliktir. İnancın bir dinsel kategori olarak keşfinin neolitik dönemlerden beri dinin tarihine getirilmiş bir yenilik olduğu söylenebilir. Yahveh'in her şeyi bilen, kadiri mutlak "güçlü" bir Tanrı olmaya devam ettiğine dikkat çekelim; fakat gücünü ve bilgisini büyük kozmik olaylarda gösterebilse de, kendisini

* Ammoniler ve Fenikelilerin çocuklarını yakarak kurban ettikleri tanrı. (ç.n.)

²⁶ Bkz. *The Myth of the Eternal Return*, s. 110 ve devamı.

doğrudan doğruya insanlara vakfetmeyi tercih eder ve onların tinsel yaşamlarıyla ilgilenir. Yahveh'in harekete geçirdiği dinsel güçler, tinsel güçlerdir. Bu son derece önemli bir perspektif değişikliğidir –bu konuya daha sonra döneceğiz.

Güce Dayalı Hint Dinleri

Şimdi kutsal güce dayalı mitlerin, kültlerin ve felsefelerin bugüne dek bilinmeyen sayılara ulaştığını varsayalım: Hindistan'dan ve Şaktizmi, Tantracılığı ve Ulu Tanrıça etrafındaki muhtelif kültürleri kucaklayan büyük dinsel akımdan söz ediyoruz. Bu dinsel yapıyı kısaca özetlemek son derece zor; ama önce birkaç temel olguyu ele alalım. Tantra insanın şimdiki haline –yani karanlığın çağı *kali-yugadaki* haline– en uygun dinsel deneyim olarak kabul edilebilir. Zamanımızda tin, beden tarafından aşırı koşullandığından Tantra kurtuluş arayan herkese gerekli araçları ve yolları sunabilir. Şimdi *kali-yugada* Vedaların ve Upanişadların antik dönemlerindeki yöntemlerle özgürleşmeyi aramak boşuna olurdu. İnsanlık çöktü; artık tinin bedendeki gerçek “gizeminden” başlayan akıntıya karşı yüzme zamanı. Tantra'nın çilecilikten ve saf tefekkürden vazgeçmesinin ve dünyayı hâkimiyet altına alıp nihayetinde kurtuluşa ulaşmak için başka tekniklere başvurmasının nedeni bu. Tantracı, Upanişad bilgenin, yoginin veya Buddha'nın yaptığı gibi dünyadan vazgeçmez; bunun yerine, mutlak, tam özgürlüğün tadına vararak dünyayı alt etmeye çalışır.

O halde, Tantracı okulların kuramsal temeli nedir? Dünyanın iki zıt ilke –Şiva ve Şakti– tarafından yaratılmış ve yönetiliyor olması mıdır? Ama Şiva edilgenliği, Tin'in hareketsizliğini temsil ettiği için bütün hareketler ve dolayısıyla, tüm kozmik düzeylerde Yaratılış ve Yaşam Şakti'nin tezahürüne dayanır. Kurtuluş ancak bu iki ilkenin tam da *tantrikanın* (tantracının) bedeninde birleşmesi ile mümkün olabilir. Ama psiko-mental deneyiminde değil bedeninde gerçekleşmelidir. Bunu bu-

rada ayrıntılı olarak ele almayacağız. Muhtelif Büyük Tanrıça biçimlerinde tezahür eden (ama bunun yanı sıra, Kadın olarak da görünen) Şakti'nin Tantracılıkta daha önemli bir rol oynadığını söylememiz yeterli. Sürekli olarak dünyayı yaratan Şakti'dir; O, evrensel Güçtür. Biz dünyanın bir parçası olduğumuz için ve onda haps olduğumuz için, dünyayı yaratan, besleyen ve ayakta tutan Şakti'ye başvurmaksızın sürdürülen bir kurtuluş arayışı boşunadır. Metinler ısrarla ve sürekli olarak bu noktayı vurgular: "Şakti var olan her şeyin kökenidir" der *Tantra-tattva*; "Evrenler Şakti'den ortaya çıkar, onları ayakta tutan Odur ve zamanın sonunda, dünyaları tekrar içine alacak alan Odur."²⁷ Başka bir metin bu konuda onu över: "Sadece senin gücün sayesinde Brahma Evren'i yaratır, Vişnu korur ve Şiva zamanın sonunda onu yok eder. Sen olmasan, onlar görevlerini tamamlayacak güçten yoksundur: Bu nedenle, doğrusunu söylemek gerekirse, dünyanın yaratıcısı, koruyucusu ve yok edicisi sensin."²⁸ *Mahânirvâna Tantra*'da Şiva, Tanrıçaya şöyle der; "Esasen benim gerçek benliğim sensin!"

Büyük Tanrıça'da cisimleşen bu kozmik Güç anlayışı, Tantracılık tarafından keşfedilmiş değildir. İnsanlar Hint-Avrupa-öncesi Hindistan'da ve mevcudiyetini koruduğu popüler Hindistan'da neolitik dönemlerden beri muhtelif biçimler, isimler ve mitlerde görünür olan Büyük Ana'ya tapınmayı biliyordu.²⁹ Büyük Ana'ya dayalı Hint kültürleri antikite döneminde Orta Doğu'da baskın olan bereket kültürüne çok benzer. Tantra, *Magna Mater*'in (Tanrıların Anası) mitolojisini ve ritüellerini büyük ölçüde barındırmakla kalmaz; aynı zamanda, onları yeniden yorumlar ve sistematikleştirir; her şeyden önce de, bu unutulmaz mirası bir mistik kurtuluş tekniğine dönüştürür.

²⁷ Siva-candra Vidyarnava Bhattacharya'nın *Tantra-tattva*'sı, çev. A. Avalon, Londra-Madras, 1914, Cilt II, s. xvii.

²⁸ *Devi Bhāgavata*, aktaran A. Avalon, *Hymns to the Goddess*, Londra, 1913.

²⁹ Bkz. *Yoga, Immortality and Freedom*, s. 342 ve devamı.

Tantracılık Ana Tanrıça'da cisimleşen kozmik gücü bedende ve psişede yeniden açığa çıkartmaya çalışır. Tantracı yöntem öncelikle *kundalini* olarak bilinen bu gücün uyandırılmasına ve uyumakta olduğu gövdenin alt kısımlarından gövdenin yukarısına doğru, beyine dek yükselmesinin ve böylece Şiva ile yeniden bütünleşmesinin sağlanmasına dayanır. *Kundalininin* "uyan(dırıl)ması" çok canlı bir sıcaklığın hissedilmesiyle tezahür eder –bence özel ilgiyi hak eden bir olgu bu. Çünkü Hindistan'ın en popüler mitlerinden birisinde Büyük Tanrıça'nın bütün tanrıların yakıcı enerjisinden doğuşu anlatılır. Canavar bir iblis, Mahisha, Evren ve tanrılar için bir tehlike oluştuyordu, Brahma ile diğer tanrılar, Vişnu ve Şiva'dan yardım almayı denedi. Öfkeyle yanıp tutuşan tanrılar hep birlikte enerjilerini yanan bir ateş biçiminde ağızlarından çıkardılar. Bu ateşler birleşerek bir ateş bulutu oluşturdu ve sonunda on sekiz kollu bir Tanrıça biçimini aldı: Canavar Mahisha'yı yok edip dünyayı kurtarmayı başaran da işte bu Tanrıça, Şakti'ydı. Heinrich Zimmer bunu şöyle açıklar: Tanrılar "enerjilerini Şakti'ye verdiler, Şakti Tek Güç'tü, her şeyin başlangıçta doğduğu kaynaktı. Sonuç ise evrensel gücün ilkel halinin büyük bir yenilenmesiydi."³⁰

"Büyülü Ateş"

Gelgelelim, tanrıların öfkeyle yoğunlaşan "güçlerinin" alev veya ateş biçiminde tezahür etmesi yeterince vurgulanmış bir mevzu değildir. Sıcaklık, Isı ve ateş, mistik fizyoloji düzleminde büyüsel-dinsel güçlerin uyanışını işaret eder. Yoga ve Tantracılıkta bu fenomenler nispeten sık belirir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, *kundalini*yi uyandıran kişi yoğun bir sıcaklık hisseder; *kundalininin* bedende ilerlemesi kendisini bedeninin alt kısımlarının uyuşması, hareketsiz ve neredeyse bir ceset gibi kansız

³⁰ Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*, New York, 1946, s. 191.

hale gelmesi, *kundalininin* geçmekte olduğu kısımlarının ise sıcaktan ısınmış hissedilmesiyle kendisini açığa vurur.³¹ Diğer Tantracı metinler bu “büyülü ateşin/sıcaklığın” cinsel enerjinin “dönüşümüyle” kazanıldığını belirtir.³² Bu teknikler Tantracılığın buluşu değildir. *Majjhimanikāya* (I, 244, ve birçok yerde) nefes alıp vermenin düzenlenmesiyle ulaşılan “sıcaklıktan” söz eder; diğer Budist metinler de, örneğin *Dhamma-pada* (387) Buddha’nın “yanıp tutuştuğunu” iddia eder. Buddha sıcaktan “yanar” çünkü sürekli çilecilik uygulamaktadır (*tapas*). Terimin özgün anlamı tesadüfen “aşırı sıcak”tır; fakat *tapas* genel olarak çileci pratiği ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. *Rig-veda*’da *tapas*’tan zaten söz edilmektedir, güçleri hem tinsel hem de kozmik düzlemler üzerinde etkilidir; çileci *tapas* sayesinde aşırı bir görüş gücüne sahip olabilir (geleceği görmek vb.) ve tanrılarla bütünleşebilir. Tanrılar açısından da durum aynıdır: Kozmik tanrı Prajapati çilecilik sayesinde kendisini uç boyutta “ısıtarak” sıcaklığıyla dünyayı yaratır: Aslında, tıpkı Kuzey Amerika yerlilerinin kozmogonilerinde bazı tanrıların yaptığı gibi büyük bir nefesle yaratır.³³

Burada sadece Hint dinini değil, genel olarak dinler tarihini de ilgilendiren bir meseleye temas etmiş olduk: *Güç fazlalığı*, büyüsel-dinsel güç çok yoğun bir sıcaklık (ısı) olarak deneyimlenir. Bu artık güce dayalı *mitler* ve *simgelerle* ilgili bir mesele olmaktan çıkmıştır, tam da çilecinin fizyolojisini değiştiren bir deneyim meselesi olmuştur. Bu deneyimin antik dönemlerin

³¹ Karş. A. Avalon, *The Serpent Power*, (2. basım), Madras, 1924, s. 242.

³² Lama Kasi Dawa Samdup ve W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga Tibétain et les doctrines secrètes* (Fr. çev.) Paris, 1938, s. 315 ve devamı, s. 322 ve devamı. Ayrıca bkz. H. Maspero, “Les procédés de ‘nourrir le principe vital’ dans la religion taoïste ancienne”, *Journal Asiatique*, Nisan-Haziran, Temmuz-Eylül, 1937, s. 177-252, 353-430 ve s. 205.

³³ *Tapas* ve şamanik muadilleri ile ilgili olarak bkz. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, s. 370 ve devamı.

mistikleri ve büyücülerince bilindiğini düşünmek için her türlü neden var. Birçok “ilkel” kabile büyüsel-dinsel gücü “yanma/ısı yayma” olarak kavrar ve “ısı”, “sıcaklık”, “kızgın ateş” vb. terimlerle ifade eder. İlkel halkların büyücülerinin ve şifacılarının tuzlu veya biberli su içmelerinin veya aşırı acı baharatlı yiyecekler yemelerinin nedeni budur; bunun iç “ısılarını” yükselteceğini düşünürler. Modern Hindistan’da Müslümanlar Tanrı ile konuşan bir insanın “alev alıp yandığına” inanırlar ve mucizeler gerçekleştiren kimse için “kaynıyor” derler. Her türlü büyüsel-dinsel “güce” –bu güç ne olursa olsun– sahip bütün kişilerin “yandığı”nın (sıcaklık yaydığının, ısındığının) varsayılması aynı fikrin bir uzantısıdır. Dünyanın her yerinde şamanların ve büyücülerin “ateşin efendisi” olarak nam saldıığını, sıcak kolları yuttuğunu, kızgın demiri elle tuttuklarını, ateşin üzerinde yürüdüklerini vb. unutmamak gerekir. Diğer taraftan, soğuğa karşı da aşırı dirençlidirler. Kuzey kutbu bölgelerinin şamanları kadar Himalayaların çilecileri de “büyülü sıcaklıkları” sayesinde akıl almaz bir biçimde soğuğa karşı dirençlidirler.³⁴

Daha önce de dile getirdiğim gibi (bu kitapta s. 94), “ateşe hükmetmeye” dayalı bütün bu tekniklerin daha derin bir anlamı vardır: Belli bir kendinden geçme haline, tinsel özgürlüğe dayalı koşullanmamış bir hale ulaşıldığını işaret ederler. Fakat yoğun bir sıcaklık olarak deneyimlenen kutsal güce, şamanizme ve mistisizme özgü teknikler dışında başka araçlarla da ulaşılabilir. Sözelimi, savaşçıların eristirmelerinde açığa çıkan kimi tinsel güçlerden kaynaklanabilir. Hint-Avrupa söz dağarcığında “kahramanlıkla” ilişkili muhtelif terimler –*furor*, *ferg*, *wut*, *menos*– tam da kutsalın başka alanlarında “gücün” canlanmasına eşlik eden “aşırı sıcak/ısı” ve “hiddeti” ifade eder.³⁵ Tıpkı bir yogi veya genç bir şaman gibi, genç kahraman da sa-

³⁴ Karş. *Le Chamanisme*, s. 412 ve devamı; ayrıca bkz. bu kitapta s. 91 ve devamı.

³⁵ Bkz. Georges Dumézil’in güzel kitapları, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939 ve *Horaces et les Curiaces*, Paris, 1942.

vaş ritüelinde “ısınır”. İrlandalı kahraman Cuchulain’ (Georges Dumézil’in gösterdiği gibi, savaşçı eriştirmesinin muadili olan) ilk serüveninden öyle “sıcak” çıkar ki onu soğutmak için üç fiçı soğuk su gerekir. Onu önce ilk fiçıya koyarlar, sıcaklığıyla suyu öyle bir ısıtır ki, fiçının tahtaları ve kasnağı fındikkabuğu gibi çatlayarak kırılır. İkinci fiçıda su ilkinde de olduğu gibi fokur fokur kaynar. Üçüncü fiçıda sıcaklık öyle bir noktaya erişir ki, bazı kişiler fiçıya elleyemez. Sonra genç oğlanın hiddeti (*ferg*) azalır ve tekrar kıyafetlerini giydirirler.³⁶

Yoğun bir sıcaklık olarak tezahür eden bu “hiddet” büyüsel-dinsel bir deneyimdir; “olağan”, veya “doğal” hiçbir tarafı yoktur; kutsal bir şey tarafından ele geçirilme sendromunun bir parçasıdır. *Kutsal bir enerji* olarak, başka bir bütünleşme veya “arınma” süreciyle dönüştürülebilir, ayrıştırılabilir, inceltilebilir. Eskiden “ateşli savaşçının, özellikle İndra’nın tipik gücünü” ifade etmek için kullanılan Hintçe *kratu* sözcüğü, sonradan “zafer gücünü, kahramanın gücünü ve ateşini, şevkini, cesaretini, savaş sevgisini vb.” ve buna bağlı olarak da, genel itibarıyla “gücü” ve “heybeti” ifade etmek için kullanılmaya başlamıştır; ayrıca, bir de “dindar insanın *ritan*ın (yani kozmik düzenin) buyruklarına uymasını ve mutluluğa ulaşmasını sağlayan gücünü” ifade eder.³⁷

* Kelt mitolojisinde Tanrı Lugh’un oğlu Ulster’in savaşçısı olan efsane kahraman. (ç.n.)

³⁶ *Tâin bú Cuálnge*, özetleyen ve çeviren Dumézil, *Horaces et les Curiaces*, s. 35 ve devamı. Aynı “mistik sıcaklık” (“savaşçı” tipinde) Nart destanlarının kahramanlarının ayırt edilmesini sağlar, Batradz; karş. G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, s. 50 ve devamı, s. 179 ve devamı ve *Horaces et les Curiaces*, s. 55 ve devamı.

³⁷ Kasten Rönnow, “Ved. *kratu*, eine wortgeschichtliche Untersuchung”, *Le Monde Oriental*, Cilt 26, 1932, s. 1-90; Georges Dumézil, *Naissance d’archanges*, Paris, 1945, s. 145 ve devamı. Gatha’dat “*kbratu*”nın anlamı insanın dindar olmak için sarf ettiği dinsel çabadır ya da insanın kötülükle girdiği ve bir inananın tüm yaşamını kaplayan

Bununla birlikte, tahmin edileceği üzere, aşırı güç ve şiddetin uyandırdığı “hiddet” ve “sıcaklık” çoğu faniye korku sallar: Ham halinde bu, öncelikle büyücülerin ve savaşçıların sahip olmayı istediği türde bir güçtür: İnanç ve iç denge içinde sığınanlar büyü “sıcaklık” ve “ateş” karşı kendilerini korumalıdır. *Shānti* sözcüğü Sanskritçede ruhun dinginliği ve iç huzuru, tutkudan arınmışlık, acıdan kurtulmuş olma anlamına gelir ve ateşin söndürülmesi, öfkenin dindirilmesi, şeytani güçlerin yarattığı “sıcaklığın” soğutulması gibi anlamlar içeren *Sham* kökünden türetilmiştir.³⁸ Vedic dönemlerin Hintlisi büyüünün tehlikesini fark etmiştir; daha fazla güç sahibi olmanın baştan çıkarıcılığına karşı koyar.³⁹ Yeri gelmişken, *samādhiye* dayalı koşulsuzluk haline ulaşmak istiyorsa gerçek yoginin de “büyü gücünün” (*siddhi*) –uçma, görünmez olma vb. güçlerin– kıskırtıcılığını alt etmesi gerektiğini hatırlatalım. Ama bu “sıcaklık” deneyiminin ve “güç” elde etmenin sadece büyü alanına ait olduğu gibi bir sonuç çıkarmamamız gerekir: “Sıcak”, “yanma”, “iç ateş” ve aydınlanmaya, ışığa dayalı tezahürler tıpkı diğer her tür “güç” gibi dinlerin tarihinde her yerde ve en gelişkin mistisizmlerde gözlemlenmektedir. Bir aziz, bir şaman, bir yogi veya bir “kahraman” doğaüstü sıcaklığı belli ölçüde hissederek; her biri bunu kendi varoluş düzleminde deneyimler, dindar olmayan profan insan olma koşulunu aşar ve kutsal kendisinde cisimleştirir.

savaşta gösterdiği dindarlığa dayalı cesaret olarak adlandırılabilir şeydir” (Dumézil, *agy.*, s. 145).

³⁸ Karş. D. J. Hoens, *Shānti. A contribution to ancient Indian religions terminology*, s-Gravenhage, 1951, özellikle s. 177 ve devamı.

³⁹ Bu tutumda kutsala ilişkin çiftdeğerli bir tutum saptanabilir: Bir tarafta, büyüsel-dinsel güce bir çekim vardır ve diğer tarafta da, büyüsel-dinsel güce bir tiksinti duyulur. Bu zıtdğerliliğin anlamına ilişkin olarak bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 16 ve devamı, s. 460 ve devamı.

“Güçler” ve “Tarih”

İpin ucunu kaçırmamaya çalışmamız gerekir. Yahudilerde Yahveh’in gerçek dini ile Baal ve Aştarte türünden ilahlarda tanrı-sallaşan kozmik kutsallık deneyimi arasındaki çatışmayı gördük. Tamamen farklı düzeylerdeki dinsel güçler arasındaki bir çatışmadır: Bir tarafta, antik kozmik hiyerofaniler vardır, diğer taraftaysa bir Kişi –Yahveh– Biçiminde tezahür eden kutsal vardır; Yahveh kendisini sadece Evren’de açığa vurmaz, ama her şeyden önce Tarih’te açığa vurur. Bu noktada Yahveh in-nışına ilişkin analizimizi noktalarak Hindistan’a dönelim; çünkü güce dayalı din orada, Hindistan’da, Şakti’ye tapınmada ve Tantra’da en üst noktasına ulaşmışa benziyor. *Kali yuganın* bozulmuş dünyasında kişi kurtuluşa sadece kendi bedeninde uyuyan kozmik enerjiyi uyandırarak ulaşabilir; onu *sahasrara-cakra* seviyesine yükselmeye zorlamalı ve Şiva’nın simgelediği saf bilinç haliyle bütünleşmelidir. Bu anlayışın, Baal ve Büyük Tanrıça kültlerinin örneklediği Doğu’nun ilk-tarihin popü-ler dinlerinden ne kadar farklı olduğunu kolaylıkla görebilirsi-niz. Tantracılık cüretkâr bir manevileştirme veya derûnileştir-me’ edimini temsil eder: Tantracılığın tanrıları, ikonografisi ve ritüelleri sadece manevileştirildikleri, özümzendikleri, psişe ve bilinçle olduğu kadar bedenle de ilişkili olan karmaşık bir de-neyimde “gerçekleştirildikleri” ölçüde değerlidirler. Görünüşte, Şakti’nin oynadığı rol epey büyüktür; fakat kurtuluşun Şak-ti’nin Şiva ile birleşmesi aracılığıyla mümkün olabildiğini ha-tırlayalım. Tantracılıkta Şiva –saf Bilinç– pasiftir; “gücü/kud-reti” “ilkel” dinlerdeki *boş, işlevsiz tanrının*inkiyle aynıdır; onlar-da da Yüce Varlıklar pasif ve ilgisiz hale gelirler, yerlerinde de-ğillerdir, onların yerini güçlü, kudretli tanrısal figürler almıştır. Tanrıların, başlarındaki Yüce Varlıkla tüm “güçlerini” birleştire-rek Tanrıçayı yaratması bize Şakti’nin doğuş mitini hatırlatır; bu nedenle, gücün ve yaşamın dağıtıcısı Odur. Ama *tantra-*

* İç âlemin bir parçası haline getirme. (ç.n.)

cı bu süreci tersinden yinelemeye çalışır. Saf Tin, Şiva, “gücünü yitirip” pasif hale geldikten sonra, bu gücü tekrar harekete geçirmesi için, (yaratılış edimiyle) ondan ayrılmış ve Evren’e yayılmış olan kendi Şakti’siyle birleştirmesi gerekir. Bu paradoksal amacın gerçekleştirilmesi –yani iki zıt ilkenin birleşmesi– kendisini fiziksel olarak çok yoğun bir sıcaklıkla açığa vurur. Gördüğümüz gibi, bu büyücüler ve mistiklerde de rastlanan evrensel bir fenomendir ve şöyle bir anlamı vardır: Doğaüstü sıcaklık bir paradoksun gerçekleştiğini, insan koşulunun aşıldığını işaret eder. Şayet bu süreci ilkel dinler kapsamında temsil etmek istiyorsak, *Tantracının* Yüce Varlığı, yerini almış “güçlerle” birleştirerek “yeniden dinamik hale getirmeye” çalıştığını söyleyebiliriz. Şiva’nın, saf Tin’in, mutlak bilincin, Şakti ile birleşerek Yüce Varlığı “etkin kılma” çabasının simgesi olması, diğer şeylerin yanısıra, Yüce Varlığın hâlâ, tamamen “gücsüz, kudretsiz” olduğunda bile beslenen saygıyı ve hürmeti gösterir.

Hakikatte, bu Yüce Varlık insanlığın dinsel bilinçaltı olarak adlandırabileceğimiz şeyden asla tamamen yok olmamıştır. İşlevsiz hale gelip hiç kimse ona tapınmadığında bile, temel nitelikleri –aşkınlığı, her şeye kadir, her şeye hâkim oluşu ve kozmogonik güçleri– Yüce Varlık ile görünüşte hiçbir bağlantısı olmayan ritüellerde ve simgeciliklerde mevcudiyeti korunmuştur. Dünyanın her yerinde göksel simgecilik aşkınlığın kutsallığını ifade eder: Yani “yüksekte” olanı, “yüceltileni”, kutsalın en yüksek temsilcisini. Mitolojide silikleşip, külte iyice yerleşen Göksel simgecilikte önemli bir yer tutar: Ve Göksele ilişkin bu simgecilik kendisini (göge yükselme, yükseklere çıkma, erişirme, krallık vb. ile bağlantılı) birçok âyinde, (Kozmik Ağaç, Kozmik Dağ, ok zincirleri veya göksel merdiven gibi) birçok mitte, (büyülü uçuş vb.) birçok efsanede açığa vurur. Bütün dinlerde hatırı sayılır bir rol oynayan “Merkez” simgeciliği, Cennet simge-

sinin ayrılmaz bir parçasıdır: Düzlemin aşılp Cennet'e girişin olanaklı kılınması "Dünyanın Merkezi"nde gerçekleşebilir.⁴¹

Üstelik gördüğümüz gibi, Yüce Varlıkların işi olan evrenin yaratımı (kozmoğoni) arkaik toplumların dinsel bilincindeki ayrıcalıklı yerini korumaya devam eder. Dünyanın yaratılması bütün "yaratımların", bütün gerçek ve etkili eylemlerin yaratılmasının ve oluşumunun arketipi haline gelir. Öyleyse, şu ilginç fenomenle karşılaşırız: Yaratıcıya doğrudan bir dinsel dikkat gösterilmese de yaratısı her türlü eylemin modeli haline gelir. Kurbanlar için bir altar (sunak) veya bir ev inşa edildiğinde veya bir kano yapıldığında; hasta birisini iyileştirmek veya bir krala taç giydirmek için birtakım eylemlere girişildiğinde; bir evlilik töreni kutlamasında veya bir kadının kısırlığı tedavi edilmeye çalışılırken; ya da savaşa gidilirken, şiirsel bir esin ararken vb. –tüm bu durumlarda ve topluluk için veya kişinin kendisi için önem taşıyan tüm diğer olaylarda kişi evrendoğum mitini tekrarlar: Kişi ritüel veya simgesel olarak dünyanın yaratılışını taklit eder.

Bununla ilgili daha fazla şey söylenebilir: Her yıl, Dünya'nın (dolayısıyla, insan topluluğunun) simgesel yok oluşudur ve yenisinin yaratılacak olması kutlanır; her yıl arketipik Yaratılış eylemini taklit etme ritüeliyle evrenin doğuşu yinelenir.⁴² Tüm bunların da açıkça gösterdiği gibi, doğa ve yüce tanrısal Varlıkların edimlerinden türeyen simgecilik, bu varlıklara tapılmadığı dönemlerde bile arkaik insanlığın dinsel yaşamını belirlemeye devam etmiştir: Simgecilik dünyadan uzaklaşmış olan tanrısal Varlığın anısını gizemli ve üstü kapalı şekillerde sürdürür.

Simgecilik rasyonalizm anlamına gelmez, biakis tam tersi söz konusudur: Gene de kişiyi merkeze koyan bir dinsel deneyim tipinin bakış açısından simgecilik rasyonalizmle iç içe geç-

⁴¹ Bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 38 ve devamı, s. 109 ve devamı ve *Images et Symboles*, s. 33 ve devamı.

⁴² *The Myth of the Eternal Return*, s. 17 ve devamı, s. 51 ve devamı; *Patterns in Comparative Religion*, s. 410; ayrıca bkz. bu kitapta s. 79.

miş gibi görünür: Giderek “soyut” bir hal alır, Rudolf Otto’nun tanımladığı *korkutucu haşmeti* (tremenda majestas) ve *gizemli bakışıyla* (mysterium fascinans) “Yaşayan Tanrı”ya, Tanrısal Kişi’ye bir açıklama getirmez. Bu nedenle, gerçek inanç Baal ve Aştarte kültlerinde olduğu gibi, sadece simgelere ve fikirlere dayalı “soyut” dinselikten başka bir şey olmayan “yaşamın tanrısallaştırılmasını” reddeder. Yahveh kendisini tarihte açığa vuran tanrısal Kişi’dir; büyüklüğü de buna dayanır. Tanrı başka yerlerde de Kişi olarak tezahür etmiştir; Krişna’nın *Bhagavad-gītā*’daki (XI, 5 ve devamında) korkunç tezahürünü hatırlayalım: Ama Yüce Varlığın kendisini Krişna biçiminde açığa vurması mitsel bir yerde, Kurukshetra’da ve mitsel bir zamanda –Kauravas ile Pāndavas arasındaki büyük savaş zamanında– gerçekleşir. Oysa bunun tersine, Samaria’nın düşüşü aslında tarihte gerçekleşmez ve Yahveh’in arzuladığı ve teşvik ettiği bir durumdur: Yahveh’in tarihe müdahalesi o zamana kadar bilinmeyen, yeni tipte bir teofanidir (tanrıların tezahürü). Bu nedenle, tersine çevrilemez ve yinelenemez bir şeydir. Kudüs’ün düşüşü Samaria’nın düşüşünü yinelemez: Kudüs’ün yıkılması yeni bir tarihsel teofaniyi işaret eder, Yahveh’in verdiği bir diğer “cezadır” (hiddetinin bir dışavurumudur). Bu tür cezalandırmalar bir Kişi’nin –Yahveh’in– korkutucu haşmetinin açığa vuruluşudur; artık dinsel, kişiyi aşkın bir güç olmaktan çıkmıştır. Çünkü Yahveh bir Kişi’dir –tam özgürlük sahibi bir Varlıktır; Yahveh soyutlamalar, simgeler ve genellemeler dünyasından çıkmıştır, orada öylece duruyordu; tarihte edimde bulunur ve gerçek tarihsel varlıklarla ilişki kurar. Baba Tanrı İsa’nın bedeninde vücut bularak radikal ve eksiksiz bir şekilde kendisini “gösterdiğinde” tüm tarih bir teofani olur. Mitsel zaman ve ebedi dönüş anlayışları kesinlikle ikame edilir.⁴³

⁴³ Bkz. *The Myth of the Eternal Return*, s. 141 ve devamı ve *Images et Symboles*, s. 225 ve devamı.

Bu çok büyük bir dinsel devrimdir –gerçekten de, o kadar büyüktür ki Hristiyan yaşamı tarafından özümseenebilmesi iki bin yılı almıştır. Nedenlerini açıklayalım. Kutsal kendisini sadece Evren’de bilinir kıldığında kolayca fark edilebilir hale gelmişti: Hristiyanlık öncesi dönemde dindar bir insan için güç atfedilmiş bir göstergeyi –bir spirali, bir halkayı, bir *swastikayı* (gamalı haç) vb.– kutsal olmayan şeylerden ayırmak genelde kolaydı; hattâ dinsel (âyin) zamanını profan zamandan ayırmak bile kolaydı. Profan zaman belli bir anda akışını durduruyordu ve âyinin başlamasıyla birlikte dinsel, kutsal zaman başlamış oluyordu. Fakat Musevilikte ve her şeyden önce de Hristiyanlıkta tanrısallık Tarih’te tezahür eder. İsa ve çağdaşları Tarih’in bir parçasıdır. Sadece Tarih’in de değil elbette; ama Tanrı’nın Oğlu vücut bularak Tarih’te var olmayı kabul etmiştir –kutsallık Evren’deki şu veya bu nesnede tezahür ederken bile paradoksal olarak o nesnenin varoluşunun sayısız koşulunu kabul eder. Dolayısıyla, Hristiyanlara göre farklı tarihsel olaylar arasında köklü ve fazladan bir farklılık vardır: Bazı olaylar teofanidir (öncelikle de İsa’nın tarihte mevcudiyeti), diğer olaylar ise sadece dünyevi olaylardır. Fakat İsa, Mistik Bedeninde –Kilise’de– Tarih’te var olmayı sürdürür. Ve bu, gerçek Hristiyan için aşırı güç bir durum yaratır: Artık Tarih’i yadsıyamaz, ama onu tamamen kabul edemez de. Sürekli olarak bir seçim yapmak zorundadır: Bir tarihsel olaylar yumağında kendisi için hangi olayın hayati öneme sahip olduğuna karar vermek zorundadır.

Bunun ne kadar zor bir seçim olduğunu biliriz; Tarih’te kutsalın profandan ayrılması Hristiyanlık öncesi dönemlerde ne kadar belirgin olsa da, Hristiyanlık için artık o kadar net değildir. Bu giderek daha da önemli bir soruna dönüşür, zira iki yüzyıl boyunca insanın tarihin girdabına yakalanması daha da hız kazanır. “Tarihe yakalanmak” ile kast ettiğimiz, modern insanın kurbanı olduğu tarih tarafından birçok yönden “koşullandırıldığının” farkına varmasıdır. Modern Hristiyan, bir

Hindunun şanslı olmasına gıpta eder! Çünkü Hint anlayışında *kali yuga* insanı *ipso facto* (gerçeğin kendisinden dolayı) “özgür değildir” –yani bedensel (şehvani) yaşam tarafından koşullanır, ta ki tin tamamen gölgelenene kadar –ve kişi tinsel özgürlüğe ulaşabilmek için bedeninin dışına çıkmalıdır. Gelgelelim, modern Hristiyan sadece bedensel (şehvani) koşulu yüzünden değil, tarihsel koşulundan ötürü de özgür değildir. Artık kurtuluşa giden yolda önündeki engelleri yaratan Evren ve Bedensel-Yaşam değildir: Tarih’tir, Tarih’in yarattığı dehşettir.

Modern Hristiyan belki de kendisini yaşamın baştan çıkarmalarına karşı korumada başarılı olabilir, ama bir Hristiyan olarak işleyişinin içinde yer aldığı Tarih’e direnmesi imkânsızdır. Çünkü artık insanın cüretkâr bir kurtuluş ediminde bulunmadan kendisini Tarih’in çarkından kurtaramayacağı bir dönemde yaşıyoruz. Fakat böyle bir kurtuluş çabası Hristiyanı yasaktır. Ve onun için bundan başka bir sorun yoktur; İsa’nın ortaya çıkışı kutsalın dünyadaki son ve en yüce tezahürünün işareti olduğu için İsa’nın Cisimleşmesi (Ruhun Somutlaşması) Tarih’te gerçekleşmiştir –Hristiyan kendisini sadece somut, tarihsel yaşam içinde –yani İsa’nın seçmiş ve yaşamış olduğu hayatın içinde– kurtarabilir. Neyi beklemesi gerektiğini biliriz: “korku ve kızgınlık”, “kan damlalarını andıran terlemesi”, “acı ve ıstırap” ve “ölüm acısı” (Luka 22, 44; Markos, 14, 34).

VII

YERYÜZÜ ANA VE KOZMİK HİYEROGAMİLER

Terra Genetrix*

Umatilla kabilesinden bir Amerikan yerlisi kâhin Smohalla toprağı sürmeyi reddeder. “Tarım yaparak hepimizin anasını yaralamak, koparmak veya kesmek günahtır” der ve ekler: “Bana yeryüzünü kazayım diye mi soruyorsunuz? Ne yani, bir bıçak alıp, anamın göğsünü mü deşeyim? Ama o zaman, ben ölünce, beni tekrar bağrına basamaz? Toprağı kazıp taşları çıkarmamı mı istiyorsunuz? Kemiğine varana dek etini deşmeli miyim? O zaman bir daha asla onun bedenine tekrar girip yeniden doğamam. Benden otları kesip, mısırları toplamamı ve sonra bunları satıp tıpkı beyaz adam gibi zengin olmamı istiyorsunuz? İyi ama anamın saçlarını kesmeye nasıl cüret edebilirim?”¹

* Yeryüzü Ana veya Toprak Ana. (ç.n.)

¹ James Mooney, “The Ghost-Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890”, *Amerikan Etnoloji Dairesi Yıllık Raporu* içinde, XIV, 2, Washington, 1896 (s. 641-1136), s. 721.

Bu söylenenlerin üzerinden henüz yarım asır bile geçmedi. Ama bize çok uzak bir çağa aitmiş gibi geliyorlar. Bunları işittiğimizde hissettiğimiz duygu, aslında harikulâde tazelikleri ve kendiliğindenlikleriyle uyandırdıkları başlangıca ait Yeryüzü Ana imgesine verdiğimiz tepkiden kaynaklanıyor. Bu, dünyanın her yerinde, sayısız biçimde ve çeşitlilikte karşılaştığımız bir imge; bunları tasnif etmek, sınıflandırmak ve nasıl geliştiklerini, bir uygarlıktan diğerine nasıl aktarıldıklarını göstermek mükemmel olurdu. Ne yazık ki, böyle bir iş başlı başına bir kitap gerektiriyor ve bunu hakkını vererek yapmak için öncelikle veya sadece uzmanların –buradaki örnekte etnologların ve din tarihçilerinin– ilgilendiği teknik ayrıntılara girmek gerekir. Bu da burada böyle bir çabaya girişemeyeceğimiz anlamına geliyor. Buradaki amaçlarımız bakımından, Yeryüzü Ana'nın birbirini izleyen bazı imgelerini incelemek ve ifade ettikleri anlamı anlamaya, mesajlarını deşifre etmeye çalışmak daha yerinde olacak. Başlangıca ait her ilk imge, insanlık koşuluyla doğrudan ilintili bir mesajın taşıyıcısıdır, çünkü imge başka türlü ulaşılabilecek olmayan nihai bir gerçekliğin farklı boyutlarını açığa çıkarır.

Amerikan yerlisi kâhinin bu söyledikleri ne anlama gelir? Toprakta çalışmayı kötüler ve reddeder, çünkü Yeryüzü Ana'nın bedenine zarar vermek istemez. Taşların bu Ana'nın kemikleri olduğunu söyler, toprak ise etidir ve bitkiler de saçlarıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bedensel organlar ve kozmik tözler/maddeler veya bölgeler ile tanrısal bir antropokozmik imge arasındaki tekabüliyet başka biçimlerde de rastlanmaktadır: Bazen başlangıca özgü çift cinsiyetli bir Dev, hattâ –çok nadir görülmele birlikte– büyük bir kozmik erkek biçiminde karşılaşırız. Bu cinsiyet farklılıklarının nasıl yorumlanabileceğini birazdan göreceğiz. Ama şimdi, Yeryüzünün Kadın olarak, Ana olarak imgesine daha dikkatli bakalım. Her şeyi doğuran *Terra Mater* veya *Tellus Mater* (Yeryüzü Ana veya Toprak Ana), Akdeniz'de yaygın olarak bilinir. Kâhin Smohalla Toprak Ana'nın

insanları nasıl doğurduğunu anlatmaz. Fakat Amerikan yerli mitleri başlangıçta her şeyin nasıl doğduğunu bize açıklar: İlk insanlar belli bir süre Ana'larının bedeninde yaşamıştır; yani, Yeryüzü'nün derinliklerinde, iç kısımlarında yaşamışlardır. Orada, toprağın altında sadece yarı-insanca bir yaşam sürmüşlerdir; deyim yerindeyse, henüz oluşumlarını tamamlamamış embriyo halindedirler. En azından örneğin eskiden Pennsylvania'da yaşayan *Lenni Lenapeler* veya *Delawareler* için bu böyledir. Onların mitlerine göre, Yeryüzünün üzerinde insanlar için her şeyi çoktan hazırlamış olan Yaratıcı insanların bir süre daha Toprak Ana'nın dölyatağında (rahminde) kalmasına karar vermiştir; böylece olgunlaşıp en iyi hallerine ulaşabileceklerdir. Bazılarına göre, yeraltında yaşamış olan atalar çoktan insan biçimini almıştır; ama bazılarına göre de, daha çok hayvana benzerler.²

Bu münferit bir mit değildir. *Iroquoiler* yeryüzünün altında yaşadıkları bir devri hatırlarlar: Orada aşağıda hep gecedir çünkü güneşin ışınları asla toprağın altına sızamaz. Ama güzel bir gün içlerinden biri bir çıkış buldu ve tırmanıp Yeryüzünün yüzeyine çıktı. Yadırgatıcı ama güzel toprağın üzerinde yürürken bir geyikle karşılaştı; geyiği öldürdü ve yanında aşağıya götürdü. Geyiğin eti iyiydi; öteki dünya hakkında söylediği tek şey, aydınlık bir dünya olduğuydu ve bu arkadaşlarının çok ilgisini çekti. Hep birlikte tırmanıp yeryüzüne çıkmaya karar verdiler.³ Diğer Kızılderili mitleri Yeryüzü Ana'nın insanları da aynen ormanları ve hayvanları yarattığı şekilde yarattığı uzak bir geçmişten söz eder.⁴ İnsanın bitkilerle aynı şekilde yaratıldığına ilişkin bu anlayışı daha sonra ele alacağız.

² Gözden geç. John Heckenwelder (1819), aktaran J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, s. 427.

³ Gözden geç. C. Pyraeus (1743), aktaran Frazer, *agy.*, s. 428.

⁴ Orinoco'da bir kabile olan Salivaların mitleri: J. Gumilla (1758), aktaran Frazer, *agy.*, s. 432. Kökenle ilgili çok sayıda mit için yakın ta-

Ortaya Çıkış Mitleri

Ama şimdilik gebelik ve doğumla ilgili birkaç mite daha bakalım. *Navajo* dilinde Yeryüzü'nün karşılığı Naëstsán'dır ve harfiyen "yatay" veya "sırt üstü yatmış" Kadın anlamına gelir. *Navajolara* göre, yeraltında üst üste sıralanmış dört dünya vardır; *Zuniler* bu dört dünyaya Yeryüzünün dört dölyatağı der. İnsanlar başlangıçta Yeryüzü'nün en derin dölyatağında yaşıyorlardı. Bir gölden veya bir pınardan yüze çıktı; başka geleneklere (örneğin *Mandaulara*) göre bir sarmaşıktan tırmanarak çıktılar ya da (*Navajolara* göre) bir kamyıktan tırmandılar. Bir *Zuni* mitinin anlattığına göre, başlangıç zamanında "Savaşan İkizler" bir gölden yeraltı dünyasına düştüler. Orada "buharimsı ve kararsız" bir halkla karşılaştılar, katı bir beslenmeleri yoktu ve sadece yiyeceklerin "buharı ve kokusuyla" yaşıyorlardı. Bu insanlar İkizlerin katı yiyecekler yediklerini görünce dehşete kapılmışlardı, çünkü yeraltı dünyasında bu tür yiyecekler yenmezdi ve atılırdı. İkizler birçok serüvenin ardından tekrar yeryüzüne dönerler ama yanlarında belli sayıda yeraltı insanını da götürürler, bugünkü insanlık işte bu yeraltı insanların soyundan gelmektedir. Mite göre, "görünmez bağı" kesilene kadar yeni doğanın sadece "nefes almak" dışında beslenmemesinin nedeni budur: Ancak bundan sonra süt içmeye, çok hafif gıdalarla beslenmeye başlar ama bunda bile çok zorluk çeker.⁵

Bu mitin, ontojenik olanı (birey-oluşu) nasıl soy-oluşla ilişkilendirdiğini görebiliriz: Yeni doğan bebeğin koşulu, insan

rihli iyi bir kaynak için bkz. Raffaele Pettazzoni, *Miti e Legende, III: America Settentrionale*, Turin, 1953.

⁵ F. H. Cushing, *Zuni Folk-tales*, New York, 1901, s. 409; Washington Matthews, "Myths of Gestation and Parturition", *American Anthropologist*, N.S. IV, 1902, s. 737-742, s. 740. *Navajo* mitleri için bkz. A. M. Stephen, "Navajo Origin Legend", *Journal of American Folklore*, Cilt 43, 1930, s. 88-104 ve R. Pettazzoni, *agy.*, s. 233 ve devamı.

neslinin Yeryüzünün derinlerinde mitsel olarak önceden varoluşuyla türdeşleştirilir. Her bebek, doğum öncesi içinde bulunduğu koşulda, başlangıçtaki insanların yaşamını yeniden yaşar. İnsan anne tıpatıp Büyük Toprak Ana'ya benzetilir. *Zunı*lerin dünyanın ve insanın yaratılışına ilişkin mitini incelediğimizde, bireyin doğumu ile insan neslinin doğuşu arasındaki –yani bilimsel terimlerle ifade edecek olursak, birey-oluş ile soy-oluş arasındaki– simetriyi daha iyi kavrarız. Mit özetle şöyledir:

Başlangıçta, sadece Yaratıcı Awonawilono vardı –her şeyi Yapan ve İçeren. Evrenin boşluğunda tamamen yapayalınızdı. Kendisini Güneş'e dönüştürdü ve kendi tözünden iki tohum üretti ve bunlarla Büyük Suları döledi: Işığının aşırı sıcaklığıyla denizin suları yeşile dönüştü ve bir köpük göründü; bu köpük giderek büyüdü ve sonunda Yeryüzü Ana'nın ve Gökyüzü Baba'nın biçimini aldı ("Dört Kat İçeren Yeryüzü Ana" Awite-lin Tsita ile "Her şeyi Kaplayan Gökyüzü Baba" Apoyan Tächu). Bu iki kozmik ikizin –Gökyüzü ve Yeryüzü– birleşmesinden sayısız canlı biçiminde yaşam doğdu. Fakat Yeryüzü Ana bütün canlıları –mitin Dünyanın dört döllyatağı adını verdiği–bedeninin içinde tuttu. Mağarayı andıran bu döllyataklarının en derininde insanların ve diğer canlıların tohumları azar azar gelişmeye başladı ve sonunda ortaya çıktı; gerçekten de, bir civcivin yumurtadan çıkmasına benziyordu. Fakat hâlâ kusurlu canlılardı: Karanlıkta kümelenmiş yığınlar halinde duruyorlardı, sürüngenler gibi üst üste kıvrılmışlardı, birbirlerine sürünüyorlardı, gurulduyor, inliyor, salyaları akıyor, bozuk bir dil konuşuyorlardı. Ama aralarından birkaçı kaçmaya çalıştı ve bu girişimi, insanlığın aklında bir gelişme izledi. Hepsinin arasında sadece birisi, en zeki oluşuyla diğerlerinden ayrılan birisi, Póshaiyank'ya, her nasılsa tanrı konumuna ulaşmayı başardı: Mit bize tıpkı Güneş'in Suların üzerinde kendisini açığa vurma-sı gibi Póshaiyank'ya'nın da kendisini ilk Denizlerin üzerinde yükselttiğini söyler. Muhtemelen gece Güneşini simgeleyen bu büyük bilge toprağın dört "mağara-döllyatağını" da birbiri ar-

dına geçtikten sonra tek başına aydınlığa çıkar. Nemli ve karışık büyük bir ada gibi görünen Yeryüzünün yüzeyine ulaşır ve yeraltındaki insanlığı kurtarması için yalvarmak üzere Güneş Baba'ya gider.

Böylece, Güneş Yaratılış sürecini yineler, ama bu sefer başka türden bir yaratılış söz konusudur: Güneş zeki, özgür ve güçlü canlılar yaratmak ister. Yeryüzü Ana'nın köpüğünü tekrar döl-ler ve bu köpükten ikizler doğar. Güneş onlara her türlü büyümlü gücü verir ve onlara insanların Atası ve tanrısı olmalarını bu-yurur. Böylece İkizler göğü yukarıya kaldırırlar ve –“yıldırım”– bıçaklarıyla dağları deler ve karanlık yeraltına inerler. Orada Yeryüzünün derinliklerinde her türlü tohum ve tırmanıcı bitki vardır: İkizler bunlardan birine nefesleriyle üflerler ve ışığa uzanacak kadar büyümesini sağlarlar. Sonra bunu bir merdivene çevirirler, böylece insanlar ve diğer canlılar bu merdivenden çıkarak ikinci oyuğa ulaşabilecektir. Bazısı yarı yolda düşer, bunlar sonsuza dek derinlerde kalacaklardır: Depremleri ve diğer felaketleri çıkaran canavarlar haline gelirler. İkinci Dölyatağında hâlâ karanlık hâkimdir, ama mitin bize açıkladığı gibi, daha fazla yer vardır; bu mağara Yeryüzünün *merkezine* daha yakındır. (Bu vesileyle, Merkez simgeciliğine bu dokundurmayla dikkat edin: *Zum*ler de, aynen diğer pek çok halk gibi, insanın Yaratılışının Dünyanın Merkezinde gerçekleştiğine inanır.) Bu ikinci Mağara-dölyatağı “Umbilical Matrix veya Gebe Kalma Mekânı” ismini taşır.

İkizler gene merdiveni inşa ettiler ve yeraltı insanların gruplar halinde, birbiri ardısıra merdivenden çıkmasını sağladılar –bu gruplar sonradan altı insan ırkının atası olacaktı. Yeraltı insanları daha büyük ve daha aydınlık olan üçüncü Mağara-dölyatağına ulaştı: burası “vajinal-dölyatağı ya da Üreme veya Gebe Kalma Mekânı” adını taşıyordu –daha büyük ve daha aydınlıktı, tıpkı yıldızların altındaki bir vadiye benziyordu. İnsanlar bir süre burada kaldılar, ta ki İkizler onları dördüncü ve son mağaraya götürene dek; burasının adı da “son

keşfedilebilir mağara veya Doğum Dölyatağı"ydı. Burada ışık, şafağın aydınlığını andırıyordu; insanlar dünyayı algılamaya ve düşünsel olarak geliştirmeye başladılar, her biri bunu kendine uygun şekilde yapıyordu. Sanki küçük çocuklarmış gibi onları bir an yalnız bırakmayan İkizler insanların eğitimini de tamamlamayı ihmal etmediler: Onlara her şeyden önce Güneş Baba'ya nasıl bakacaklarını öğrettiler, çünkü onlara akıllı, bilgeliği verecek olan oydu.

Fakat bu mağara da bazı bakımlardan çok küçüktür, çünkü insanlık çoğalmaya son vermez; bu yüzden İkizler onları Yeryüzünün yüzeyine gönderir; burası "yayılmış ışığın Dünyası" veya "Bilginin, Görüşün Dünyası" adını taşır. Bu canlılar yüze tamamen çıktığında, hâlâ alt-insan görünümündeydiler; koyu renkli, soğuk ve nemlilerdi; yarasalar gibi zarımsı kulakları vardı ve ayak parmakları perdeayaklıları gibi birbirine yapıştı; bir de kuyrukları vardı. Henüz ayakta dik duramıyorlardı; kurbağa gibi sıçıyorlardı veya kertenkele gibi yürüyorlardı. Burada havanın da farklı bir ritmi vardı: Sekiz yıl, dört gündüz dört gece sürüyordu –çünkü dünya yeni ve körpeydi.⁶

İnsanın kökenine ilişkin bu güzel mitin jinekolojik ve ontojenik simgeciliğine dair bir yorumda bulunmayacağım. Yeryüzü imgesi Anne imgesiyle kusursuz bir şekilde örtüşür: İnsan-oluş (antropojeni) birey-oluş (ontojeni) terimleriyle tanımlanır. Embriyonun oluşumu ve doğum –karanlık derinliklerdeki en geniş Mağara-dölyatağından ortaya çıkışı olarak

⁶ H. Cushing, *Outlines of Zuni Creation Myths*, Amerikan Etnoloji Dairesi Yıllık Raporu içinde, Washington, 1896 (s. 325-462), s. 379-384. Kadın doğumuyla ilgili (jinekolojik) bir simgecilik içermeyen başka bir Zuni miti uyarlaması için bkz. Elsie C. Parsons, *Pueblo Indian Religion*, Chicago, 1939, s. 218-236, aktaran R. Pettazzoni, *agy.*, s. 520-532. F. H. Cushing ayrıca bir Hopi mitine de değinir; karşı. *Origin Myth from Oraibi*, *Journal of American Folklore* içinde, Cilt 36, 1923, s. 163-170 (Çev. Pettazzoni, *agy.*, s. 510-515). Ortaya çıkış mitine başka yerlerde de rastlanır, örneğin, *Pimalarda*; karşı. Pettazzoni, s. 569-571.

kavrandığı şekliyle– insanlığın doğuşuna ilişkin kozmik edimi yineler. Gene de, gördüğümüz gibi, bu ortaya çıkış Tin’in damgasını taşır; İkizlerin arabuluculuğuyla insanlığın Yeryüzünün yüzeyine çıkmasını sağlayan, onlara yol gösteren Güneş’tir. Yaşam –her ne kadar Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki ilk (cinsel) birleşmenin [*hiyerogami*] yaratısı olsa da– kendine kalsa, sonsuza kadar fetüs-varoluşu düzeyinde kalırdı. Bu nedenle, *Zuni* miti bize açıkça şöyle der: Mağara-dölyatağının derinliklerinde insanlar larva gibi yaşıyorlardı; karanlıkta homurdanan yığınlar halinde yaşıyorlardı; sürüngenler gibi üst üste kıvrılmışlardı, birbirlerine sürünüyorlardı, gurulduyor, inliyor, salyaları akıyor, bozuk bir dille konuşuyorlardı. Işığa ilerlemeleri düşüncenin (aklın) doğuşuyla türdeştir. Güneş İkizleri embriyon halindeki insanlığı bilincin eşiğine taşımıştır.

Bütün mitler gibi bu da ibretliktir –yani insan faaliyetlerinin büyük bir çoğunluğu için model işlevi görür. Gerçekten de, kozmogonik veya antropojenik mitlerin yalnızca “Biz kimiz?”, “Nereden geldik?” vb. türünden soruları yanıtladığı düşünülmemelidir. Ne zaman bir şeyin yaratılması, bir insanın yeniden yaratılması veya yenilenmesi ihtiyacı hasıl olsa, bu tür mitler izlenmesi gereken örnekler oluştururlar. Çünkü “ilkel insan” için bütün yeniden doğuşlar başlangıca, kökene dönüş, kozmogoninin (evrenin doğumunun) yinelenişi demektir. Örneğin *Navajoların* durumuna bakarak bu tür mitlerin değerini anlayabiliriz: Genellikle bir hastalığın tedavisi sırasında veya bir şaman adayının eriştirilmesinde gerçekleşen bazı törenlerde insanların Yeryüzünün altından yukarıya çıkış ve toprağın yüzeyine ve ışığa yapılan zorlu yolculuk miti anlatılır.⁷ Bu, insan neslinin kökenine ilişkin mitlerin kabilenin dinsel yaşamı üzerinde hâlâ önemli bir etkiye sahip olduğu anlamına gelir;

⁷ Karş. Mary C. Wheelwright, *Navajo Creation Myth, the Story of the Emergence*, Museum of Navajo Ceremonial Art, Santa Fe, New Mexico, 1942, s. 19 ve birçok yerde.

ne zaman veya nasıl olduğu önem taşımaksızın anlatılmaz sırf, ayrıca (sağlık, hastanın yaşamsal bütünlüğü vb. gibi) bir şeyi yeniden yapmak veya yeni bir tinsel etken (şaman) veya durum oluşturmak, yaratmak için düzenlenen bir ritüele eşlik etmek ve onu gerekçelendirmek için de anlatılır. Hastaya sağlığını geri kazandırmak için hastanın var oluşunu, dünyaya gelişini yeniden canlandırırlar; ilk insanların Yeryüzünün altından ortaya çıkışlarını yeniden canlandırırlar. Tam da insanın oluşumu şimdide mevcut ve aktif hale getirildiği (üstelik kozmogoninin ezberden okunması yoluyla öncelendiği) için hasta iyileşir: Varlığının derinliklerinde insanın ortaya çıkışının ilk sürecini hisseder. Diğer bir deyişle, kozmogoni ve insanın oluşumu ile tekrar zamandaş olur. Başlangıca bu dönüş –buradaki örnekte Yeryüzü Ana’ya dönüş– hastalığın tedavisini mümkün kılmak için evrenin ve insanın doğuşunun yinelenmesi, önemli bir arkaik tedavibilim tipini oluşturur.

Anılar ve Nostaljiler

Yeryüzünün derinliklerinden ortaya çıkışa dair bu mitleri, bazı Kuzey Amerika yerli halklarının şamanlarının nispeten daha açık bir biçimde hatırladıklarını iddia ettikleri doğum-öncesi varoluş anılarına benzetebiliriz. Söz konusu anılar şamanın ruhunun annenin dölyatağına girmesine, bir süre amniyotik karanlıkta kalmasına ve sonunda tekrar ışığa, aydınlığa çıkmasına ilişkindir. Doğum-öncesi varoluşa dair bu tür anılar ilk bakışta ataların Yeryüzünün altından ortaya çıkışını anlatan mitlerle bağlantılıymış gibi görünmeyebilir. Fakat imge aynıdır: Şamanların kişisel anıları, Yeryüzünün yüzeyine çıkışın izlediği bir yeraltı mitini aydınlatır, ama elbette bu anıların bireysel bir gebelikle doğuma ilişkin olması gerçeğine bağlı olarak kimi farklılıklar vardır. Birkaç örnek verelim: Bir şaman ruhunun *İowalar* arasında doğmaya karar verdiğini söyler; ruh kapısında ayı postu olan bir çadıra girer ve bir süre orada kalır; son-

ra çadırdan dışarı çıkar; şaman doğmuştur.⁸ Başka bir şaman, Winnebago kendi reenkarnasyonlarından birinin değişimlerini anlatıyordu: Bir kadının içine değil ama bir odaya girmişti. “Orada aşağıda, bilincim hep açıktı. Bir gün dışarıdan gelen çocuk sesleri duydum, başka sesler de vardı, dışarı çıkmaya karar verdim. Sonra bir kapıdan geçmişim gibi geldi, fakat gerçekte bir kadından yeni doğmuştum. Dışarı çıkar çıkmaz, soğuk hava üşüttü beni, ağlamaya başladım.”⁹

Yeryüzü Ana’ya dönüş nostaljisi bazen kolektif bir fenomene dönüşür; o zaman, toplumun mücadeleden vazgeçip yok olmaya yüz tuttuğunun göstergesidir. Güney Amerikalı *Yaruro*lar için tam da böyle olmuştur; onlar da *Fuegian*lar kadar ilkel bir halktı, çünkü tarımı bilmiyorlardı ve köpek dışında evcil hayvanları yoktu. *Yaruro*ların Büyük Anası Doğu’da, *Kuma* Ülkesi adında uzak bir yerde yaşırdı. Burası ölülerin gittiği yerdir, Ana’nın yaşadığı diyardır; *Yaruro*lar yeniden doğar ve cennete özgü bir varoluşta sonsuz mutluluğa ulaşırlar –*Yaruro*ların Beyaz İnsanın gelişinden önce bildiklerini söyledikleri yaşamdır bu. Şamanlar girdikleri trans boyunca *Kuma* Ülkesine giderler ve geri dönünce (yani transtan çıkınca) orada gördüklerini anlatırlar. Bütün kabile yitirilen Cennete duyulan nostaljinin acısını yaşar; *Yaruro*lar ölmek ve tekrar Ana’nın ülkesine dönmek için sabırsızlanır. Belki de şimdiye dek hep bunu yapmışlardır; çünkü yirmi yıl önce Petrullo onları ziyaret ettiğinde geride sadece birkaç yüz *Yaruro* hayatta kalmıştır...¹⁰

⁸ Alanson Skinner, “Traditions of the Iowa Indians”, *Journal of American Folklore*, 1925, Cilt 38, s. 479, aktaran Ake Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, s. 42.

⁹ Paul Radin, *The Road of Life and Death*, New York, 1945, s. 8. Fakat şamanların doğum-öncesi varoluşa ilişkin anıları çok daha fazla çeşitlilik gösterir ve daha karmaşıktır; bkz. Hultkrantz, *agy.*, s. 418-426.

¹⁰ Vicenco Petrullo, *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*, Bureau of Amerikan Etnoloji Dairesi Smithsonian Enstitüsü, Bülten

Yeryüzü Ana

İnsanların Yeryüzünden doğduğu evrensel bir inanıştır. Bunu görmek için örneğin, Dieterich'in *Mutter Erde*'si veya Nyberg'in *Kind und Erde*'si¹¹ gibi bu konuda yazılmış birkaç kitabı bakmak yeterli. Birçok dilde, insan "Yeryüzünde doğan" olarak adlandırılır.¹² Bu inanişâ göre, bebekler Yeryüzünün derinliklerinden "gelir" [doğar], mağaralardan, dehlizlerden, oyuklardan, yarıklardan, ama aynı zamanda bataklıklardan ve akıntılardan da doğarlar. Aynı inanişâların Avrupada efsaneler, batıl inançlar veya basitçe metaforlar biçiminde hâlâ var olduğunu görürüz. Her bölge ve neredeyse her kasaba ve köy "Kinderbrunnen, Kinderteiche veya Bubenquellin" gibi bir adı olan çocukları "getiren" bir kaya veya bir kaynak tanır.¹³

Bu batıl inançların veya metaforların çocuklara yönelik açıklamalardan başka bir şey olmadığını varsayma konusunda dikkatli olmamız gerekir: Gerçek(lik) bu kadar basit değildir. Günümüzde Avrupalılarda bile insanın doğduğu Toprakla muğlâk bir mistik bütünlük hissi varlığını korumaktadır; bu sadece kişinin ülkesini veya doğduğu şehri sevmesiyle alâkalı seküler (dünyevi) bir duygu değildir; aynı şekilde, köy kilisesinin yakınında nesillerdir gömülü olan atalara duyulan saygıya veya âşına olunan manzaraya duyulan hayranlığa dayalı bir histen de kaynaklanmaz. Bunların dışında tamamen farklı bir

123, *Anthropological Papers* Sayı. 11, Washington, 1939, (s. 167-289), s. 226 ve devamı, s. 244, 249, 250.

¹¹ A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig-Berlin, 1905, 3. basım, 1925, özetleyen ve tamamlayan E. Fehrle; Bertel Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes*, Helsinki, 1931; ayrıca bkz. *Patterns in Comparative Religion*, Paris, 1949, s. 239-264, ek bibliyografya ile.

¹² Rus şarkılarında, Lapps ve Estonya mitlerinde vb., Dieterich, *agy.*, s. 14.

¹³ Dieterich, *agy.*, s. 19 ve devamı, 126 ve devamı.

şey söz konusudur; mistik otoktoni deneyimi, topraktan gelindiğine dair yoğun bir his; Yeryüzünün sonsuz doğurganlığıyla kayaları, nehirleri, ağaçları ve çiçekleri yarattığı gibi bizim de aynı şekilde Yeryüzünden doğduğumuza dair güçlü bir duygu. Otoktoni tam da bu anlamda anlaşılmalıdır: İnsanlar belli bir yerin insanları olduklarını hissederler ve bu, ailevi ve ata bağlarından çok daha derin bir kozmik yakınlık hissidir. Birçok kültürde babanın ikincil bir rol oynadığını biliyoruz; sadece çocuğu meşrulaştırır, ona bir tanınma sağlar. *Mater semper certa, pater incertus.** Ve bu ilke uzun süre korundu: Monarşik Fransa’da söyledikleri gibi: “Kral, Kraliçenin çocuğudur.” Ama bizatihi bu da ilk (başlangıçtaki) konum değildir, annenin çocuğa *gebe kalmasından* öncesi de vardır. Birçok inanışa göre, kadınlar belli yerlere yaklaştığında hamile kalırlar: Kayalar, mağaralar, ağaçlar veya nehirler vb. Böylece, çocukların ruhu bedenlerine girer ve kadınlar hamile kalır. Bu çocuk-ruhların koşulu ne olursa olsun –yani ister ataların ruhu olsunlar ister olmasınlar– kesin olan tek şey, doğabilmek için bir yerde bekliyor olmalarıdır: Yarıklarda veya oyuklarda, su birikintilerinde veya ormanlarda. Öyleyse zaten gerçek Anaların, Yeryüzünün dölyatağında bir tür embriyonik yaşam sürmektedirler. Çocuklar işte buradan gelir. Bu nedenle, 19. yüzyıl Avrupası’nda hâlâ geçerliliğini koruyan diğer inanışlara göre, çocuklar bazı su hayvanları –balık, kurbağa– ve özellikle de leylek tarafından getirilir.

Yeryüzünün bağrında bir önceden-varoluşa yönelik bu muğlâk inanışın kayda değer sonuçları olmuştur: İnsanda yerel çevresiyle bir kozmik yakınlık duygusu yaratmıştır; bununla birlikte o dönemlerde insanın etrafındaki yaşama kozmo-biyolojik katılım anlamında bir insan ırkına ait olma bilincine sahip olduğu pek söylenemez. Elbette “doğrudan” bir anası olduğunu biliyordu; onu hâlâ kendisine yakın hissediyordu, fakat uzaklardan geldiğini de biliyordu; kendisini leyleklerin veya kurba-

* Anne daima bellidir, baba ise belirsizdir. (ç.n.)

ğaların getirdiğini biliyordu; önceden mağaralarda veya nehirlerde yaşadığını biliyordu. Ve tüm bunlar dilde izlerini bıraktı: Romalılar bir piçe *terrae filius* derlerdi, yani “toprağın/yeryüzünün oğlu”; Rumenler bugün bile piçe “çiçeklerin çocuğu” der.

İnsanı *mekân*la mistik bir bütünlüğe konumlandıran bu tür bir kozmo-biyolojik deneyim, folklorda ve popüler geleneklerde günümüze dek varlığını koruyabilecek denli güçlü bir deneyimdir. Anne Yeryüzü Ana’nın yaratısını tamamlamaktan başka bir şey yapmaz: Ölümde büyük arzu Yeryüzü Ana’ya geri dönmektir, doğulan toprağa gömülme –“Doğulan toprak”, bunun ne kadar yoğun bir anlamı olduğunu artık anlayabiliriz. Dolayısıyla, kişinin doğduğu yerden başka bir yere gömülme korkusunu da anlayabiliriz; her şeyden önemlisi de, “ana toprakla” (anavatan) tekrar-bütünleşecek olmanın verdiği tatmini anlayabiliriz –bu, Roma mezar yazıtlarında çok sık ifade edilen bir tatmindir: *his natus hic situs est* (burada doğdu, burada yatıyor); *his situs est patrice*; *his quo natus fuerat, optains erat illo reverti* (burası doğduğu ve dönmeyi arzuladığı yer).¹⁴ Tam bir otoktoni doğum-ölüm döngüsünü tam anlamıyla içerir; kişi Ana’ya geri dönmelidir. *Rig Veda*’da şöyle yazar: “Anan Yeryüzüne Tekrar Sokul Sessizce!” (X, 18, 10). *Atharva Veda*’da şöyle yazar: “Sen Yeryüzüsün, Seni Yeryüzüne koyuyorum” (XVIII, 4, 48). Çin cenaze törenlerinde insanlar şöyle der: “Etin ve kemiğin bir kez daha Yeryüzüne dönsün!”¹⁵

***Humi Positio*: Yeni Doğan Çocuğun Toprağa Yatırılması**

Sayırsız âdetin kökeninde bu temel anlayış –yani bir annenin Büyük Yeryüzü Ana’nın temsilcisi olduğu düşüncesi– yatar. Örneğin, toprağın üzerine doğurma (*humi positio*) âdetini anımsayalım –Avustralya’dan Çin’e, Afrika’dan Güney Ameri-

¹⁴ A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell’ Impero Romano*, Budapeşte, 1937, s. 36 ve devamı.

¹⁵ *Li Ki*, çev. Couvreur, I, s. 246.

ka'ya dünyanın hemen her yerinde rastlanan bir ritüeldir. Tarihîsel dönemlere gelindiğinde bu görenek Yunanlılarda ve Romalılarda yok oldu, fakat daha uzak bir geçmişte var olduğuna dair hiçbir şüphe yok; (Eileithia, Damia ve Auxeia gibi) bazı doğum tanrıçalarının heykelleri tam da toprakta (yerde) doğum yapan kadın pozisyonunda çömelmiş olarak temsil edilir. Eski Mısır'ın kamusal kayıtlarında "toprağa [yere, yeryüzüne] oturmak" ifadesi "doğurmayı" veya "lohusalığı" ifade eder.¹⁶

Bu âdetin dinsel anlamını hemen kavrarız: Doğum yapmak ve doğum Yeryüzünün gerçekleştirdiği örnek alınacak bir eylemin mirokozmetik uyarlamasıdır; her insan-anne Yaşamın Yeryüzünün dölyatağından çıkma edimini, o ilk edimi taklit eder ve yineler. Bu nedenle, her anne kendisini Büyük Ana ile doğrudan bağlantılı bulur ve yeni bir yaşamın doğumu gizeminin gerçekleşmesinde onun yol göstericiliğine sığınır ve böylece onun yardımcı güçlerinden ve annelik korumasından faydalanır.

Yeni doğan çocuğu yere yatırma âdeti hâlâ (daha da) yaygın olarak uygulanmaktadır. Örneğin, *Abruzzliler* (bugün bile) yeni doğan bebek yıkanıp giydirilir giydirilmez yere, onu toprağa koyarlar. Bu ritüele İskandinavlarda, Almanlarda ve Parsi toplumlarda, Japonya'da ve başka yerlerde de rastlanır. Daha sonra, babası şükranını göstermek için çocuğu yerden alır (*de terra tollere*).¹⁷ Marcel Granet bebeğin yere koyulması ritüelini Çin bağlamında incelemiştir ve âyinin anlamını çok güzel yorum-

¹⁶ Ernst Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Leipzig-Berlin, 1911, s. 5 ve devamı; Nyberg, *Kind und Erde*, s. 13 ve devamı; Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, s. 254.

* Batı Hindistan'da Zerdüşti toplumu. (ç.n.)

¹⁷ Dieterich, *Mutter Erde*, s. 7 ve devamı; Nyberg, *Kind und Erde*, s. 31, s. 158 ve devamı; Robert Briffault, *The Mothers; a study of the origin of sentiments and institutions*, Londra, 1927, Cilt. III, s. 58.

lamıştır.¹⁸ Granet şöyle yazar: “Yeni doğan bebek gibi, ölmek üzere olan kişiyi de toprağa yatırırılar. Pamukla doldurup son nefesi topladıklarında, ilk ayrılacak olan ruhun nefesini boşuna geri çağırdıklarında, yerin üzerinde yatan bedenin etrafında ağlarlar (tıpkı bebeğin toprağın üzerinde üç gün boyunca ağlaması gibi)... doğmak veya ölmek için, canlı aileye katılmak için veya (ölmüş) atalar ailesine katılmak için (ya da her iki durumda aileden ayrılmak için) yerin üzerinde yatıyordu; her ikisi de aynı eşiktir, doğuran Yeryüzünün eşiğinde. Yeryüzü sadece yaşamın ve sonraki-yaşamın başladığı yer değildir, aynı zamanda yeni türde bir varoluşa erdirmenin büyük tanığıdır: Erdirmenin gerektirdiği Sınavda başarılı olup olunmadığına karar veren egemen güçtür... Yeni doğan çocuk veya ölmek üzere olan kişi Yere yatırılır, doğumun veya ölümün geçerli olduğunu söyleyecek olan Yeryüzüdür, düzgün ve tamamına ermiş olgular olarak gerçekleşmiş olsunlar ya da olmasınlar... Onları toprağa yatırma âyini, İnsan Nesli ile Toprak arasında tözsel bir özdeşlik bulunduğunu fikrini içerimler. Gerçekten de, bu fikir, Çin’in tarihinin başlangıcında saptadığımız tüm fikirlerin ve hissiyatların en güçlüsü olan otoktoni (bir yere ait olma, yerlilik) duygusuyla ifade edilir: Bir ülke ile vatandaşları arasındaki yakınlık fikri o kadar derin bir inanıştır ki dinsel kurumların ve kamu haklarının tam merkezinde yer alır.”¹⁹

Granet’nin analizi sayesinde, burada Yeryüzü Ana imgesinin hâlâ yaşayan oluşum sürecini doğru kavrayabiliriz. İlk başta, bu imge (Yeryüzü Ana) “bütün dayanışmaların ilkesi olarak Kutsal Mekânın nötr boyutu kapsamındaymış” gibi görünür. Ama biraz sonra, anneliğe dayalı bir aile örgütlenmesinin belirlediği imgeler ve anlayışlar kapsamında evimiz olan Yeryüzü, annelik ve besleme gücünün karakteristikleriyle kavra-

¹⁸ Marcel Granet, “Le dépôt de l’enfant sur le sol: Rites anciens et ordalies mythiques”, *Revue Archéologique*, 1922, yeniden basım *Etudes Sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, s. 159-202.

¹⁹ Marcel Granet, *Etudes sociologiques*, s. 192-193, 197-198.

nır" (Granet, s. 201). Antik dönemlerde ölülerin, tohumların muhafaza edildiği evin sınırları içinde gömülüyor olma olasılığı bir hayli yüksektir (agy., s. 199). Kadın uzun bir süre tohumu muhafaza eden olarak kaldı. "Chu hanedanı döneminde, kraliyet topraklarına ekilen tohumlar Gökyüzünün Oğlunun odasında tutulmadı, ama Kraliçenin odalarında korundu" (agy., s. 200). "Soylu bir evde ailenin babası yatağını tohumların ve ruhların bulunduğu yere koyarsa, ailenin annesinin yerini alır. Ailenin döl yatağı olduğu ve kocanın da evlilik evinde sadece damat olduğu bir dönem vardı" (agy., s. 201). Ancak daha sonra, agnatik* aile ve derebeylik gücünün yükselişiyle birlikte Toprak, (erkek) bir Tanrı olmuştur.²⁰

* Erkek tarafına ait. (ç.n.)

²⁰ Neyse ki, Marcel Granet, Edouard Chavannes'nin nitelikli incelemesi *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910, Annales du Musee Guimet, *Bibliothèque d'Études*'de (özellikle s. 520-525) önerdiği yorumu düzeltir. Chavannes'ye göre, Toprağın büyük bir Yeryüzü Tanrıçası olarak kişileştirilmesi çok daha geç bir fenomendir, MÖ 2. yüzyılda Han hanedanının başlangıcında meydana gelmiş gibidir; bu tarihten önce sadece bazı toprak tanrılarının etrafında gelişmiş yerel kültler vardı (Chavannes, agy., s. 437). Ama Granet bu tanrıların kendilerini önceleyen çok eski kadınsı veya "nötr" tanrılarının ikamesi olduklarını göstermiştir. Carl Hentze'nin Çin dinlerinin tarih-öncesine ve proto-tarihine ilişkin araştırmaları bu görüşleri desteklemektedir: Hentze'nin aydınlatığı Ay ve Su/Deniz mitleri Yeryüzü Ana'ya dayalı bir dinle bütünleşiktir. Bkz. Carl Hentze, *Mythes et Symboles lunaires*, Antwerp, 1932; *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp, 1936; *Frühchinesische Bronzen*, Antwerp, 1938. 1912 kadar erken bir tarihte B. Laufer şöyle yazar: "Öncelikle, Yeryüzü ne açıkça kadın bir tanrıydı ne de açıkça erkek bir tanrıydı, bilakis cinsiyetsizdi; bununla birlikte, *yin* kategorisine giriyordu, yani negatif, karanlık kadın ilke; bu, Değişimler Kitabında (*I Ching*) açıkça belirtilir; burada *yin* kavramı Yeryüzünün eylemi olarak tanımlanır (*yin ti tao*). *Yin* sözcüğünün başlangıçta belirgin bir cinsiyet –sonraki dönemlerde felsefi bir so-

Bir noktaya dikkat çekelim: Yeryüzü, Anne olarak temsil edilmeden önce saf bir kozmik güç –cinsel ya da daha doğrusu, cinsel-üstü bir güç– olarak kavranıyordu. Bu, az önce tanımladığımız mistik otoktani ile aynı anlayışa dayanır; çocukların Toprak’tan “geldiğine” (doğduğuna) inanılır. Açıkçası, taşları, su kaynaklarını, bitkileri ürettiği şekilde çocukları da üreten Toprak daima bir Anadır, her ne kadar bu anneliğin kadını vasıfları her zaman açık olmasa da bu değişmez. Bu durumda, ondan bir *Ur-Mutter*, İlk-Ana olarak söz edilebilir. Belki de, *Tellus Mater*’in androjenliğinin ya da onun öz-üreme* veya tekil-ürem** kapasitesinin muğlâk bir anısını temsil eder; fakat bu, daha sonra ele almamız gereken önemli bir mesele.

Yeraltındaki Dölyatağı Embriyolar

Şimdi, evrensel Anne şeklindeki Yeryüzü anlayışının jeolojik varoluş düzeyi olarak adlandırılabilir bir şeyde bile geçerli olduğunun kanıtlandığına dikkat çekelim. Yeryüzü canlı ve doğurgan bir Ana ise, doğurduğu her şey aynı zamanda organik ve canlıdır, sadece insanlar ve ağaçlar değil, taşlar ve mineraller de böyledir. Çok fazla sayıda mit taşlardan Yeryüzü Ana’nın ke-

yutlama olarak kabul edilebilecek bir kavramı/anlayışı– ifade edip etmediği kesinlikle kuşkuludur; fakat *yin yang* birleşiminin varlıkların üretimi ve dönüşümünde Gökyüzü ile Yeryüzünün birleşme eylemini veya bu iki büyük gücün yaratıcı güçlerini ifade ettiğine hiç şüphe yoktur. Yeryüzü tanrısına kurban etme edimlerinde bütün donatılar *yin* alanından türer...” (B. Laufer, *Jade: a study of Chinese archeology and religion*, Field Museum, Chicago 1912, s. 144 ve devamı. Bu görüşlere karşı, argümanlar için karşı. Bernhard Karlgren, “Some fecundity Symbols in ancient China”, *Far Eastern Antiquities Müzesi Bülteni*, Sayı 2, Stockholm, 1930 (s. 1-54) s. 14 ve devamı.

* *Autogenesis*: Kendiliğinden çoğalma/üreme, kendiliğinden vücut bulma. (ç.n.)

** *Parthenogenesis*: Dölllenmeden üreme. (ç.n.)

mikleri olarak söz eder. Deukalion* dünyayı yeniden insanlarla doldurmak için “annesinin kemiklerini” omzunun üzerinden atar. Bu “kemikler” taşlardır; fakat avcı toplulukların en eski geleneklerinde –yani paleolitik çağa kadar uzanan geleneklerde– kemik yaşamın kaynağını temsil eder: Yaşamın nihai özü kemiklerde toplanır ve hem hayvanlar hem de insanlar kemiklerden (bu özden) yeniden doğar. Kemikleri dağıtıp yayan Deukalion aslında yeni bir insanlığın tohumlarını eker.

Yeryüzü bir Anneye benziyorsa, içinde taşıdığı şeylerin tümü de “gebelik” –yani büyüme ve gelişme– kapsamındaki embriyolarla veya canlı varlıklarla türdeşdir. Bu anlayış muhtelif geleneklerin mineraloji** terminolojisinde çok açık bir biçimde ifade edilir. Örneğin, mineralojiye ilişkin Hint incelemeleri kayadaki “kaynağındaki” zümrüdü embriyo olarak tanımlar. Zümrüdün Sanskritçedeki karşılığı “*açmagarbhaja*” “kayadan-doğan” anlamına gelir. Başka bir metin elmas ile kristal arasındaki farkı tanımlarken sanki bir yaş farkı varmış gibi biyolojik terimlerle ifade eder: Elmas “*pakka*’dır” –yani “olgun”dur– der; “kristal” ise “*kaccha*’dır”, yani “olgunlaşmamış”, yeterince gelişmemiş “yeşil”dir” der.

Bu tür anlayışlar son derece eskidir. Madenler de tıpkı nehirlerin ağzı gibi Yeryüzü Ananın dölyatağına benzerler. Babil dilinde *pû* sözcüğü hem “nehirin kaynağını” hem de “vajinayı” ifade eder; eski Mısır dilinde *bi* sözcüğü hem “vajina” hem de “maden yatağı” anlamına gelir; Sümercede *buru* “vajina” ve “nehir” demektir. Muhtemelen bir madenden çıkarılan maden filizleri embriyoya benzetiliyordu. Babil dilindeki *an-kubu* sözcüğünü bazı yazarlar “embriyo” olarak, bazıları da “düşük” olarak tercüme eder. Her durumda, metalürji ile gebelik arasın-

* Yunan mitolojisinde Prometheus’un oğlu. Tanrı Zeus, insan soyunu yok etmek amacıyla yeryüzünü sular altında bıraktığında yalnızca Deukalion ile karısı Pyrrha bu cezanın dışında tutulabilecek kadar dürüst kabul edilirler. (ç.n.)

** Mineralbilimsel. (ç.n.)

da örtük bir simetri vardır; bazen madeni tasfiye etme fırınının önünde gerçekleştirilen kurban etme, gebelikle ilgili kurban edişe benzer; tasfiye fırını bir dölyatağını andırır, “embriyonik filizler” büyümelerini orada tamamlamak zorundadır ve burada, yeraltının gizli köşelerine kıyasla çok daha kısa sürede büyüüp olgunlaşacaklardır. Metalurjik işlem de aynen tarımsal işlem gibi aynı ölçüde Yeryüzü Ana’nın doğurganlığını işaret eder ve sonunda insanda bir güven, hattâ gurur hissi yaratır: İnsan, Doğa’nın çalışmasına yardımcı olabildiğini, onunla işbirliği yapabildiğini hisseder; böylece Yeryüzünün bağrında gerçekleşen büyüme süreçlerini hızlandırabildiği duygusuna kapılır. İnsan Doğanın bu yavaş olgunlaşmalarının ritmini itekler ve hızlandırır; bir anlamda Zaman’ın yerine geçer.

Simya da aynı tinsel bağlamda tatbik edilir. Simyacı Doğanın işini alır ve tamamlar, aynı zamanda kendisini “mükemmelleştirmeye” çalışır.²¹ Altın en asil metaldir, çünkü tam anlamıyla kusursuzca “olgunlaşmıştır”; yeraltındaki (döl)yataklarında bırakılsalardı, diğer maden filizleri de altına dönüşürdü –ama bu ancak yüzbinlerce yıl sonra gerçekleşirdi. Yeryüzü Ana’nın içinde başlamış olan büyümelerini hızlandırarak “embriyoları” metale dönüştüren metalürji uzmanı da, olgun olmadıkları için daha değersiz olan tüm metalleri “asil” ve kusursuzca “olgunlaşmış” olan metale, altına dönüştürerek onları taçlandırır ve nihai dönüşümü tamamlar. Ben Jonson’un *The Alchemist* (Simyacı) oyununun II. Perdesi, I. Sahnesinde bize söylediği tam olarak budur:

Usta: Kurşun ve diğer metaller için dediğimiz gibi,
Vakitleri olsaydı, altın olurlardı.

Mammon: Sanatımızın yaptığı da bu işte.

²¹ Bkz. benim kitabım, *Forgerons et Alchimistes*, 1956.

* Hırs ve servet tanrısı. (ç.n.)

Labirentler

Ama şimdi dev bir Anne olarak tasvir edilen Yeryüzü imgesine geri dönelim. Açıkçası, yeraltındaki maden dehlizleri ve nehir ağızları Yeryüzü Ana'nın vajinasına benzetildiyse, *daha güçlü bir sebepten ötürü* aynı simgecilik yeraltı mağaralarına ve dehlizlere de uygulanmıştır. Mağaraların paleolitik dönemde dinsel bir önemi olduğunu biliyoruz. Prehistorik dönemde çoğunlukla bir labirente benzetilen ve ritüel olarak da labirente dönüştürülen mağara hem bir erişirme sahnesidir hem de ölülerin gömülme yeridir. Yeri gelince labirent Yeryüzü Ana'nın bedenine benzetilir.²² Bir labirente veya bir mağaraya girmek Ana'ya mistik dönüşün muadilidir –eriştirme âyinlerinde olduğu kadar cenaze törenlerinde de hedeflenen bir amaçtır. Jackson Knight'ın araştırmaları labirenti bir Ana Tanrıçanın bedeni olarak temsil eden simgeciliğin ne kadar yavaş yok olduğunu bize gösteriyor.²³ Truva Yeryüzü'ymüş gibi hissediliyordu, yani bir Tanrıça olarak algılanıyordu: Üst üste katlanmaya ve birbirini tamamlamaya benzeyen antik şehirlerin dokunulmazlığı, Yeryüzü Ana'nın başlangıç imgesinin daimi etkisini açığa vurur.

Bununla birlikte, mağaralarda gerçekleştirilen yalnızca eriş-tirmeler ve cenaze törenleri değildi; aynı zamanda, bazı mitolojik evlilikler de mağaralarda kutlanıyordu. Örneğin, Peleus ve Thetis'in, İason ve Medea'nın evlilikleri ve Romalı şair Vergilius'un *Aeneis* destanındaki Aeneas ve Dido'nun evliliği gibi (IV, 165-166). Birleşmelerinin tamamlanmasıyla birlikte Vergilius bize şöyle der: Bir fırtına patlak verdi; periler dağın zirvesinde ağlıyordu, şimşekler çakıyor, yıldırımlar ortalığı aydınlatıyordu –bu, Gök Tanrısının eşi Yeryüzü Ana'ya yaklaşmasının işareti-dir. Aeneas ve Dido'nun evliliği örnek alınacak bir birleşmeye

²² Ama labirent simgeciliğinin daha karmaşık olduğunu ve tek bir “motife” indirgenemeyeceğini unutmamamız gerekir.

²³ W. F. Jackson Knight, *Cumcean Gates. A reference of the sixth Aeneid to Initiation Pattern*, Oxford, 1936 s. 122 ve devamı ve birçok yerde.

–kozmik hiyerogamiye– ilişkin bir eriştirmeden başka bir şey değildir. Fakat Dido bunu kavrayamamıştır; birleşmeyi kutsayacak bir çocuk doğmaz; Aeneas bu yüzden onu terk eder; Dido Yeryüzü Ana’yı lâıykıyla temsil edememiştir. Birleşmeleri kısır olmuştur ve Aeneas’ın Dido’yu terk etmesi cenaze ateşini tutuşturur. Çünkü sonuçta evliliği mutlu bir hiyerogami olmamıştır. Gök Yer ile birleştiğinde sayısız biçimde ve her türlü varoluş düzeyinde yaşam doğdu. Hiyerogami bir Yaratılış edimidir; hem kozmogoni (evrendoğum) hem de *biyogoni*’dir (yaşamın doğuşudur), hem Evrenin Yaratılışıdır hem de Yaşamın yaratılışıdır.

Kozmik Hiyerogamiler

Kozmik hiyerogami, Gökyüzü ile Yeryüzü’nün evliliği, en yaygın mit olan kozmogoni (evrendoğum) mitidir. Öncelikle Endonezya’dan Mikronezya’ya tüm Okyanusya’da rastlanır; ama aynı zamanda, Asya, Afrika ve iki Amerika’da da yaygındır.²⁴ Bu mit aşağı yukarı Hesiodos’un *Theogonia*’sında (*Tanrıların Doğuşu*, s. 126 ve birçok yerde) bize anlattıklarıyla örtüşür. Gökyüzü Tanrısı Uranus, Yeryüzü Tanrıçası Gaia ile birleşir ve bu iki tanrı, diğer tanrıları, Tepegözleri ve diğer canavarları yaratırlar. Eshilos’ *Danaidler*’de “Kutsal Gök Yeryüzünün bedenine girme arzusuyla kirlendi” der (Nauck, fragm. 44). Var olan her şey –Evren, Tanrılar ve Yaşam– bu evlilikten doğar.

Bu kadar yaygın bir dağılım göstermesine rağmen kozmik hiyerogami miti gene de evrensel değildir: Bu nedenle, Avustralyalılar, Kuzey kutbu halkları, *Fuegian*lar veya Kuzey ve Orta Asya’nın avcılık ve küçükbaş hayvancılık yapan halklarında vb. rastlanmaz. Bu halkların bazıları –örneğin, Avustralyalılar ve *Fuegian*lar– en antik halklar olarak kabul edilir; gerçekten de kültürleri hâlâ paleolitik aşamadadır. Geleneksel mitolojileri-

²⁴ Karş. *Patterns in Comparative Religion*, s. 240 ve devamı.

* Antik Yunan tragedya yazarı. (ç.n.)

ne göre Evren göksel bir Yüce Varlık tarafından yaratılmıştır; bazen bize bu Tanrı'nın *hiçlikten* yaratan bir tanrı olduğu bile söylenir.²⁵ Bir karısı ve çocukları olduğunda, onları gene kendisi yaratmıştır. Paleolitik kültür ve din aşamasında kozmik hiyerogami mitinin bilinmediğini düşünebilirsiniz. Ama bu ille de Yeryüzünün ve evreni doğuran büyük bir Tanrıçanın bilinmediği anlamına gelmez. Aksine, Asya ve Avrupa'daki paleolitik kalıntılar arasında çıplak bir Tanrıçayı²⁶ temsil eden çok sayıda kemik heykelcik bulunur; çok büyük bir olasılıkla bu Tanrıça, neolitik dönemden itibaren bütün çağlarda her yerde ortaya çıkan sayısız bereket tanrıçasının prototipidir. Öte yandan, Ana Tanrıçaların tarım toplumlarına has olmadığını biliyoruz; ancak tarımın icadından sonra ayrıcalıklı konumlarına ulaşmışlardır. Avcı halklar da Büyük Tanrıçaları biliyordu: Örneğin, Kuzey Asya'da ve Kuzey Kutbu'nda Hayvanların Büyük Anası, Vahşi Hayvanların Anası ile karşılaşırız.

Bununla birlikte, "ilkel" dinlerin en eski katmanına ait bir hiyerogamik mitin bulunmayışı bizim bakış açımızdan kesinlikle önemli. Bunu açıklamak için iki hipotez ileri sürülebilir. Birinci hipotez şöyledir: Arkaik kültür aşamasında –hatırlayacağınız gibi, bu paleolitik döneme karşılık gelir– hiyerogami tasavvur edilemez bir şeydi, çünkü göksel nitelikte bir tanrı olan Yüce Varlığın dünyayı, yaşamı ve insanları tek başına yarattığına inanılıyordu. Bundan çıkan sonuç şudur: Paleolitik dönemden kalma yerlerde bulunan kemik heykelcikler –gerçekten de tanrıçaları temsil ettikleri varsayılırsa– Avustralya, *Fuegian* veya Kuzey Kutbu dinleri ve mitolojileri ışığında kolayca açıklanabilir: bu tür Ana Tanrıçaların kendileri de Yüce

²⁵ *Agy.*, s. 41 ve devamı.

²⁶ Bilinen 80 heykelcikten 35'i Herbert Kühn'ün yakın tarihli incelemesinde aktarılır, *Das Problem des Urmonotheismus* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. Geistesund Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1950, Sayı. 22, Wiesbaden, 1951, s. 1639-1672, fig. 12 ve devamı, s. 1660 ve devamı).

Varlık tarafından yaratılmıştır; örneğin Avustralya halklarının mitolojisinde ve *Zuni* mitindeki durum budur. Ne olursa olsun, paleolitik döneme ait kadın heykelciklerinin *mevcudiyetinden* erkek bir tarımsal varlığa tapınmanın *var-olmadığı* sonucunu çıkaramayız. Daha da eski paleolitik bölgelerde –isim vermek gerekirse, Wildkirchli, Wildemannlishoch ve Drachenlooh mağaralarında, İsviçre Alplerinde ve Mittelfranken'deki Petershöhle mağarasında– kurban etmeye ilişkin kalıntılar bulunmuştur –bunların gök tanrılarına sunular olduğu tespiti yanlış olmaz.²⁷ Gerçekten de, bu kalıntılar –bir altar biçiminde inşa edilmiş taşların üzerine yerleştirilen mağara ayısı kafatasları– ile Kuzey Kutup bölgelerindeki avcı halkların günümüzde bile gök tanrılarına kurban olarak sunduğu hayvan kafaları arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır.²⁸

Bu hipotezin doğru çıkma olasılığı çok daha yüksek gibi görünse de, sorun, sadece paleolitik döneme uygun olması ve taş devrinden önceki duruma dair bize hiçbir şey söyleyememesidir. İnsanlar arkalarında ne kültürlerine ne de dinlerine dair hiçbir iz bırakmadan yaklaşık yarım milyon yıl yeryüzünde yaşadılar. Taş devri öncesi insanlığa dair hiçbir kesin bilgimiz yok.

²⁷ Emil Baechler, *Das Alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basle, 1940; Konrad Hoermann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken*, Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg, 1923; Oswald Menghin, "Der Nachweis des Opfers im Atpaläolithikum", *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, s. 14-19; ayrıca karş. H. Kühn, *agy.*, s. 1643 ve devamı.

²⁸ A. Gahs, "Kopfgf-, Schädel- and Dangknochenopfer bei Rentiervölkern", *Festschrift für Wilhelm Schmidt* içinde, Viyana, 1928, s. 231-268. Ayrıca bkz. Karl Meuli, "Griechische Opferbräuche", *Phyllobolia für Pieter von der Mühl* içinde, Basle, 1946 (s. 185-288), s. 237 ve devamı. Karş. W. Schmidt, "Die Primizialopfer in den Urkulturen", *Corona Amicorum*, *Festschrift für E. Bächler* içinde, St Gallen, 1948, s. 81-92.

Androjenlik ve Bütünlük

Arkaik dinlerde hiyerogaminin bulunmayışını açıklamak için başka bir hipotez geliştirebiliriz: arkaik dinlerde Yüce Varlıklar androjendir, hem erkek hem kadındır, hem Göksel hem Yerseldir. Böyle olduğu için de, yaratım açısından hiyerogamiye ihtiyaç duyulmaz; çünkü ilk tanrısallık kendi içinde bir hiyerogami oluşturur. Bu hipotez *a priori* olarak reddedilemez. Aslında, arkaik halklarda belli sayıda Yüce Varlığının androjen olduğunu kesin olarak biliyoruz.²⁹ Ama tanrısallık androjenlik fenomeni çok karmaşıktır: Cinsiyetlerin tanrısallıkta yan yana var olmasından –daha doğrusu birlikteliğinden– daha fazlasını işaret eder. Androjenlik bütünlüğün, karşıtların birlikte var olmasının veya zıtların birliğinin ifade edilmesi için arkaik ve evrensel bir formüldür. Cinsel bütünlüğün veya özerkliğin ifadesinden daha fazlası olan androjenlik, ilk, başlangıca özgü, koşullanmamış bir durumun kusursuzluğunu simgeler. Tam da bu nedenle, androjenlik sadece Yüce varlıklara atfedilemez. Kozmik Devler veya insanlığın mitsel Ataları da androjendir. Örneğin, Âdem'in androjen olduğu kabul edilir. Bereshit *Rabbâ* (I, 4, fol. 6, col. 2), Âdem'in sağ tarafta bir erkek, sol tarafta ise kadın olduğunu, ama Tanrı'nın onu ikiye böldüğünü" teyit eder.³⁰ Mitsel Ata yeni bir varoluş tarzının başlangıcını simgeler.

Ayrıca, genel olarak büyük tarım (bitki) ve doğurganlık tanrıları da androjendir. Androjenliğin izlerini Attis, Adonis ve Dionysos gibi (erkek) tanrılar kadar Kibele gibi tanrıçalarda

²⁹ Karş. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934; Bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 420 ve devamı. Ayrıca bkz. Hermann Baumann, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955.

* Museviliğin klasik döneminden kalma dinsel bir metin. (ç.n.)

³⁰ A. H. Krappe, "The Birth of Eve", *Gaster Anniversary Volume* içinde, Dondon, 1936, s. 312-322.

da saptarız.³¹ Ve bu yeterince anlaşılır bir durumdur çünkü yaşam bir bolluktan, bir fazlalıktan, doluluktan, bir bütünlükten kaynaklanır. Şunu da eklemekte fayda var: Geleneksel kültürlerin insanları için yaşam bir bütün olarak bir hiyerofanidir, kutsalın bir tezahürüdür. Yaratılış –bütün kozmik düzeylerde– kutsal bir gücün müdahalesini önvarsayar. Dolayısıyla, yaşamın ve doğurganlığın tanrıları kutsallığın ve gücün kaynaklarını temsil eder ve bu bakımdan onların androjenlikleri teyit edicidir. Fakat *androjenlik tamamen erkeksi veya kadınsı tanrıları bile kapsar*. Öyleyse, androjenlik *özerkliği, gücü ve bütünlüğü* gösteren genel bir formüldür; bir tanrının androjen olduğunu söylemek hemen hemen onun nihai varlık, nihai gerçeklik olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar. Öyleyse, bir Yüce Varlığın androjenliğinin artık özgül bir karakteristik olarak kabul edilemeyeceğini görebiliriz; çünkü bir taraftan bu androjenlik evrensel yayılma gösteren bir arketiptir; diğer taraftan, her şeye rağmen bize söz konusu tanrının gerçek doğasına dair hiçbir şey söylemeyen bir niteliktir. Büsbütün erkek olan bir Tanrı da androjen olabilir, bir Ana Tanrıça da androjen olabilir. Demek ki ilkelerin Yüce Varlıklarının androjen olduğunu veya bir zamanlar öyle olduklarını söylersek, bu onların ne “erkekliklerini” ne de “kadınlıklarını” dışlar; nihayetinde, bu ikinci hipotez bizi problemimizin çözümüne daha da yaklaşıyor.

Tarihsel-Kültürel Bir Hipotez

Bu olguları –hiyerogamilerin eksikliğini veya mevcudiyetini, tanrısal varlıkların veya Dünyasal Tanrıçaların baskınlığını– tarihsel bir perspektifte yorumlamaya yönelik bazı girişimler olmuştur. Bir tarihsel-kültürel okula³² göre, insan uygarlığının

³¹ Karş. *Patterns in Comparative Religion*, s. 420 ve devamı, s. 265 ve devamı.

³² Örneğin bkz. Wilhelm Schmidt, *Rassen and Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Lucerne, 1946, 1, s. 245 ve devamı.

ilk evresi, *Urkultur*, yiyecek toplama ve küçük hayvanları avlama (*Sammelwirtschaft*) ekonomisine dayalı aşamaydı: Toplumsal yapı bir tür tekeşliliğe (*monogami*) dayanıyordu ve koca ile karısı eşit haklara sahipti; baskın din bir tür ilkel tektanrıcılık (*Urmonotheismus*) olsa gerekti. En eski Avustralyalıların, *Pigmelerin*, *Fuegianların* ve diğer bazı ilkel halkların kültürleri ve dinleri aşağı yukarı bugünkü halini andırır. Hayatta kalma araçları değiştiğinde, yani insanlar büyük hayvanları nasıl avlayacaklarını öğrendiğinde ve kadınlar bitkileri yetiştirmeyi (tarım yapmayı) keşfettiğinde, *Urkultur* daha karmaşık ve açıkça farklı toplum biçimlerini –*Primärkulturen*– doğurdu: Bir tarafta erkeğin baskın olduğu totemik toplumlar, diğer tarafta ise kadınların üstün olduğu anayersel (matrilokal) ve anaerkil (matriarkal) toplumlar vardı. Bu ikincisi, Yeryüzü Ana'ya tapmanın doğduğu ve en üst noktasına ulaştığı toplumlardı.

Muhtemelen bu şema gerçeklikle büyük ölçüde örtüşüyordur. Fakat evrimin insanlığın başlangıcından itibaren bu düzende ilerlediğini kanıtlayabilmemiz mümkün değil: Bu şema en iyi ihtimalle paleolitik çağdan itibaren insan evrimini açıklayabilir. Tarihsel-kültürel okulun ortaya koyduğu bu şema, söz konusu zaman aralığıyla sınırlı olduğunda bile, bir düzeltmeye ve değişikliğe ihtiyaç duyar. Tarihsel gerçekliklerden ziyade eğitimlerden söz edilmesi gerekir. *Urmonotheismus* olarak tanımlayabileceğimiz bir Yüce Varlık inancının var olduğuna artık şüphemiz yok; ama şunu da belirtmeden geçmeyelim: Bu, 18. yüzyılın tektanrıcılığı değil, ama arkaik insanın zihinsel ufku kapsamında kavranan bir ilkel tektanrıcılıktır. Bu demektir ki –insanlığın bu arkaik aşamasında geçerli ve yaratıcı tek düşünüş biçimi olan– simgesel düşünce bakımından Yüce Varlık kesinlikle göksel tanrısallığından hiçbir şey yitirmeden pekâlâ bir Hayvan biçiminde tezahür edebilir. Bu tür bir Yüce Varlığa inanışla eşanlı olarak başka dinsel inançlar da mevcuttu. Öyleyse, mevcut bilgiler ve veriler ışığında değerlendirebildiğimiz

kadarıyla, “saf din” diye bir şey yoktu ve yalnızca belli bir din biçimine yönelik bir eğilimin baskınlığından söz edilebilirdi.

Bu saptamalar uygarlığın başlangıç aşamasına, *Urkultur*’a ilişkin. Bu aşamayı takiben şekillenen kültürlerle (*Primärkulturen*) ilgili olarak mesele daha karmaşıktır. Anaerkil toplumun bağımsız bir kültür³³ olarak var olup olmadığını bilmiyoruz –diğer bir deyişle, insanlık tarihinde belli bir aşamanın kadının mutlak egemenliğiyle ve yalnızca kadınlara özgü bir dinle karakterize olup olmadığını bilmiyoruz. Anaerkil *eğilimlerin* veya *yönelimlerin* bazı dinsel ve toplumsal âdetlerde belirgin olduğunu söylemek daha doğru olur. Gerçi bazı toplumsal yapıların –örneğin, dölyatağından gelme/türeme, anayersellik, annenin erkek kardeşi ile yakın ilişki ve kadınerki taraftarlığı gibi– kadının toplumsal, hukuksal ve dinsel önemini kanıtladığı da doğrudur. Ama önem, mutlak üstünlük anlamına gelmez.

Anaerkil toplumun var olduğu veya var olmadığı konusundaki düşünce ne olursa olsun, etnologlar tek bir özgül noktada hemfikirdir: Anaerkillik başlangıca özgü bir fenomen olamaz. Tarımın ve ekilebilir (tarım yapılabilir) toprakların mülkiyetinin keşfine kadar şekillenmiş olamaz. Bu tür buluşlar uygarlığın ilk aşamasına kadar gerçekleşmiş olamayacağından, *Urkultur* gördüğümüz üzere yiyecek toplama ve küçük hayvanların avlanması ile karakterize oluyordur.

³³ Anaerkil bir kültür döneminin var olduğuna karşıt bir argüman için bkz. Ad. E. Jensen, “Gab es eine mutterrechtliche Kultur?”, *Studium Generale* içinde, Jg. 3, Heft 8, Berlin-Heidelberg, 1950, s. 418-433. Ayrıca bkz. Josef Haekel, “Zum Problem des Mutterrechtes”, *Paideuma* içinde, Cilt V, H. 6, Haziran 1953, s. 298-322. Öncelikle anaerkil kültür dönemine ilişkin genel teoriyi açıkça tanımlanmış bir kültürel bölgeye tatbik etme meselesi söz konusu olduğunda kimi güçlüklerle karşılaşırız. Örneğin bkz. Ephraim Andersson’un mükemmel monografisinde tanımlandığı biçimiyle olayların hali, *Contribution à l’Ethnographie des Kuta*, I, Upsala, 1953, s. 308 ve devamı. Ayrıca bkz. Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht*, Viyana-Mödling, 1955.

Buraya kadar, etnoloji ve paleontolojinin sonuçlarını özetlemekten başka bir şey yapmadık. Bu sonuçlar önemlidir; fakat bu yüzden sorunumuzu, yani Yeryüzü Ana'nın dinler tarihine ait olduğunu unutmamalıyız. Ve dinler tarihi de sadece dinsel bir biçimin *tarihsel oluşumuyla* ilgilenmez, bu biçimin yapısını da inceler. Çünkü dinsel biçimler zamansal değildir; ille de zamanla sınırlı olmaları gerekmez. Dinsel yapıların belli tarihsel uğraklar tarafından yaratıldığına dair elimizde hiçbir kanıt yoktur. Söyleyebileceğimiz tek şey, belli türde bir uygarlığın veya bir tarihsel yapının şu ya da bu dinsel yapının baskın olmasına neden olduğu veya etken olduğudur. Dinsel yapıları tarihsel olarak değerlendirdiğimizde, önemli olan istatistiki sıklıklarıdır. Fakat dinsel gerçeklik daha karmaşıktır: Museviliğin tektanrıcılığı belli tipte bir uygarlığın yaratısı değildir. Bilakis, tıpkı diğer tektanrıcılıklar gibi seçkinlerin dinsel deneyiminden kaynaklanan Musevilik kendi döneminin din biçimleriyle mücadele etmek zorunda kalmıştı. Uygarlıklar, toplumlar ve tarihsel uğraklar bu zamansal-olmayan yapıların tezahürü veya üstünlüğü için *fırsatlar* yaratır. Gene de, zamansal-olmayan bu dinsel yapılar hiçbir zaman kesin bir başarıya ulaşmaz. Sözgeçlimi, modern dünyanın kendisini Musevi veya Hıristiyan olarak adlandırdığı için tektanrıcı olduğunu söyleyemezsiniz: Diğer dinsel biçimler de Yahudi-Hıristiyan geleneğin tektanrıcılığıyla birlikte var olur: Büyü, çoktanrıcılık veya fetişizmi buna örnek gösterebiliriz. Öte yandan, biçimsel anlamda hâlâ çoktanrıcı veya totemci bir evrede bulunan kültürlerde de tektanrıcılık deneyiminin izleri saptanabilir.

“Başlangıç Durumu”

Bu nedenle, ele aldığımız meseleye –yani ilkel kültürlerin en eski olanında hiyerogami mitinin bulunmayışı konusuna– tekrar dönersek, şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Yeryüzü Ana paleolitik çağlardan beri bilinen çok eski bir tanrısallık biçimidir. Bununla birlikte, yegâne ilk tanrı(ça) olduğunu söyleyemeyiz

ve bu basit nedenden ötürü “kadınlık” başlangıca özgü bir varlık tarzı olarak düşünülmüş gibi görünmez. “Kadınlık” tıpkı “erkeklik” gibi zaten belirli bir varlık tarzıdır ve mitsel düşünce açısından bu belirli varlık tarzı kaçınılmaz olarak bütünsel bir varlık tarzı tarafından öncelenir. Yaratıcıları, *Urheber*’i ele almamız gerektiğinde, asıl önemli nokta onların yaratma kapasitesidir ve bu kapasite de aksi belirtilmediği sürece ayırımlaşmamış, bölünmemiş bir “çokluk” olarak duyumsanır. Bu başlangıç halini cinsiyetsiz ve yaratıcı bir bütünlük olarak adlandırabiliriz. Meselenin bu boyutu, neyse ki yukarıda değindiğimiz Çin’e özgü örneklerde önplandadır: Gök Tanrısının ve babaerkil ideolojinin nasıl Yeryüzü Tanrıçasının ve anaerkil ideolojinin yerini aldığını gördük; fakat bu anaerkil ideoloji de dinsel bir durumla önceleniyordu ve bu dinsel durum da ne anaerkil ne de babaerkil bir durumdu; Granet bunu “kutsal Mekânın cinsiyetsiz, nötr boyutu” olarak adlandırır. Bu “kutsal mekân” ayırımlaşmamış dinsel güç olarak algılanıyordu; tüm müteakip tezahürleri önceleyen ve onlara temel teşkil eden bir başlangıç *Grund*’u (temel, öz, neden vb.) olarak kavranıyordu.

Bu tür “başlangıç durumlarının” en eski dinlerde hiyerogaminin bulunmayışını açıkladığı söylenebilir. Bu dinlerde de kozmogoni önemli bir rol oynar, ama ilginin odağında bizatihi yaratım edimi yer alır. Ve bütün yaratımların da, kendisini önceleyen bir bütünlük, bir *Urgrund* gerektirdiğini biliyoruz. Hiyerogami, başlangıçtaki *Urgrund*’dan Yaratılışın birçok biçiminden sadece birisidir; hiyerogamik mitin dışında başka kozmogonik mitler de vardır; fakat bunların hepsi de ayırımlaşmamış (önceki) bir bütünlüğün varoluşunu önvarsayar.

İzangi ve İzanami

Gökyüzü-Yeryüzü hiyerogamisi kadar yaratılışın tamamen ve sadece Yeryüzü Ana’nın eseri olduğunu açıklayan bazı mitleri daha yakından incelediğimizde tüm bunları daha iyi anlayacağız. Örneğin, bunlardan biri olan Japon evrendoğum miti bize

şunu açıklar: Başlangıçta Gök ve Yer, İzanagi ve İzanami ayrı değildi; birlikte bir Kaos teşkil ediyorlardı, bu Kaos tam ortasında bir “öz” (nüve, çekirdek vb.) olan bir yumurtayı andırıyordu. Gök ve Yer bu şekilde bir bütünden, iki ilke, erkek ve kadın henüz yoktu. Bu nedenle, bu Kaosun tam/kusursuz bütünselliği temsil ettiği ve dolayısıyla, androjen olduğu söylenebilir. Gök’ün Yer’den ayrılması en üst seviyedeki ilk kozmogonik edimin ve başlangıçtaki bütünlüğün kopuşunun belirtisidir.³⁴

Yaratılışın birinci aşaması kendisini şu şekilde açığa vurur: Bir deniz sabit olmayan, biçimsiz, küçük bir adayı çevreliyordu ve adanın tam ortasında bir kâmiş vardı. Tanrılar bu Kâmiş’ten doğacaktır; doğumları dünyanın düzenlenişinin farklı aşamalarını simgeler. “Kâmiş” kozmik yumurtanın ortasında saptanabilecek olan çekirdektir. Aynen bir bitkinin *Grund*’u gibidir; Yeryüzü Ana’dan alınan ilk biçimdir. Birbirlerinden ayrılır ayrılmaz Gök ve Yer kendilerini bir erkek ve bir kadın biçiminde açığa vururlar.

Böylece, tuhaf bir gerçek tezahür eder: *Nihongi* bize “üç göksel tanrının” Yeryüzü ve Gökyüzüne Yaratılışı tamamlamasını buyurduğunu söyler; diğer bir deyişle, Japonya’yı yaratmalarını emrederler. Kozmogoniye tanımlayan diğer Japon metni *Kojiki*’ye göre üç göksel tanrının önceden var olup olmadığına veya Gök ile Yerin ayrılmasından sonra sadece Gök’te görünüp görünmediklerine karar vermek zordur. Bu nedenle, iki farklı ve birbiriyle çelişen gelenekle karşı karşıyayız: Birinci geleneğe göre, evren içinde iki ilkenin birlikte var olduğu bir ilk yu-

³⁴ *Kojiki*’de ve *Nihongi*’de korunduğu biçimiyle, Japon kozmogoni mitinin farklı uyarlamaları, Taocu etkileri ele verirler; *yin* ve *yang* İzanagi ve İzanami’ye karşılık gelir; karşı. Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltfänge in der Japanischen Mythologie*, Paris/Lucerne 1946, s. 41 ve devamı. Fakat Japonların muhtemelen Çin etkisinin başlamasından önce de kozmogoni mitini biliyorlardı. Çin’de Taocu mitoloji otokton (kendi kendine oluşmuş, yerli öb.) değildir; kökeni güneye dayanıyor gibi görünmektedir (Karş. Numazawa, *agy.*, s. 428).

murtadan kendiliğinden gelişmiştir; oysa ikincisine göre, göksel tanrılar gökyüzünde her zaman olmuştur ve Yaratılışı bu yuranlar da onlardır. Muhtemelen –her şeye kadir bir ilk gök tanrının önceden var olduğunu işaret eden– bu ikinci gelenek kronolojik olarak daha eskidir, çünkü Japon kozmolojisinde bu gelenek çoktan yok olmaya yüz tutmuştur. Gök tanrılarının yavaş yavaş yok olması fenomenine başka kültürlerde de rastlanır. Gökyüzü tanrıları dinsel önemlerini kaybederler, kendilerini Yeryüzünden ve insanlardan çekerler ve kayıtsız, işlevsiz boş tanrılara (*dii otiosi*) dönüşürler.

Japon kozmogonisinde meydana gelen şey de budur. Bu üç göksel tanrıya ilişkin hakikat ne olursa olsun, işlevleri İzanami ve İzanagi'ye Yaratılışa devam etme ve tamamlama görevini vermekle sınırlıdır. Bu muazzam işe müdahale etmezler. İşlevleri tinsel düzeydedir; düzenlemeler yapar ve belli bir kurala uyulup uyulmadığını denetlerler. Örneğin, Gök ve Yer birleştiğinde ve evliliğin formülünü ilk açıklayan Yer olduğunda üç tanrı töreni iptal eder, çünkü tam tersi bir biçimde olması gerekmektedir: İlk konuşması gereken, koca Gök'tür; kadının tek yapması gereken formülü yinelemektir. Bu çatışmayı, iki ideoloji arasında da, anaerkil ve babaerkil ideolojiler arasında da saptayabiliriz; galip gelense babaerkil ideolojidir. Gerçekten de, anaerkil bir birleşme tipinden doğan ilk çocuklarına “kan emici” (sülük) adını verirler ve çok zayıf olduğu için onu terk ederler.³⁵ Evlilik formülünü bu kez babaerkil tipinde yineleyen Gök ve Yer tekrar birleşirler ve tüm Japon takımadalarını ve tüm tanrıları doğururlar. Son doğan çocuk Ateş tanrısıdır. Fakat bu çocuğun doğumu İzanami'nin ölmesine neden olur; döl yatağındayken ateş onu yakar ve ölür. Büyük acı çeken İzanami –*hiyero-gami* olmadan– kendi bedeninden diğer tanrıları,

³⁵ Gerçekte bu güneş kahramanının terk edilmesi mitinin bir örneğidir; karş. Numazawa, *agy.*, s. 197 ve devamı. Ayrıca karş. L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904, s. 225 ve devamı.

özellikle de su ve tarım tanrıçalarını yaratır; bu, daha sonra ele alacağımız son derece önemli bir mitolojik motiftir.

İzanami öldükten sonra yerin altına iner. Kocası İzanagi ise onu aramaya devam eder; bu tıpkı Orpheus'un Eurydike'yi diriltmek için Ölüler Diyarına inişine benzer; Yerin altı çok karanlıktır; ama İzanagi sonunda karısını bulur ve ona kendisiyle geri gelmesini teklif eder. İzanami yeraltı sarayının kapısında durması ve ışığı göstermemesi için ona yalvarır. Ama kocası sabrını yitirir ve tarağının bir dişini yakar ve saraya girer, bu meşalenin alevi sayesinde çürümekte olan İzanami'yi seçer ve paniğe kapılıp kaçmaya çalışır. Ölü karısı peşinden gelir, ama İzanagi yerin altına indiği yoldan kaçmayı başarır ve çıktığı deliğe büyük bir kaya yerleştirir. Koca ve karısı bu kayayla birbirlerinden ayrılmadan önce son kez konuşurlar. İzanagi aralarındaki ayrılığın kutsal formülünü açıklar ve sonra göğe yükselir; İzanami ise aşağıya, yeraltına iner. Ölüm Tanrıçası olur –bu genel itibariyle cehennem ve tarım Tanrıçılığına karşılık gelir; bunlar hem doğurganlıkla ilişkili tanrıçalardır hem de ölüm, doğum ve annenin içine tekrar girişle ilişkili tanrıçalardır.

Cinsellik, Ölüm ve Yaratım

Bu Japon miti birçok bakımdan önemlidir: (1) Kendisini *karşıtların birliği* (*coincidentia oppositorum*) olarak ve dolayısıyla, *çift-cinsiyetlilik* olarak sunan başlangıç durumunu bize gösterir; (2) Bu bütünlük, hiyerogamiden, yani Gök ile Yer'in evliliğinden önce gelir, fakat gene de kendi içinde bir "çekirdek" taşır ve bu tohum (öz, vb.) tanrısal androjenliğin "döl"ü olarak kabul edilebilir; (3) Kozmogoni (evrendoğum) Gök ile Yer'in ayrılmasıyla başlar; ilk "tohum" kendisini bir Kamışa dönüştürür; birçok tanrı bu kamıştan doğacaktır; (4) Hiyerogami olarak adlandırabileceğimiz şey ancak bu ayrılıştan sonra gerçekleşir; yani, iki kozmik ilkenin birleşmesi hem dünyanın yaratılışına hem de diğer tanrıların yaratılışına yol açar ve son olarak (5) Yeryüzü Ana'nın (Güneş'in türdeşi olan) Ateş'i doğururken

öldüğünü ve toprak ve tarımsal doğurganlığa özgü tanrıların Yeryüzü Ana'nın bedeninden doğduğunu unutmamak gerekir. Bizi öncelikle ilgilendiren de bu son motif. Çünkü bize yenilebilir bitkilerin, bir hiyerogaminin sonucu olmadığını ama Yeryüzü Ana'nın bedeninden yaratıldığını söylüyor: Bu, İzanami'nin ölümüyle –yani onun kurban edilişiyle– örtüşen bir yaratılıştır.

Bu bir kurban etme vakasıdır. Çok açık bir biçimde başka bir tanrının öyküsünden, İzanami'nin kızı Ukemochi'nin öyküsünden gelişir. *Nihongi*'ye göre, Ukemochi Güneş Tanrısı Tsukiyomi tarafından öldürülür ve ölü bedeninden bütün hayvan ve bitki türleri doğar: Boğa ve at başının üstünden ortaya çıkar, alnından darı doğar, kaşlarındansa ipek böcekleri meydana gelir; vajinasından farklı fasulye çeşitleri çıkar vb.³⁶ Bir noktaya dikkat çekelim: Yaratılış ya bir hiyerogamiyle ya da şiddetle dayalı bir ölümle tamamlanır veya mükemmelliğe ulaşır; bu ise yaratılışın öncelikle hem cinselliğe hem de gönüllü kendini feda etmeye dayalı bir kurban edilmeye dayandığını gösterir. Gerçekten de, yenilebilir bitkilerin doğuşu miti –çok yaygın bir mittir– daima tanrısal bir varlığın kendi rızasıyla kurban edilişiyle bağlantılıdır; bu tanrısal varlık bir ana, bir genç kadın, bir çocuk veya bir adam olabilir. Örneğin, Endonezya'da, kendi bedeninden yenilebilir bitki çeşitlerini üretebilmek için kendisini neredeyse hep bir anne veya kızı kurban eder.³⁷ Yeni Gine'de, Melanezya'da ve Polinezya'da ise kendini kurban eden genellikle erkek bir tanrısal varlıktır.³⁸

³⁶ F. K. Numazawa, *agy.*, s. 244-245. Ayrıca bkz. s. 246 ve devamı; mitin aktarıldığı kaynak *Kojiki*: Tanrıça Oho-ge-tsu-hime, Susanowo tarafından öldürülür.

³⁷ Karş. Ad. E. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt a-M, 1939, s. 59 ve devamı; aynı yazarın, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.

³⁸ Karş. Gudmund. Hatt, "The Corn-Mother in America and Indonesia", *Anthropos*, XLVI, 1951, (s. 853-914), s. 892.

Yaratılış ve Kurban Etme

Konu giderek karmaşıklaştığı için bir süre daha bu mitsel tema üzerinde duralım. Görüldüğü kadarıyla şimdi ele almakta olduğumuz aşırı yaygın bir mit ve birçok uyarlaması ve çeşitlemesi mevcut. Gelgelelim, ana tema şöyledir: *Bir canlı varlık kurban edilmeden Yaratılış gerçekleşemez* –kurban edilen, bir androjen ilk dev veya kozmik bir Erkek ve Kadın Tanrıça veya mitsel bir Genç Kadın olabilir. Bu “Yaratılışın” varoluşun tüm düzeylerinde gerçekleştiğini hatırlatalım: Evrenin, insanlığın veya belli bir insan ırkının veya bazı bitki veya hayvan türlerinin Yaratılışına gönderme yapabilir. Bununla birlikte, şu mitsel örüntü hep aynı kalır: Kurban edilme veya kurban etme olmadan hiçbir şey yaratılamaz. Dolayısıyla, bazı mitler bize dünyanın ilk Dev Ymir, P’an-Ku veya Purusha’nın bedeninden yaratılışını anlatır. Başka mitler de insan ırklarının veya farklı toplumsal sınıfların daima kurban edilen ve parçalanan bir ilk Devden veya Ata’dan doğuşunu açıklar.³⁹ Son olarak, yenilebilir bitkilerin de benzer bir kökeni olduğunu bir kez daha vurgulayalım; bunlar da kurban edilen bir tanrısal varlığın bedeninden doğarlar.⁴⁰

Bu nedenle, Yaratılışın şiddete dayalı bir ölümle gerçekleşmesine ilişkin mit Yeryüzü Ana mitolojisini aşar. Ana fikir Yaşamın sadece kurban edilen başka bir yaşamdan doğabileceğidir. Şiddete dayalı bu ölüm yaratıcıdır –ve bu anlamda, kurban edilen yaşam da kendisini başka bir varoluş düzleminde daha parlak bir biçimde açığa vurur. Kurban muazzam bir aktarıma yol açar: Bir kişide yoğunlaşmış olan yaşam o kişinin üzerinden akarak kendisini kozmik veya kolektif ölçekte açığa vurur. Te-

³⁹ Bkz. A. W. Macdonald, “À propos de Prajapati”, *Journal Asiatique*, Cilt. CCXI, 1952, s. 323-338.

⁴⁰ Bu mitsel motifin folklorda varlığını sürdürmesi konusunda ayrıca karış. Mircea Eliade, “Le mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse”, *Zalmoxis*, III, Bükreş, 1942, s. 3-48.

kil bir varlık kendisini bir Evren'e dönüştürür veya bütün bitki türlerinin veya insan ırkının bir bütün olarak yeniden doğmasını sağlar. Canlı bir "bütün" parçalara bölünür ve kendisini canlı biçimler halinde yayar. Başka bir deyişle, burada bir kez daha Yaratılış edimiyle parçalara bölünen başlangıcın "bütünlüğüne" dayalı kozmogonik örüntüyle karşılaşırız.

Faydalı bitkilerin ve hayvanların kutsal bir tanrısal varlığın bedeninden yaratılması mitinin neden Yeryüzü Ana mitolojisi ile bütünleştirildiğini bundan da anlayabiliriz. Yeryüzü diğer her şeyden daha çok evrensel Yaratıcı ve Besleyicidir: Gök ile hiyerogami yoluyla yaratır, ama aynı zamanda döllenmeden üreme veya kendini kurban etme yoluyla da yaratır. Yeryüzü Ananın döllenmeden üremesinin izlerini Yunan mitolojisi gibi bir hayli gelişmiş mitolojilerde bile sürebiliriz: Örneğin, Hera'nın, Tayfun'u, Hephaistos'u ve Ares'i yalnız başına doğurduğu düşünülmektedir.⁴¹ Yeryüzü Ana doğurganlığın, tükenmez sonsuz yaratıcılığın arketipini cisimleştirir. Doğurganlık/bereket tanrıçalarının (bunlar ister insan, ister su, isterse tarım tanrıçaları/tanrıları olsun) niteliklerini ve mitlerini kendisinde barındırma eğiliminde olmasının nedeni budur. Fakat bunun tersi de doğrudur: Bu tanrılar Yeryüzü Ana'nın vasıflarını sahiplenirler ve bazen kültte onun yerini alırlar. Ve neden böyle olduğunu anlayabiliriz: Sular (Denizler) de Ana gibi yaşam tohumu bakımından zengindir ve Ay da evrensel oluşu, periyodik yaratılış ve yok oluşu simgeler. Bitki ve tarım tanrıçalarına gelince bazen bunları toprak (yeryüzü) tanrıçalarından ayırmak zor olabilir; onlara ilişkin mitler bize aynı doğum, yaratım, dramatik ölüm ve onu izleyen diriliş gizemini açıklar. Bu tür tanrılara ilişkin mitler arasında karşılıklı alışverişler ve iç içe geçişler gerçekleşir. Yeryüzü Ana'nın sonsuz çeşitlendirmeye

⁴¹ Yunan ve Akdeniz tanrıçalarının tekil-üremi/döllenmeden üremesi ve özerkliği konusunda bkz. Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea*, s. 191 ve devamı ve birçok başka yerde.

“açık” veya yatkın bir biçim oluşturduğu söylenebilir; Yaşam ve Ölümle, Yaratılış ve üremeyle, cinsellik ve gönüllü kurban edilişle bağlantılı bütün mitlerde yer almasının nedeni budur.

Yeryüzü Ana Âyinleri

Bu nokta yeryüzü tanrıçalarının ritüellerinde açıkça göze çarpar. Çünkü bu âyinler başlangıç zamanında, mitsel dönemlerde meydana gelmiş olan şeyin yinelenmeleridir; mitlerde açıklanan başlangıç olaylarını yeniden canlandırırlar. Böylece, *Terra Mater* ritüellerinde aynı gizemle karşılaşırız: Yaşamın ayrışmamış bir “bütünde” gizlenmiş bir tohumdan nasıl doğduğunun veya Gök ile Yer arasındaki hiyerogami sonucunda nasıl üretildiğinin veya çoğu durumda gönüllü bir kurban edilişten nasıl doğduğunun açıklanışı.

Yeterince bilindikleri için yalnızca birkaç örnek vereceğiz. *Terra Mater* ve toprağın/yeryüzünün doğurganlık (ve gördüğümüz kadarıyla bitki ve tarım) tanrıçalarıyla ilişkili ritüellerde kadınlar önemli bir rol oynarlar. Kadının toprakla veya cinsel edimin tarımsal çalışmayla simgesel özdeşleştirilmesini tekrar vurgulamamıza gerek yok. Bu simgeciliği tarım toplumlarında bir noktaya kadar her yerde buluruz; hattâ son derece gelişkin uygarlıklarda bile hayatta kalmayı başarmıştır. Kuran’da dendiği gibi: “Karılarınız sizin tarlalarınızdır.” Bir Hintli yazar da şöyle der: “Kadın tarladır ve erkek de tohumu ekendir.”⁴² Kadının toprakla bu mistik özdeşleştirilmesi nedeniyle, tarımla ilgili işlerde kadın bu kadar değerlidir. Fakat kadının dinsel işlevi özellikle tarlalardaki törensel âyinlerde ya da tarım takviminin belli tarihlerini oluşturan orjilerde belirginlik kazanır. Örneğin, Orta Hindistan’daki *Oraon*larda hasadı önceleyen ve

⁴² Narada, Manu’dan alınan bu pasajı (IX, 33) şöyle yorumlar: “Kadın tarla, erkek de tohum olarak kabul edilebilir.” Kadının sapan izine benzetilmesi ve cinsellik ile tarımın ikili simgeciliği konusunda bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 257 ve devamı, s. 354 ve devamı.

güvence altına alan hiyerogami ritüel olarak her yıl tekrarlanır: Gök ile Yer'in birleşmesini papaz ve karısı da taklit eder; bu ritüel kutlanana dek tarlalarda hiçbir çalışma devam etmez, çünkü yer(yüzü)nün hâlâ bakir olduğu düşünülür. Tanrısal evliliğin taklit edilmesi bazen gerçek orjilere yol açar.⁴³ Fakat orjinin anlamı çok açıktır; orji kaosa, yani başlangıçtaki ayırılmaşmamış hale simgesel bir yeniden-giriştir. "Karışıklığı", Yaratılıştan önceki "bütünselliği", kozmik Geceyi, kozmogonik yumurtayı yeniden-canlandırır. Ve toplumun tamamının niçin ayrışmamış olana bu geri dönüşü tekrar gerçekleştirmesi gerektiğini tahmin etmek hiç zor değildir.⁴⁴ Amaç, ayırılmaşmamış Yaşamın doğduğu ve Evren'in ortaya çıktığı başlangıçtaki bütünlüğe tekrar kavuşmaktır. Kozmik-öncesi durumla böyle simgesel ve korkutucu bir yeniden-bütünleşme yoluyla, bereketli bir hasadın mümkün olabileceğine inanırlar. Çünkü hasat Yaratılışı temsil eder; diğer bir deyişle, taze, bereketli ve kusursuz Biçimin muzaffer tezahürünü temsil eder. "Kusursuzluk" Yaratılıştan itibaren yeniden üretilir. Bu nedenle, ilk kez o muhteşem Yaratılış ediminde tezahür eden yaşamsal rezervlere ve tohumsal bolluğa yeniden kavuşmayı umarlar.

Bir kez daha yineleyelim: Tüm bunların dinsel bir önemi vardır. Yeryüzü Ana kültlerinin terimin profan anlamında bir ahlâksızlığı teşvik ettiğini varsaymamak gerekir. Cinsel birleşme ve orji başlangıçtaki olayları yeniden-canlandırmak için düzenlenen âyinlerdir. Zamanın geri kalanında –yani tarımsal takvimi belirleyici uğrakların dışında kalan bölümünde– Yeryüzü Ana kuralların koruyucusudur: Fransız Sudanı'ndaki

⁴³ Karş. James Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1. Cilt, s. 76 ve devamı; *Adonis, Attis, Osiris*, I, s. 47 ve devamı; *The Worship of Nature*, s. 379 ve devamı.

⁴⁴ Orjinin simgecilği ve ritüel işlevi için bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 356 ve devamı.

* Afrika kıtasının batı bölümünde kurulu olan Fransız koloni bölgesiydi. Bölge iki farklı dönemlerde oluşturulmuş olup, ilk oluşum 1890

Yahengo halkının inanışında ahlâkın ve adaletin koruyucusudur; Fildişi Sahilleri halkı *Kulangola* göre, tanrıça suçlulardan, hırsızlardan, büyücülerden ve canilerden nefret eder. Genel olarak Afrika'da Yeryüzü Ana'nın en nefret ettiği günahlar suç işlemek, zina, ensest ve her türlü cinsel suçlardır.⁴⁵ Antik Yunan'da hem kan akıtma hem de ensest Yeryüzünü bereketsiz kılar.⁴⁶

İnsan Kurban Etme

Böylece, ister bir başlangıç bütünlüğünden kaynaklanmış olsun, isterse bir hiyerogami yoluyla gerçekleşmiş olsun, yaratılış mitlerinin Yeryüzü Ana ritüellerinde –hem hiyerogamiyi taklit eden törensel birleşmeleri hem de başlangıç kaosa geri dönüşü simgeleyen orjileri– hangi anlamda ritüellerde yeniden-canlandırıldığını gördük. Öyleyse, şimdi tek yapmamız gereken, bir yer(altı) tanrıçasının kendini kurban etmesi yoluyla yiyecek veren bitkilerin Yaratılış gizemini açıklayan diğer mitlerle ilişkili birkaç âyini özetlemek yalnızca. Şimdi, tarıma dayalı dinlerin baskın olduğu hemen her yerde insan kurban edildiğinin kanıtları vardır, gerçi bu tür kurban etmeler genellikle sadece simgeseldir.⁴⁷ Bununla birlikte, gerçek kurban etmelere ilişkin belgesel kayıtlara da sahibiz: En iyileri, Hindistanlı *Khond*ların *meriah*'ına ve *Aztek*lerde kadınların kurban edilmesine ilişkin kayıtlardır.

Birkaç kelimeyle özetleyecek olursak, bu kurban edilişler şu unsurlardan oluşur: *Meriah* kendi isteğiyle kurban olur, top-

ile 1902 yılları arasında, ikinci oluşum ise 1920 ile 1960 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. (ç.n.)

⁴⁵ Karş. Frazer, *The Worship of Nature*, s. 403, 405, 409, 420 ve devamı.

⁴⁶ Karş. *Patterns in Comparative Religion*, s. 255 ve devamı.

⁴⁷ Bkz. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, s. 149 ve devamı; *The Golden Bough* (kısaltılmış basım), s. 406 ve devamı ve benim kitabım, *Patterns in Comparative Religion*, s. 341 ve devamı.

luluk onu alır: Yıllarca yaşamasına izin verilir, evlenebilir, çocuk sahibi olabilir. Kurban edilmeden birkaç gün önce *meriah* kutsanır, yani kurban edileceği tanrıyla özdeşleştirilir; insanlar etrafında dans eder, ona taparlar. Bunun ardından, Yeryüzüne dua ederler: “Ya Tanrıça, sana bu kurbanı verdik; bize iyi bir hasat, iyi mevsimler, iyi bir sağlık ver!” Ve kurbanı dönüp eklerler: “Seni aldık, ama zorla tutmadık: Şimdi seni kurban ediyoruz, ama bunda hiç günahımız yok!” Tören ayrıca günlerce süren bir orjiyi de içerir. Sonunda, *meriaha* afyon içirilir, bunu ardından onu boğarak öldürürler ve keserek parçalara bölerler. Köylerin her biri *meriah*ın bedeninin bir parçasını alır ve bunu tarlalarına gömer. Kalan parçalar yakılır ve külleri toprağa serilir.⁴⁸

Bu kanlı âyin açıkça başlangıçtaki tanrının bütünlüğünün parçalanması mitine tekabül eder. Âyine eşlik eden orji başka bir anlamı kavramamızı da sağlar: Kurbanın bedeninin bütün parçaları Yeryüzü Ana’yı dölleyen tohuma benzetilir.⁴⁹

Azteklerde mısırı simgeleyen çok genç bir kadının, Xilonen’in boynu vurularak kurban edilir; bundan üç ay sonra (toplanmış ve kullanıma hazır mısırı temsil eden) “Anamız” dedikleri tanrıça Tod’un cisimleşmiş hali olduğuna inanılan başka bir kadın kurban edilir; aynı şekilde onun da boynu kesilir ve

⁴⁸ Karş. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, s. 245 ve devamı; *The Worship of Nature*, s. 386 ve devamı; *Patterns in Comparative Religion*, s. 343 ve devamı.

⁴⁹ Karş. A. W. Macdonald, *À propos de Prajâpati*, s. 332 ve devamı. Hangi tanrıya kurban edilirse edilsin, bir kurbanın parçalanması ritüelinin çok daha karmaşık bir tarihi olduğunu söylememize bile gerek yok; son tahlilde, parçalama âyinleri ve mitleri ay simgeciliği kapsamındadır ve bu nedenle, oluş, ölüm, diriliş, eriştirme vb. fikirlerini içerirler (Ay simgeciliği konusunda bkz. *Patterns in Comparative Religion*, s. 154 ve devamı).

derisi yüzülür.⁵⁰ Bu, Tanrıçanın kendini kurban etmesi suretiyle bitkilerin doğuşunun ritüel yinelenmesiydi. Başka yerlerde, örneğin *Pawneelerde* genç kadının bedeni kesilir ve parçaları tarlalara gömülür.⁵¹

Yeryüzü Ana'nın bütün önemli mitlerini ve bütün önemli özelliklerini henüz bütününü ele alamamış olsak da burada duralım. Bir seçim yapmamız gerekiyordu ve kaçınılmaz olarak konunun bazı boyutlarını bir kenara bırakmak zorunda kaldık. Yeryüzü Ana'nın Ölüm Tanrıçası olarak barındırdığı karanlık (gece ile ve cenaze ile ilgili) boyutuna dair çok az şey söyledik; üstelik onun saldırgan, korkutucu ve acı verici özelliklerine dair hiçbir şey söylemedik. Fakat bu negatif boyutlarında bile gözden asla kaçırılmaması gereken bir husus var: Yeryüzü, Ölüm Tanrıçası olduğunda, bunun nedeni basitçe bütün yaratılışların sonsuz kaynağı, evrensel dölyatağı olarak hissedilmesidir. Ölüm kendi içinde kesin bir son değildir ya da bazen modern dünyada tahayyül edildiği gibi mutlak bir yok oluş değildir. Ölüm, yeni bir bitki vermesi için Yeryüzü Ana'ya ekilen tohumu benzer. Bu nedenle, iyimser bir ölümden söz edilebilir, çünkü ölüm Ana'ya bir dönüş olarak kabul edilir, ananın içine geçici bir yeniden-giriştir. Neolitik dönemde gömülen bedenlerin cenin pozisyonunda yatar şekilde bulunmasının nedeni budur; ölümler dölyatağındaki bir embriyonun tutumuyla yeryüzünde yatarlar, âdeta tekrar tekrar yaşama geri dönmeleri bekleniyordur. Japon mitlerinin bize söylediği gibi, Yeryüzü Ana ilk ölecek olandır; ama İzanami'nin bu ölümü aynı zamanda Yaratılışı genişletmek ve yaymak için verilen bir kurbandır. Bundan çıkan sonuçsa insanların da ölüp gömülürken Yeryü-

⁵⁰ Klasik tanım hâlâ B. de Sahagun'unkidir. *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* (çev. ve notlar D. Jourdanet ve R. Simeon, Paris, 1880), s. 94 ve devamı; bkz. Frazer'ın özeti, *The Worship of Nature* içinde, s. 434 ve devamı. Karş. G. Hatt, "The Corn-Mother in America and Indonesia", *Anthropos*, XLVI, 1951, s. 870-871.

⁵¹ Frazer, *Spirits of the Corn*, I, s. 175 ve devamı.

züne kurban edildikleridir. Sonuçta yaşam kurban sayesinde devam edebilir ve ölümler tekrar yaşama geri dönebilir. Yeryüzü Ana'nın Ölüm Tanrıçası olarak korkutucu yüzü kozmik kurban ihtiyacı ile açıklanır; bu ihtiyaç tek başına bir varlık tarzından diğerine geçişi olanaklı kılar ve Yaşam döngüsünün kesintiye uğramamasını sağlar.

Gelgelelim, şu önemli noktayı asla gözden kaçırmamalıyız: Dinsel yaşam nadiren tek bir "ilkenin" tekelindedir; kendisini nadiren tek bir tanrının veya tanrıçanın yönetimine sokar. Daha önce de gözlemlediğimiz gibi, hiçbir yerde tek bir biçime veya tek bir yapıya indirgenebilecek "saf ve basit" bir din bulamayız. Gök veya yer kültlerinin üstünlüğü, diğer kültürlerin ve diğer simgeciliklerin var olduğu fikrini en ufak şekilde çürütemez. Belli bir dinsel biçimi incelerken, daima ona aşırı abartılı bir önem atfetme ve diğer dinsel pratikleri hafife alma tehlikesiyle karşı karşıyayızdır; oysa bu diğer dinsel pratikler bazen bağdaşmaz görünmelerine rağmen aslında tamamlayıcı niteliktedirler. Yeryüzü Ana'ya dayalı simgeciliği ve ona tapınmayı incelerken, onunla birlikte birçok inancın daha var olduğunu ve gözden kaçırıldıklarını daima hesaba katmamız gerekir. Bir Orpheus yazıtında şöyle yazar: "Yeryüzünün ve yıldızlı Gökyüzünün oğluyum" –ve bu açıklama çok fazla sayıda din için geçerliliğini korur.

VIII

GİZEMLER VE TİNSEL DİRİLİŞ

Avustralya Kozmogonisi ve Mitolojisi

Karadjerilere göre, gizemler –yani gizli erişirme törenleri– kozmogoni (evrendoğum) ile bağlantılıdır. Daha doğrusu, *Karadjeriler*in ritüel yaşamlarının tamamı kozmogoniye dayanır. Dünyanın yaratıldığı ve insan toplumlarının bugünkü şeklini aldığı *burari* zamanında (“düş zamanı”), erişirme törenleriyle başladı –ve o zamandan itibaren azami özenle ve en ufak değişiklik olmadan yinelendiler. Diğer arkaik toplumlar gibi, *Karadjeriler*in gözünde de tarih mitsel zamanlarda, *başlangıç zamanında* meydana gelen birkaç olayla, tanrısal varlıkların ve uygarlığı kuran Kahramanların edimleriyle sınırlıdır. *Karadjeriler* kendilerinde tarihe müdahale etme hakkını görmezler –kendilerine özgü ve kendilerine uygun bir tarih, “özgün” bir (ilk) tarih yaratmaya hakları olduğunu düşünmezler; genel olarak herhangi bir özgünlüğü kabul etmezler: Zamanın şafağında gerçekleşen örnek alınması gereken eylemleri yinelerler.

Fakat örnek alınması gereken bu eylemler tanrılar ve tanrısal varlıklar tarafından gerçekleştirildiğinden, bunların periyodik ve zorunlu olarak yinelenmesi arkaik insanlar için kendilerini evrendoğumun kutsal atmosferinde tutma arzularını ifade eder. Aslında, özgünlüğün yadsınması, profan dünyanın reddedilmesi ve insanın tarihine ilgi duyulmaması anlamına gelir. Arkaik insanın varoluşu son tahlilde Zaman'ın başlangıcında açığa vurulan ve örnek alınması gereken modellerin daimi yinelenmesine dayanır. Göreceğimiz üzere, gizemler (gizli ibadetler, gizli inanışlar vb.) bu ilk açıklamaların periyodik yeniden-sunumlarıyla yinelenmesidir.

İşte *Karadjeriler* böyle bir bilgiye sahiptir.¹ Düş zamanında Bagadjimbiri adında iki kardeş *dingo* (köpek) şeklinde yeryüzüne geldi; sonradan ilk dev insana dönüştüler, başları neredeyse gökyüzüne değiyordu. Bagadjimbirilerin gelişinden önce var olan hiçbir şey yoktu –ne ağaçlar, ne hayvanlar, ne insanlar... hiçbirisi yoktu. Hepsi de “ilk günün” şafağından hemen önce yeryüzünden meydana geldiler. Birkaç dakika sonra küçük bir kuşun (*duru*) cıglığını işittiler; kuş her gün ağarışında ötüyordu, böylece şafağın sökmekte olduğunu anlıyorlardı. O zamana kadar, Bagadjimbiriler hiçbir şey bilmiyordu. Sonra iki kardeş hayvanları ve bitkileri gördüler ve onlara isim verdiler; bu andan sonra artık bir isimleri olduğu için bitkiler ve hayvanlar gerçekten var olmaya başladılar. Bagadjimbirilerden biri işlemek için durdu; kardeşi de meraktan durup onu taklit etti. Avustralyalı *Karadjeriler* işlemek için durup özel bir pozisyon almalarının nedeni budur: İlk jesti taklit ederler.

Bagadjimbiriler sonra Kuzey'e yöneldi. Bir yıldız ve Ay'ı gördüler ve onlara “Yıldız” ve “Ay” ismini verdiler. Erkekler ve kadınlarla karşılaştılar: Onların aile ilişkileri, klanlara bölün-

¹ Karş. Ralph Piddington, “Karadjeri Initiation”, *Oceania*, III, 1932-33, s. 46-87; *An Introduction to Social Anthropology*, Edinburgh-Londra, 1950, s. 91-105.

meleri kusurluydu; bu yüzden Bagadjimbiriler onları bugüne dek geçerliliğini koruyan sisteme göre organize ettiler. Ama insanlar da kusurluydu: Üreme organları yoktu ve iki kardeş Bagadjimbiri iki mantar türü alıp insanların bugün sahip oldukları üreme organlarını yarattılar. İki kardeş durup bir tahıl tanesini çiğ çiğ yediler; ama birdenbire bir kahrkaha tufanına yakalandılar, çünkü bunun böyle yenmemesi gerektiğini, pişirilmesi gerektiğini biliyorlardı –o zamandan itibaren insanlar da onları taklit etti ve ne zaman bu tahılı yiyecek olsalar önce pişirmeye başladılar. Bagadjimbiriler bir hayvana bir *pirmal* (bir tür büyük sopa) fırlatıp hayvanı öldürdüler –insanlar da o andan sonra aynısını yaptı. Birçok mit iki kardeş Bagadjimbirini *Karadjerî*lerin tüm geleneklerinin ve âdetlerinin, hattâ davranışlarının oluşma biçimini tanımlar. Son olarak, erişirme törenlerini oluşturdular ve kutsal hale gelecek olan gizem araçlarını ilk kez kullandılar: taş bıçak, *rbombe* (gürlemeç),* *pimbal*. Ama Ngariman adında bir adam mızrakla iki kardeşi öldürdü. Uzakta olan anneleri Dilga (bazı mitlerde anneleri olduğu söylenir, gerçi dışgebelikle doğmuşlardır) rüzgâr aracılığıyla cesetlerinin kokusunu aldı. Memelerinden süt gelmeye başlar başlamaz, yeryüzüne aktı ve iki kahramanın ölü bedenlerinin yattığı yeri doldurdu; sel gibi kapladı, sonra iki kardeş dirildi ve kendilerini öldüren katili bulup öldürdü. Daha sonra iki Bagadjimbiri kendilerini su yılanına dönüştürdü; ruhları gökyüzüne yükseldi ve orada Avrupalıların Magellan Bulutu adını verdiği şey oldu.

Karadjerîlerin Eriştirme Töreni

Bu gelenekler *Karadjerî*lerin yaşamının mitolojik temelini oluşturur. Gizemli erişirme âyini Bagadjimbiri kardeşlerin oluşturduğu törenleri yeniden canlandırır, gerçi bazı âyinlerin

* Ritüellerde kullanılan antik bir müzik enstrümanı, uzun mesafelerden haberleşmek için de kullanılır. (ç.n.)

anlamı çok açık değildir. Eriştirmenin uzun yıllara yayılan çok sayıda tören içerdiğini unutmamak gerekir. Dolayısıyla, söz konusu olan, basitçe bir ergenlikten yetişkinliğe geçiş âyini değildir: Daha ziyade, bir kabul törenidir; daha doğrusu aşama aşama ilerleyen ve mertebelere veya kademelere bölünmüş bir kabul âyini; âyin aracılığıyla ergen kabilenin mitlerini, geleneklerini ve toplumsal âdetlerini öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla eğitilir. Fizyolojik olarak yetişkin olmanın yanı sıra, iki mitsel varlık Bagadjimbirilerin açıkladığı şekilde insan olma koşulunun üstesinden gelebilecek olgunluğa da eriştirilmelidir.

Bunlar özetlenmesi zor, biraz karmaşık âyinlerdir; bu nedenle, sadece en önemli yönlerini ele alacağız. İlk âyin, *miŷya*, çocukluktan kopuşu işaret eder: Erkek çocuk yaklaşık on iki yaşındayken ormana götürülür ve orada baştan aşağı tüm vücuduna insan kanı sürülür. Birkaç ay sonra burnu delinir ve içinden bir (kirpi) dikenini geçirilir; sonra oğlana özel bir ad takılır. İkinci ve en önemli âyin, sünnettir ve iki, üç yıl sonra gerçekleşir. Tam anlamıyla bir gizemdir. Ailesi ve tüm kabile oğlan için üzüldür, sanki ölmüş gibi onun için yas tutarlar. Aslında bir anlamda ölmüştür, çünkü gece ormana götürülür ve orada hayatında ilk kez kutsal şarkıları işitir. Ve orman, ötenin (öteki dünyanın) simgesidir: İlkel halkların eriştirme âyinlerinde ve gizli ibadetlerinde ormanla tekrar tekrar karşılaşırız. Ama oğlanın ölme sürecine girdiğini, köklü bir varlık değişiminden geçtiğini işaret eden başka göstergeler de vardır. Ertesi gün, adamların her biri kolunda bir damarı deler ve kanını bir kaba damlatır. Tamamen çıplak, gözleri bantlı, kulakları tıkalı olan çocuk ne görebilir ne de işitebilir, duman tüten bir ateşin yanına oturtulur ve çok miktarda kan içirilir. İçtiği kanın kendisini öldüreceğine inanır ama biraz sonra, eriştirmesine katılan akrabalarının da kan içtiğini görür ve sevinir. Çocuk hâlâ yerdedir ve dizlerini kendine siper etmiştir; adamlar birer birer yanına gelir ve kendi damarlarından akan kanı çocuğun başına

damlatırlar. Sonra, çocuğun akrabalarından biri insan saçından yapılmış bir kuşakla çocuğu sarar ve tüm grup köye geri döner, burada kadınlar ve çocuğun akrabaları onun için yas tutmaya devam ederler. Âyin yemeğinden sonra eriştirme adayına ateş dansı yapması için hazırlanmış bir meşale verilir ve bununla cinsel organlarının yanacağı bir ateş yakabileceği söylenir. Ertesi gün, burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz kadar detaylı törenlerin eşlik ettiği bir yolculuk başlar ve yirmi dört gün sürer. Bazı erkek akrabaları bu yolculukta oğlana eşlik ederler. Yolculuk ritüelinde çocuk hiç konuşmamalıdır; dikkat çekmek için yalnızca bazı özel sesler çıkartabilir ve jestlerle neye ihtiyacı olduğunu bildirebilir. Ayrıca, eriştirme süresince adaylığının tamamında (yani eriştirme sürecindeki bir oğlan çocuğu, *malulu* olduğu süre boyunca) sadece el yordamıyla ilerleyebilir; başını daima aşağıda tutmalıdır –ve gözlemcilerin aktardığı üzere– yüzü tamamen ifadesiz olmalıdır. Piddington şöyle yazar: “Eğitilmeye kendiliğinden karşılık vermezse, zihinsel bir kusuru olduğu izlenimi verebilir.”²

Aday köye dönünce yolculuğu sırasında karşılaştığı tüm kabilelerden gruplar ziyaretine gelir. Bu gruplar köye yaklaşırken kadınlar onları kafalarına sebzeler atarak karşılar ve konuklar da bumeranglarını fırlatarak onlara iltifatla karşılık verirler. Bu, ritüel nitelikte bir savaş taklididir, ama bumeranglardan biri kadınlardan birinin kafasına çarparsa işte o zaman sahici bir kavga patlak verir. Adayın köye dönüşü akrabalarında yenilenmiş bir matem tutmaya ve iradi olarak kendi kendilerine zarar vermeye yol açar, ama aday bütün gece süren bu törenlere ve muhtelif kitlesel olayları temsil eden şarkılara ve danslara katılmaz. Şafak sökmeden önce aday sünnet için ormana götürülür. Orada gözleri bantlı, kulakları tıkalı vaziyette oturur ve birkaç kişi taş bıçaklarla işlemi gerçekleştirir. Sünnetin epey karmaşık ve son derece acılı olduğunu belirtmek gerek: Sün-

² R. Piddington, *Karadjeri Initiation*, s. 68-69.

neti gerçekleştirenler cinsel organında bir kesi açar ve dış deri tabakasının tamamını çıkarırlar. Bu esnada köydeki akrabaların hepsi ağlamakta, yas tutmaktadır.

İşlem tamamlandığında sünneti gerçekleştirenler –onlar da ağlamaktadır– gözleri bağlı, kulakları tıkalı oturmaya devam eden adayın önünde dizilirler. Armağan olarak bumeranglarını fırlatırlar ve ona gerçek isimlerini söylerler. Eriştirmesi yakında gerçekleşmiş bir grup genç erkek gürlemeçlerini havada sallayıp adaya gösterirler; adayın artık gözleri bantlı değildir ve bu korkunç enstrümanları ilk kez görür; tıpkı kadınlar ve eriştirilmemiş olanlar gibi o da önceden hep gürlemeğin çıkardığı sesin tanrısal bir varlığın sesi olduğuna inanmıştır.

Yarasındaki kan kuruduğunda, sünneti yapanlar taş bıçaklarını, âletlerini gösterirler. Eriştirme bu seremoniyle birlikte son bulur; ama oğlan ormanda birkaç gece daha geçirmelidir. Köye döneceği gün bedeni kanla tamamen kaplanır ve genç erkekler gürlemeçlerini çalarak adayın köye dönüşünü haber verir. Köyde kadınlar ve çocuklar ağaç dallarının altına gizlenirler ve erkekler gürlemeçleri toprağa gömmeyi tamamlayana kadar dışarı çıkmaya cesaret edemezler. Kadınlar ağlayarak adayı alır ve ona yiyecekler sunarlar.

Sünnet edilmiş genç adam iki, üç yıl boyunca eriştirmenin bu aşamasında kalır ve *miangu* olarak adlandırılır. Sonra alt kesi denilen başka bir işlemten geçer; bu nispeten daha az önemli âyin bir gün sürer ve birkaç komşunun katılımıyla gerçekleştirilir. Bir süre sonra, *laribuga* denilen başka bir tören düzenlenir; erkekler ormanda kutsal bir şarkı söylerken eriştirme adayı bir ağaca tırmanır. Piddington'ın bize aktardığına göre, şarkının konusu ağaçla ilgili bir mitle bağlantılıdır, ama *Karadjeriler* anlamını unutmuştur. Gene de, bir tahmin yürütebilir ve bu ritüelin ne ifade ettiğini saptayabiliriz: Ağaç evrenin eksenini, Dünya Ağacı'nı simgeler; ağaca tırmanan aday göğe çıkıp Cennet'e giriyordur. Birçok Avustralya mitinde ve ritüelinde görebileceğimiz, gökyüzüne simgesel bir yükselişin örne-

ğidir.³ Ama aday henüz erіştirmeyi tamamlamış değildir. Belli aralıklarla başka törenler gerçekleşir –bunları burada ele alamayacağız. Ama bir gözlemle yetinelim: Birkaç yılın sonunda *midedi* denilen bir tören düzenlenir: Yaşlı bir kadın erіştirme adayına rehberlik ederek *pirmallerin* (bir tür ritüel direkleri) gömüldüğü yerleri gösterir. Bu, neredeyse bir keşif biçiminde süren uzun bir yolculuktur ve gizemin açıklanması, şarkılar ve özellikle de Bagadjimbirilerin yolculuklarını simgeleyen danslar aracılığıyla yapılır. Son olarak, adaya Bagadjimbirilerin *pirmal* törenini nasıl icat ettikleri anlatılır.

Gizem ve Eriştirme

Karadjerilerin erіştirme ritüeli üzerinde biraz durduk çünkü bu tür âyinlerden en azından birini ayrıntılı olarak ele almak her zaman aydınlatıcıdır. Sonuçta, diğer erіştirmeleri de kısaca ele almamız gerekiyor, ama *Karadjeriler* örneğinin de açıkça gösterdiği gibi bunlar, aşırı kısa değerlendirmelerle geçiştirilebilecek kadar basit meseleler değildir. Başka halkaların benzer törenlerini incelediğimizde *Karadjerilerin* erіştirmesinin derin anlamını daha iyi anlayacağız; ama şimdiden bazı özgül özelliklere dikkat çekebileceğimiz bir konuma ulaştık. Belirttiğimiz gibi, burada belli bir yaş grubunun diğerine geçiş âyininin çok daha fazlası söz konusudur. Öncelikle, erіştirme yıllar sürer ve açıklamalar farklı düzeylerde yapılır. En başta, en korkutucu açıklama vardır; korkunç olarak kutsala ilişkin bir açıklama yapılır. İşe, ergen doğaüstü gerçeklikle korkutularak başlanır; ergen böylelikle gerçeküstü gerçekliğin gücünü, özerkliğini, ölçsüzlüğünü ilk kez deneyimler. Kutsal dehşetle bu karşılaşmayı takiben aday çocukluğunu öldürür; yani bilgisizliğini ve sorumsuzluğunu öldürür, bunlar son bulur. Ailesinin onun için ağlaması ve üzülməsi bundandır: Ormandan döndüğünde

³ Karş. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques de l'extase*, s. 55 ve devamı, s. 125 ve devamı.

artık başka biri olmuştur; artık asla eskisi gibi çocuk olmayacaktır. Gördüğümüz gibi, onu korkuyla, acıyla, eziyetle, işkenceyle karşı karşıya getiren, ama her şeyden önce de, bir yetişkinine yaraşır yeni bir varlık tarzına bürünmeye zorlayan bir sürü eriştirme sınavından geçecektir: Bu, kutsalın, ölümün ve cinselliğin neredeyse eş zamanlı olarak açıklanmasıyla koşullanan yeni bir varlık tarzıdır.

Avustralyalıların tüm bunların bilincinde olduğunu veya eriştirme gizemini tıpkı bizim modern bir pedagoji sistemini icat etmemiz gibi bilinçli olarak ve isteyerek icat ettiklerini düşünmemek gerekir. Tıpkı arkaik insanlığın davranış biçimi gibi onların davranışı da varoluşsaldır: Avustralyalılar bu şekilde tepki verir, çünkü varlıklarının en derininde –insan varoluşunun gizeminin farkına vardıklarında– Evren'deki özgün konumlarını hissederler. Belirttiğimiz gibi, bu gizem kutsalın deneyimlenmesine, cinselliğin açıklanmasına ve ölümün bilincine varılmasına aittir. Çocuk bu deneyimlere dair hiçbir şey bilmez; yetişkin ise birbiri ardına bunları üstlenir ve ritüel ölümünün ve dirilişinin ardından ulaştığı yeni kişiliğinin bir parçası haline getirir. Bu motifler –korkutucu kutsallık, ölüm ve cinsellik– incelememizin sonunda göreceğimiz gibi, hiç durmadan yinelenir. Diyebiliriz ki, aday çocukluğa ait, profan ve inançsız yaşamını öldürüp yeni, kutsanmış bir varoluşa yeniden doğduğunda aynı zamanda bilgiyi, bilinçliliği ve bilgeliği olanaklı kılan bir varlık tarzına yeniden doğar. Eriştirme adayı hem bir yeni-doğandır hem de eğitilmiş, bilgili ve gizemleri bilen, metafizik düzenin açıklamalarına öğrenmiş bir yetişkindir. Eğitimi boyunca kutsal sırları öğrenir, tanrılar ve dünyanın kökeni hakkındaki mitleri öğrenir, tanrıların gerçek isimlerini, gürlemeçlerin arkasındaki gerçeklikleri, ritüel bıçakları vb. öğrenir. Eriştirme, tinsel olarak olgun olmakla aynı anlama gelir; bu, insanlığın tüm dinsel tarihi boyunca sürekli yinelenen bir temadır –aday, gizemleri bilen, *eğitilen*, *bilgilendirilen* insandır. Ama gördüğümüz gibi, *Karadjeri*lerin eriştirme âyini Bagad-

jimbirilerin model teşkil eden eylemlerinin inanca dayalı yeniden üretimidir. Gene de, bu eylemler bir kozmogoni teşkil ederler, çünkü dünyayı bugünkü şekliyle kuran, Bagadjimbirilerdir. *Karadjeriler* iki mitsel kardeşin yaptıklarını düzenli olarak yineleyerek dünyanın yaratılışına yeniden başlarlar, kozmogoniye yinelerler. Kısacası, her ergenin erişirmesinde yeni bir kozmogoni de mevcuttur. Dünyanın yaratılışı bir insanın “oluşumuna” model teşkil eder.

Eriştirmenin gizemleriyle her yerde karşılaşırız ve en arkaik toplumlarda bile eriştirmeler bir ölüm ve yeniden doğum simgeciliği içerir. Burası eriştirmeye ilişkin tarihsel bir analiz için uygun yer değil –bu tür bir analiz bu ya da şu kültürel yapı ile eriştirme tipleri arasındaki ilişkilerin açıklanmasını gerektirirdi– bununla birlikte, en azından gizli törenlerin çoğu için ortak olan bazı karakteristik özelliklere bakalım.⁴

(1) Gizem her yerde adayın ailesinden ayrılıp ormana vb. “inzivaya çekilmesiyle” başlar. Bu bakımdan zaten ölümün simgeleştirilmesi söz konusudur; orman, cangıl ve karanlık “öteyi”, Ölüler Diyarını simgeleştirir. Bazı yerlerde bir kaplanın gelip adayları sırtında cangıla götürdüğüne inanılır; vahşi hayvanlar mitsel Ata’yı, adayların Ölüler Diyarı’na gitmesine rehberlik eden Eriştirme Ustasını cisimleştirir. Bazı yerlerde adayın bir canavar tarafından yutulacağı varsayılır –bu, daha sonra ele al-

⁴ Karş. Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; H. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York, 1908; J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, III, s. 457-550; E. M. Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, Berkeley, 1929, Cilt 25,3, s. 249-288; Ad. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1932. Ayrıca bkz. *Semaine d’Ethnologie Religieuse; compte rendu analytique de la Illième session*, EnghienMoedling, 1923, özellikle s. 329-456. Karş. Richard Thurnwald, “Primitive Initiations und Wiedergeburtssitten”, *Eranos Jahrbuch*, 1939, VII, Zürich, 1940, s. 321-398; M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York, 1958.

mamız gereken bir erişirme motifi: şimdilik karanlık simge-ciliği üzerinde duralım. Canavarın karnı da kozmik Gecedir; bu, gerek evren düzleminde gerekse insan yaşamı düzleminde embriyonik bir varoluş tarzıdır.

(2) Çoğu bölgede ormanda, fundalıkta erişirme için kullanılan bir kulübe vardır. Genç adaylar bu kulübede erişirme sınavlarının bir kısmından geçerler; kabilenin gizli geleneklerini burada öğrenirler. Erişirme kulübesi annenin dölyatağını simgeler.⁵ Adayın ölümü embriyonik hale geri dönüşü simgeler, fakat bu sadece insan fizyolojisi açısından anlaşılmamalıdır, ayrıca ve öncelikle kozmolojik açıdan düşünülmelidir; cenin (fetüs) hali, *Karadjeri*lerin dediği gibi “ilk günün şafağından” önceki fiili veya kozmik-öncesi varlık tarzına geçici bir geri dönüşün muadilidir. Gebelik terimleriyle ifade edilen ve birçok değer barındıran bu “yeni doğum” simgesini tekrar ele alma fırsatımız olacak. Ama şimdi şunu belirtmekle yetinelim: Adayın doğum öncesi aşamaya dönmesi dünyanın yaratılışıyla zamandaş kılınması anlamına gelir. Artık biyolojik doğumunun öncesinde olduğu gibi annenin rahminde yaşamaz; bu kez “şafağın doğacağı”, yani Yaratılışın gerçekleşeceği beklentisiyle kozmik Gece’de yaşar. Yeni bir insan olmak için kozmolojiyi yeniden yaşamak zorundadır.

(3) Diğer ritüeller erişirmeye özgü ölümün simgeciliğine ışık tutar. Bazı halklarda adaylar yeni kazılmış mezarlara gömülür veya yatırılırlar. Üzerleri dallarla kapatılır ve âdeta ölü gibi hiç kımıldamadan yatarlar veya vücutlarını beyaz bir tozla boyarlar ve hayalet gibi görünürler. Adaylar aynı zamanda hayaletlerin davranışını taklit edeler: Ellerini kullanmadan yemek yerler, ölülerin ruhlarının yaptığına inanıldığı şekilde yiyeceği doğrudan dişleriyle tutup ağızlarına alırlar. Son olarak, maruz kaldıkları işkencelerin kuşkusuz birçok anlamı vardır: Örneğin adaya iblislerin –erişirme ustalarının, yani mitsel

⁵ R. Thurnwald, “Primitive Initiations - und Wiedergeburtssiten”, s. 393. Ayrıca bkz. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, s. 225 ve devamı.

Ataların—ışkence ettiği ve onu yaraladığı, parçaladığı, kaynat-tığı veya ateşte kızarttığı varsayılır. Adayın çektiği fiziksel acılar, şeytani vahşi hayvan tarafından “yenilen”, eritirme canavarının dişleriyle parçalanıp yutulan insanın durumuna tekabül eder. Adayların yaralanması da bir ölüm simgeçiliğiyle yüklüdür. Bu tür yaralanmaların çoğu Ay tanrılarının yetkisindedir. Artık Ay üç gece sonra tekrar doğmak için belirli aralıklarla kaybolur —yani ölür; bu Ay simgeçiliği ölümün tüm mistik yenden doğuşların ilk koşulu olduğu fikrini vurgular.

(4) Sünnet ve altsünnet gibi özel işlemler dışında ve dişlerin çekilmesi, parmakların kesilmesi vb. eritmeye dayalı kendini yaralamalar haricinde, ölüm ve dirilmenin başka dışsal işaretleri de vardır; dövme yapma ve hafif kesikleri buna örnek gösterebiliriz. Mistik yenden doğum simgeçiliğine gelince, bunun pek çok biçimiyle karşılaşırız. Adaylara yeni isimler verilir, bunlar ileride gerçek isimleri olacaktır. Bazı kabilelerde genç adayların önceki yaşamlarını tamamen unuttuğu varsayılır; eritirmeden hemen sonra elle yedirilerek küçük çocuklar gibi beslenirler, sanki bebeklermiş gibi her bakımdan nasıl davranacakları öğretilir. Çalılıkta genellikle yeni bir dil öğrenirler ya da hiç değilse sadece eritirme adaylarının bildiği gizli sözcükler öğrenirler. Dolayısıyla, bir eritirmede her şeyin yeniden başladığını görürüz. *Incipit vita nova*.⁵ Bazen “ikinci doğumun” simgeçiliği somut jestlerle ifade edilir. Bazı *Bantu* halklarında sünnet edilecek erkek çocuk açıkça “yenden doğum” olarak bilinen bir törenin nesnesi olur.⁶ Baba bir koç kurban eder ve üç gün sonra, çocuğunu hayvanın karın zarı ve derisiyle sarıp sarmalar. Hayvanın derisi üzerine sarılmadan önce çocuk yatağa annesinin yanına çıkmalı ve yeni doğmuş bir bebek gibi ağlamalıdır. Üç gün boyunca, koçun derisine sarınmış vaziyette

⁵ Yeni bir hayat başlar. (ç.n.)

⁶ M. Canney, “The Skin of Rebirth”, *Man*, Temmuz, 1939, Sayı 91, s. 104-105; karşı. C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic*, Londra, 1922, s. 78 ve devamı ile s. 98 ve devamı.

kalır; dördüncü gün baba karısıyla evde kalır. Aynı halk ölüleri koç derisine sarıp fetüs pozisyonunda gömer. Hem Eski Mısır'da hem de Hindistan'da rastlanan bir simgecilik olan, eriş-tirme adayına hayvan derisi giydirme ritüeline dayalı mistik yeniden doğum simgeciliği konusunu burada kapatacağız.⁷

(5) Son olarak, birçok eriştirmede rastlanan (üstelik en ilkel toplumlarda da değil) başka bir motif hakkında birkaç şey söylemeliyiz. Bu adaya bir insan öldürme kararının açıklanmasıyla ilgilidir. Örneğin, Papua Yeni Ginesi *Kokolarda* süreç şöyle gerçekleşir.⁸ Aday önce diğer eriştirmelerinkine benzer sınavlardan geçer –uzun süren oruçlar, inzivaya çekilme, işkence, gürlemeçlerle geleneksel bilgilerin açıklanışı vb. Fakat sonunda adaya şöyle derler: “Ruhları gördün, artık adam oldun. Şimdi kendi gözünde bunu kanıtlamak için bir adam öldürmelisin.” Kafa avcılığı ve bazı yamyamlık biçimleri aynı eriştirme düzeyinin bir parçasıdır. Bu âdetlerle ilgili ahlaki bir yargıda bulunmadan önce, bir noktayı hatırlamakta fayda var: Bir insanı öldürmek ve yemek ya da kafasını zafer işareti olarak saklamak, Ruhların veya tanrıların davranışının taklit edilmesidir. Dolayısıyla, kendi bağlamında ikame edilen edim, dinsel edimdir, bir ritüeldir. Aday bir insan öldürmelidir çünkü ondan önce bir tanrı da aynısını yapmıştır; üstelik adayın kendisi tanrı tarafından eriştirmede daha yeni “öldürülmüştür”; aday artık ölümü tanıyordur. Kendisine açıklanan şeyi yinelemekle yükümlüdür: Mitsel zamanlarda tanrıların oluşturduğu gizemdir bu.

Öncelikle proto-historik* Avrupa'da askerî ritüellerde çok önemli bir rol oynadığı için bu eriştirme tipinden söz ettik.

⁷ Karş. E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s. 494; S. Stevenson, *The Rites of the Twice-born*, Londra, 1920, s. 33, 40 ve başka yerlerde.

⁸ E. W. P. Chinnery ve W. N. Beaver, “Notes on the Initiation Ceremony of the Koko; Papua”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Sayı 45, 1915, (s. 69-78), özellikle s. 76 ve devamı.

*Tarih-öncesi ile tarih arasında kalan dönem. (ç.n.)

Kahraman savaşçı sadece ejderhaları ve diğer canavarları öldürmez, aynı zamanda insanları da öldürür. Kahramanların düellosu bir kurban edıştır aslında; savaş bozulmuş, yozlaşmış bir ritüeldir; birçok kurbanın katledilmesi zafer tanrılarına bir sunu niteliği taşır.

Şimdi tekrar ilkelerin gizli erişirme âyinlerine dönelim. Her yerde ölüm simgencilığının tinsel doğuma –yani diriliş–temel teşkil ettiğini görürüz. Bu bağlamların hepsinde, ölüm dünyevi, profan, kutsal olmayan koşulun, din konusunda bilgisiz, tinselliğe kör “doğal insanın” koşulunun aşılmasını ifade eder. Eriştirmenin gizemi, yani varoluşun gerçek boyutları, adaylara yavaş yavaş açıklanır; kutsalın adaya tanıtılması yoluyla adaydan bir yetişkinin, bir erkeğin sorumluluklarını üstlenmesi beklenir. Bu gerçeği unutmayalım, çünkü çok önemli: Arkaik toplumlarda tinsele ulaşmak Ölüm simgencilikle ifade edilir.

“Erkek Cemiyetleri” ve Gizli Cemiyetler

Ergenliğe erişmede düzenlenen bu törenlere ilaveten yetişkinliğe ilişkin başka gizli âyinler de vardır: Birtakım erişirme veya kabul sınavlarından geçip üyesi olana kadar kimsenin hakkında bilgi sahibi olamadığı “Erkek Cemiyetleri”, *Männerbünde* veya gizli erkek cemiyetleri. Gizli erkek cemiyetlerinin kayda değer bir morfolojisi vardır, ama maalesef burada yapılarını veya tarihlerini ele alacak yeterli zamanımız yok.⁹ Gene de, erkeklerin gizli cemiyetlerinin tarihi hakkında en yaygın kabul gören hipotezlerden birinin Frobenius’a ait olduğunu ve tarihsel-kül-

⁹ Bkz. bu bölümde s. 200’deki dipnotta aktarılan yapıtlar. Ayrıca karş. C. H. Wedgwood, “The Nature and Function of Secret Societies”, *Oceania* I, 2, 1950, s. 129-151; Will-Erich Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

türel okul tarafından benimsendiğini belirteyim.¹⁰ Bu hipoteze göre, gizli erkek cemiyetleri esasen anaerkil dönemin bir yaratımıdır; bu cemiyetlerin amacı, maskelerin iblislere ve ölülerin ruhlarına ait olduğuna inandırarak kadınlara korku salmaktır; böylece anaerkil düzenin ürettiği kadın tahakkümünden kurtulmayı hedefliyorlardı. Burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz nedenlerle, bu hipotez bana sağlam bir temele oturuyormuş gibi gelmiyor. Maskeliler cemiyetlerinin erkek üstünlüğü mücadelesinde bir rol oynamış olması mümkündür, fakat gizli cemiyetlerin genel bir fenomen olarak anaerkilliğin ürünü olduğunun hiçbir ispatı yoktur. Oysa tersine, analiz etmiş olduğumuz ergenliğe giriş törenleri ile erkeklerin cemiyetlerine kabul sınavları ve törenleri arasında tam bir süreklilik buluruz. Örneğin, Okyanusya'da hem erkek çocukların eriştirmeleri hem de erkeklerin gizli cemiyetlerine kabul törenleri aynı simgesel ölüm (bir canavar tarafından yutularak ölme) ve diriliş ritüelini içerir: Bu da, söz konusu biçimlerin aynı kaynaktan türediğini kanıtlar.¹¹ Dolayısıyla, buna karşı çıkılamayacak gibi görünen alternatif sonuç, erkeklerin gizli cemiyetlerinin (*Männerbünde*) kabilelerin eriştirme âyinlerinden türediği şeklindedir.

Öyleyse şimdi, bu yeni gizli cemiyetlerin kökenini ve amaçlarını açıklamamız gerekiyor. Öncelikle, hem sadece erkeklere mahsus hem de sadece kadınlara mahsus gizli cemiyetler olduğunu belirteyim –gerçi kadın topluluklarının sayısı nispeten azdır. Kadınların gizli cemiyetlerinin doğuşunu erkek cemiyetlerini taklit etme arzusuna mâl etmemek elde değil; bu tür bir taklit sürecinin bazı yerlerde doğrulanması gayet mümkündür. Bununla birlikte, daha sonra göreceğimiz üzere, kadınların gizli cemiyetleri (*Weiberbünde*) ilk regl ile bağlantılı erginleştirme törenlerinden kaynaklanan kadınlara özgü bazı

¹⁰ Örneğin karşı. *Semaine d'Ethnologie Religieuse* III, s. 335 ve devamı; W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Viyana, 1955, s. 170 ve devamı.

¹¹ Karşı. E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, s. 262.

âyinlerden türemiştir. Bu nedenle, erkeklerin anaerkilliğe tepki olarak gizli topluluklar halinde örgütlendiklerini varsaymak için somut kanıtlarımız olmadığı gibi, elimizde kadınların da erkekleri taklit ettiğine ve kendilerini erkek şiddetine karşı korumak için *Weiberbündeler* halinde örgütlendiğine dair bir bulgu da yoktur. Bir kez daha yineleyelim: Tepkiye ve karşı tepkiye dayalı bu tür bir fenomenin insanlığın dinsel tarihinde çok sık gözlemlenebileceğini yadsımıyorum, ama bu, başlangıçtan veya yaratılıştan itibaren olan bir şey değildir. İlk fenomen eriştirme âyiniştir ve ergenliğe giren her erkek ve kız çocuk bu süreçten geçer. Diğer tüm gizemler (gizli âyinler vb.) herkesin bir erkek ve bir kadın olabilmek için geçmesi gereken bu ilk açıklama sürecinden türer. Gizli toplulukların ortaya çıkışının tek makul açıklaması, her iki cinsiyete de özgü kutsal âyinlerin mümkün olduğunca yoğun yaşanması arzusunda aranmalıdır.

Gizli cemiyetlere kabul törenlerinin ergenliğe geçiş âyinlerine bu denli benzemesinin nedeni budur; ikisinde de aynı türden sınavlarla, aynı ölüm ve dirilme simgeleriyle, geleneksel ve gizli bir öğretinin aynı şekilde açıklanmasıyla karşılaşırız –ve bunlarla karşılaşmamızın nedeni de, eriştirme senaryosunun kutsala dair yeni ve daha eksiksiz bir deneyimin temel koşulunu tesis etmesidir. Gene de bir derece farkı gözlemlenebilir: *Männerbündede* gizlilik, kabilelerin eriştirmelerinde olduğundan çok daha önemli bir rol oynar. Mutlaka gizli olması gerekemeyen ergenliğe geçiş âyinleri kesinlikle vardır (sözgelimi, *Fuegianlarda* bunun tipik bir örneğine rastlarız) –ama buna mukabil, gizlilik yemini etmeyen hiçbir gizli topluluk yoktur ya da daha doğrusu, yerli halklar atadan kalma geleneklerini bozulmadan koruduğu müddetçe bir gizlilik mefhumu olmamıştır. Bunun iki nedeni vardır: İlk olarak, gizli bir cemiyete üyelik zaten bir seçimi işaret eder; kabilenin eriştirmesinden geçen herkes, istese bile, gizli cemiyete katılamayacaktır. Gizliliğin zorunlu kılınmasının ikinci nedeni ise daha tarihsel bir meseledir: Dünya değişir (hattâ ilkel halklar için bile) ve atalardan

kalma bazı gelenekler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bozulmalarını veya yok olmaları önlemek için öğretiler gide-rek daha fazla gizlilik içinde aktarılır. Bir öğretiyi koruyan topluluk köklü bir değişim sürecinden geçtiğinde öğretinin “giz-lenmesi” gayet iyi bilinen bir fenomendir. Kentsel toplumların Hristiyanlaştırılmasından sonra Avrupa’da yaşanan şey tam da bu olmuştur; kırsal kesimlerde Hristiyanlık öncesi dinsel ge-lenekler, korunmuş, kılık değiştirmiş, gizlenmiş veya görünüş-te Hristiyanlaştırılmıştır; ama her şeyden önce de, hepsi bü-yücülerin (cadıların vb.) kapalı çevrelerinde gizlenmiştir. Öy-leyse, gizli gizem toplumlarının aktardığı gerçek gelenekleri bildiğimizi varsaymak bir yanılsama olacaktır. Genel itibariyle, gözlemciler bazı ikincil âyinleri ve az sayıda ilâhiyi kayde-debilmektedir. Bununla birlikte, bunların simgecilikleri açıktır ve âyinlerinin, törenlerinin anlamını açığa çıkartabilmemizi mümkün kılan şey de budur.

Kutalarda Ngoye (Ndsasa) gizli kültüne kabul âyini bunun tipik bir örneğidir –erkek kardeşlik öyle kapalıdır ki sadece klanın şefleri üyeliğe kabul edilir.¹² Mahir olanlar panter postundan yapılmış kırbaçlarla kırbaçlanır; bunun ardından, yerden yaklaşık 1 metre yüksekte yatay bir direğe bağlanırlar –kayıtlarda belirtildiği üzere, bu “âyin boyunca birçok aday nafile bir çabayla kaçma girişiminde bulunmasın diye iple bağlanır.”¹³ Gene de, kayıtlarda aktarılanlardan korkularının nedenini anlamak zordur ve bu durum, etnologların katılıp gözlemlemesine izin verilmeyen daha gizli bir âyinin mevcudiyetinden kuş-kulanmamıza neden oluyor. Daha sonra, “dikenli yapraklarla” adayların vücudu ovulur; saçları ve bedenleri korkunç bir kaşınmaya yol açan bir bitkiyle yağlanır. Böylelikle, kırbaçlan-manın ve dikenli bitkilerle vücudu ovuşturmanın, adayın ib-

¹² E. Andersson, *Contribution à l’Ethnographie des Kuta*, I, Upsala, 1953, s. 211.

¹³ E. Andersson, *agy.*, s. 213-219.

lisler tarafından parçalanmasını ve öldürülmesini simgeleyen bir ritüel olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Aynı simgeciliği ve aynı âyinleri şamanların erişirme törenlerinde de buluruz¹⁴ Son olarak, başka bir sınavdan söz edelim: Aday beş, altı metre yüksekliğinde bir ağaca tırmanır, tepeye varınca bir *mukunguda* saklanan özel bir ilacı içmek zorundadır. Aday köye geri dönünce kadınların gözyaşlarıyla karşılaşır: Sanki aday ölmek üzereymiş gibi ağlarlar. Başka bazı *Kuta* kabilelerinde aday aşırı şiddet uygulanarak dövülür ve onun eski adını "öldürdüklerini" söylerler, böylece ona yeni bir ad verebileceklerdir. Bu âyinlere dair daha fazla yorumda bulunmamıza gerek yok. Ergenliğe girişteki erişirme törenlerinde olduğu gibi, simgesel bir ölüm ve göğe yükselişi takiben gerçekleşen simgesel bir dirilişle ilişkilidirler.

Mandjalar ve *Bandalarda* da, Ngakola adıyla bilinen gizli bir cemiyet vardır. "Eriştirme adaylarına anlatılan mite göre, Ngakola bir zamanlar yeryüzünde yaşıyordu. Bedeni çok koyu renkliydi ve uzun bir tüyle kaplıydı. Ne zaman geldiğini hiç kimse bilmiyordu, ama bataklığın yakınındaki çalılıkta yaşadı... Bir insanı öldürüp sonra nefesiyle onu yeniden canlandırabilecek güce sahipti; hattâ öldürdüğü insandan daha iyi bir insan yaratabiliyordu. İnsanlara şöyle dedi: "Bana bazı insanları verin, onları yiyeceğim ve sonra kusup yenilenmiş olarak dirilteceğim!" Onu dinlediler, fakat Ngakola yuttuğu insanların ancak yarısını geri verdi, insanlar da intikam almaya karar verdiler: Ona yemesi için çok miktarda *manyok** verdiler, ama içine küçük taşlar koydular –taşlar o kadar çoktu ki canavar zayıf düştü, insanlar da onu bıçakları ve mızraklarıyla öldürebildiler." Mit gizli cemiyetin ritüelinin temelini oluşturur ve ritüeli gerekçelendirir. Kutsal düz taş, erişirme törenlerinde önem-

¹⁴ Karş. M. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 47 ve devamı, s. 55 ve devamı, s. 65 ve devamı.

* Sıcak ülkelerde yumru köklerinden besin elde etmek için ekilen süt-leğengillerden bir bitki. (ç.n.)

li bir rol oynar: Geleneğe göre, bu kutsal taş Ngakola'nın vücudundan çıkarılmıştır. Aday canavarın gövdesini simgeleyen küçük bir kulübeye kapatılır: Burada Ngakola'nın kasvetli sesini işitir; burada kırbaçlanır, muhtelif işkencelerden geçer; çürkü ona şöyle demektedirler: "Şimdi Ngakola'nın bedenine girdin ve seni öğütecek." Eriştirmeyi yürüten üyeler koro şeklinde ilahiler söylerler: "Ngakola, bağırsaklarımızı sök! Ngakola, hepimizin ciğerini al!" Birtakım başka sınavların ardından baş eriştirmeci sonunda Ngakola'nın adayı yiyip yuttuğunu ama şimdi tekrar geri verdiğini bildirir.¹⁵

Burada bir kez daha bir canavarın midesinde ölüm simgecilliğini buluruz –bu simgecilik ergenliğe geçiş eriştirme törenlerinde çok önemli bir rol oynar. Bir kez daha yineleyecek olursak, gizli bir cemiyete giriş âyinleri her bakımdan kabilenin eriştirme âyinlerine benzerlik gösterir: İnziva, işkence, eziyet ve şiddet uygulama, ölüm ve dirilme, yeni bir ismin verilmesi, gizli bir dilin öğrenilmesi vb. Belçikalı bir misyonerin, Léo Bittremieux'nün Mayumbalı *Bakhimbalar*ın gizli topluluğuna ilişkin betimlemesinden bunu daha açık ve net görebiliriz.¹⁶ Burada, eriştirme sınavları iki ile beş yıl arasında sürer ve en önemlisi de bir ölüm ve dirilme törenine dayanır. Aday "öldürülmelidir"; bu, gece gerçekleşen bir sahnedir ve eski üyeler davullar eşliğinde şarkı söylerler, anneler ve akrabalar "ölecek olanlar" için ağıt yakar, ağlarlar. Aday kırbaçlanır ve hayatında ilk kez uyuşturucu bir içecek içer, buna "ölüm içkisi" adı verilir; ayrıca, sukabağı çekirdekleri yer, bunlar da zekâyı simgeler –bu çok önemli bir ayrıntıdır, çünkü kişinin ölecek bilgelğe ulaşacağını işaret eder. Ölüm içkisini içen adayı elle tutarlar, yaşlılardan biri, aday yere yığılana dek onu döndürür. Sonra yaşlılar

¹⁵ E. Andersson, *agy.*, s. 264-266.

¹⁶ Léo Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba au Mayombe*, Brüksel, 1936. Çok önemli bir Afrika gizli cemiyeti Sierra Leone ve Liberya'daki poro'dur: Son olarak bkz. K. Little, "The Poro Society as an Arbiter of Culture", *African Studies*, VII, 1949, s. 1-15.

hep birlikte ağlarlar “Filanca öldü!” Bilgi kaynağı bir yerlinin aktardığına göre, “Koro cenaze ilahisini söylerken ölüyü yer-yüzüne yuvarlarlar.” İlâhi şöyledir: “Tamamen öldü! Tamamen öldü! Khimba –onu bir daha asla göremeyeceğim!”

Ve köyde de annesi, erkek ve kız kardeşleri aynı şekilde yasını tutarlar. Daha sonra, erişirmesi tamamlanmış akrabaları “ölü”yü omuzlarının üzerinde uzağa taşırlar; ölüyü götürdükleri yer, “diriliş alanı” adı verilen kutsal bir mekândır. Burada, ölüyü haç biçiminde kazılmış bir mezara çıplak olarak yatırır-lar, “değişim” ve “diriliş” gününün şafağı sökene dek burada kal-malıdır; yerlilerin dört günden oluşan haftasının birinci günü-ne tekabül eder. Daha sonra, adayların kafaları kazınır, dövü-lür, toprağa atılırlar ve en sonunda, burun deliklerine ve gözle-rine çok acı bir sıvıdan birkaç damla damlatılarak diriltirler. Ama “dirilmeden” önce mutlak gizlilik yemini etmeleri gerekir: “Burada göreceğim şeyleri hiç kimseye anlatmayacağım; ne bir kadına, ne bir adama; kutsal olmayan hiç kimseye anlatmaya-cağım; beyazlara anlatmayacağım; anlatırsam öldürün beni!”¹⁷ *Burada göreceğim şeyleri* –demek ki aday henüz gerçek gizemi görmemiştir. Eriştirmesi –yani ritüel ölümü ve dirilişi– kutsal gizeme ulaşmasının olmazsa olmaz koşuludur ve bununla ilgili bilgimiz çok sınırlıdır.

Diğer gizli erkek cemiyetlerini tartışmamız imkânsız –ör-neğin Okyanusya’dakileri,¹⁸ özellikle de gizemleri ve kendile-

¹⁷ Agy., s. 50-52.

¹⁸ *Dukduklarla ilgili olarak bkz. Romilly’nin klasik tasviri, The Western Pacific and New Guinea, s. 27-33, yeniden ele alan Webster, Secret Societies, s. 111 ve devamı ve O. E. Briem, Les Sociétés secrètes de mystères (İsveççeden çeviri), Paris, 1941, s. 38 ve devamı. Ayrıca bkz. R. Piddington, Introduction to Social Anthropology, s. 208-209. Arioi-lerin gizli cemiyetleri farklı bir erkek kardeşlik tipini temsil eder; karş. R. W. Williamson ve R. Piddington, Essays in Polynesian Mythology, Cambridge, 1939, s. 113-153; W. E. Mühlmann, Arioi und Mamaia, Wiesbaden, 1955.*

rinden olmayanlara uyguladıkları şiddet, gözlemcileri derinden etkilemiş olan *dukdukları*; ya da eriştirme törenleri yoğun eziyete ve işkenceye dayanan Kuzey Amerika'nın erkek kardeşlik cemiyetlerini tartışmanın yeri burası değil. Örneğin –kabilenin eriştirme âyininin aynı zamanda gizli bir kardeşlik cemiyetine kabul edilme olduğu– *Mandan*larda işkence aklın hayalin almayacağı bir boyuta ulaşır: iki adam kurbanın (adayın) göğüs kaslarını bıçaklarla keserek yarar ve parmaklarını içeri sokarak kasın içinde bir delik açarlar, buradan bir ip geçirerek bağlar ve adayı havada sallandırır; fakat sallandırmadan önce, kol ve bacak kaslarına geçirdikleri iplerin ucuna büyük taşlar ve bufalo kafaları bağlarlar. Catlin¹⁹ şöyle yazar: Genç erkeklerin bu korkunç işkenceye dayanması olağanüstüdür: İşkenceyi yapanlar yüzlerini keserken yüzlerinde tek bir kas bile oynamaz. Kurban havada sallandırıldığında bir adam onu her seferinde hızını artırarak döndürür, bu kurban bilincini yitirene ve bedeni sanki yerinden çıkmış gibi boş boş sallanana dek böyle devam eder.

Acı Çekmenin Eriştirme Açısından Anlamı

Bu tür işkencelerin anlamı nedir? İlk Avrupalı gözlemciler yerlilerin özündeki zalimlikten söz ediyorlardı. Fakat bu bir açıklama değildir: Yerliler uygarlardan daha zalim değildir. Bununla birlikte, her geleneksel toplum için acının ritüel bir değeri vardır, çünkü işkencenin insanüstü varlıklar tarafından uygulandığına ve amaçlarının da kurbanın tinsel bir dönüşüm yaşamasını sağlamak olduğuna inanırlar. İşkence tek başına eriştirmeye özgü ölümün dışavurumudur. İşkence görmek, kişinin eriştirme ustası iblisler tarafından parçalara ayrılması ve parça-

¹⁹ George Catlin, *O-Kee-Pa*, Londra, 1867, s. 13 ve devamı, s. 28 ve devamı; aynı yazar, *Smithsonian Enstitüsü 1885 Yıllık Raporu* içinde, Washington, 1886, 2. Kısım, s. 309 ve devamı. Karş. özet aktaran O. E. Briem, *Les Sociétés secrètes de mystères*, s. 94-95.

lanarak ölmesidir. Şeytanların Padova'lı Aziz Antonio'ya nasıl işkence ettiğini hatırlayabiliriz; yeryüzünün altında boğularak havaya kaldırılır; şeytanlar bedenini keser, kol ve bacaklarını koparırlar ve tüm vücudunu paramparça keserler. Hristiyan gelenek, bu işkenceleri "Aziz Antonio'nun baştan çıkarılması" olarak adlandırır –ve baştan çıkarmanın eristirme sınavıyla türdeş olması ölçüsünde bu doğrudur. Bu sınavların hepsinden başarılı bir şekilde geçen –yani bütün "baştan çıkarmalara" direnebilen– keşiş Antonio kutsallık mertebesine ulaşır. Diğer bir deyişle, dünyevi, profan insanı "öldürmüştür" ve bir başkası olarak, yeniden yaratılmış bir insan, bir aziz olarak yeniden doğmuştur. Ama Hristiyanlık dışı bir perspektiften bakıldığında, bu aynı zamanda iblislerin amaçlarında başarıya ulaştıkları anlamına gelir; yani kutsal olamayan, profan insanı "öldürür" ve onun kendisini yeniden doğurmasını sağlarlar. Kötülüğün güçlerini şeytanlarla özdeşleştiren Hristiyanlık, onları kurtuluş sürecindeki her türlü olumlu işlevlerinden yoksun bırakmıştır: Ama Hristiyanlıktan önce diğerlerinin yanı sıra iblisler eristirme ustalarıydı. Adayları alıp onlara işkence ediyorlardı, onları birçok sınavdan geçiriyor ve sonunda, hem bedensel hem de ruhsal olarak yeniden doğabilmeleri için onları öldürüyorlardı. Aziz Antonio'nun baştan çıkarılmasında aynı eristirme işlevini görmeleri önemlidir; çünkü sonuçta Aziz Antonio'nun azizlik mertebesine erişmesini sağlayan (her şeye rağmen) onlar yaptığı işkenceler ve "baştan çıkarmalarıdır."

Bu düşünceler bizi konumuzdan saptırmıyor. Burada vurgulamak istediğimiz nokta şu: *Mandan*ların eristirme işkenceleri, Amerikan Yerlilerinin doğasına içkin zalimlikten kaynaklanmaz; ritüel bir önemleri vardır, özellikle de eristirmeyi gerçekleştiren iblisler tarafından kesilerek parçalara ayrılmanın dışavurumudurlar. Acıya ilişkin bu dinsel değerlendirme başka olgularca da teyit edilir: İlkeller bazı ağır hastalıkları, öncelikle de psiko-mental rahatsızlıkları "iblisin ruhu ele geçirmesi" olarak görür ve bu anlamda, acı çeken kişinin tanrısal varlıklar ta-

rafından şaman veya mistik olmak üzere seçildiğine inanırlar. Bundan çıkan sonuçsa, o kişinin eriştirilme sürecinde olduğudur –yani iblisler tarafından işkence edilir, kesilip parçalara bölünür ve “öldürülür”. Geleceğin şamanlarının acı çektiği bu tür eriştirme hastalıklarına ilişkin kimi örnekler vermiştik.²⁰ Dolayısıyla, şu sonuca ulaşırız: hem fiziksel hem de ruhsal olan bu acılar eriştirmenin ayrılmaz bir parçası olan işkencelerle türdeşdir; ilkeller hastalığın doğaüstü bir seçimin işareti olduğuna inanır ve bu nedenle, hastalığı bir eriştirme sınavı olarak görürler. Kişi yeniden doğabilmek –yani iyileşebilmek– için bir anlamda “ölmelidir”; daha önce olduğu şeyi, profan benliğini öldürür; iyileşmeyi sağlayan kişi artık bir başkasıdır; yeni doğmuş bir adamdır –buradaki örnekte bir şaman, bir mistiktir.

Sınavlar, işkenceler, ritüel ölümler ve simgesel dirilişlerden oluşan aynı eriştirme düzeniyle farklı düzeylerde ve muhtelif bağlamlarda karşılaşırız. Bu tinsel yeniden doğuş senaryosunun, hem klanın tüm üyeleri için zorunlu olan ergenliğe giriş âyinlerinde hem de klan içerisinde “kapalı bir çevreden” oluşan erkeklerin gizli cemiyetlerinin kabul törenlerinde mevcut olduğunu saptadık. Ama ayrıca, acı çekme, işkence, ölüm ve dirilme senaryosunun aynısını bireysel olarak şamanlarda da gözlemleriz ve bu durum, tinsel yeniden doğuş (yenilenme) gizeminin farklı düzlemlerde ve birçok biçimde gerçekleştirilen arketipik bir süreçten oluştuğunu düşünmemize yol açar. Bir varlık tarzını aşır başka, daha yüksek bir varlık tarzına geçiş ihtiyacının hissedildiği zamanlarda, daha doğrusu bir tinsel dönüşüm meselesi söz konusu olduğunda bu arketipik süreçte başvurulur.

²⁰ Bkz. *Le Chamanisme*, s. 45 ve devamı ve bu kitapta s. 74 ve devamı. İşkencenin psikolojik bağlamında simyaya özgü simgeciliği konusunda bkz. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, Londra, 1953, s. 320 ve devamı ve birçok başka yerde; *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürih, 1954, s. 154 ve devamı, s. 211 ve devamı ve birçok başka yerde.

Ergenliğe giriş eriştirme törenleri, gizli cemiyetlerin kabul törenleri ve âyinleri ve mistik yolculuğu belirleyen içsel deneyimler arasındaki tam örtüşme ve süreklilik bana son derece önemliymiş gibi geliyor; bu konuya daha sonra döneceğim.

Kadınların “Gizemleri”

Kadınların Gizemleri olarak adlandırabileceğimiz şey konusunda çok az çalışma yapılmıştır; kadınların eriştirme törenlerine ilişkin hâlâ yetersiz bilgiye sahip olmamızın nedenlerinden birisi de budur. Bununla birlikte, (erkeklerin ve kadınların) iki gizli inanış tipi arasında çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır. Kızların ilk regl olmalarını takiben gerçekleşen ayrılma (veya tecrit), bir yaş grubundan diğerine geçiş âyinlerine tekebül eder; erkek cemiyetleri, *Männerbündeye* karşılık kadınların kendi cemiyetleri, *Weiberbündeler* vardır; son olarak, erkeklerin kardeşlik topluluklarını kuran eriştirme âyinleri, kadınların gizemlerinde de rastlanır. Kabul etmek gerekir ki, bunlar genel benzerlikler taşır; kadınlara ayrılmış eriştirme âyinlerinde ve gizemlerde erkeklerinkine benzer bir simgecilik ya da daha doğrusu simgesel ifadeler bulmayı beklememiz gerekir. Fakat ortak bir unsur vardır: Bütün bu âyinlerin ve gizemlerin temelinde daima yoğun bir dinsel deneyim vardır. Gerek ergenliğe geçiş âyinlerinin gerekse kadınların gizli cemiyetlerinin amacı ve hedefi, kadınlık koşulunun benimsenmesiyle kendisini açığa vurduğu şekilde kutsala erişimdir.

Eriştirme ilk regl ile başlar. Fizyolojik semptom, kızı alışıldık dünyadan çekip çıkaran bir kopuşu ortaya koyar: Hemen inzivaya çekilir, topluluktan tecrit edilir. Yerlilerin hem ilk aybaşı kanamasının hem de kötücül niteliğinin ortaya çıkışını açıklayan mitlerini burada ayrıca ele almamıza gerek yok. Etnologların ve sosyologların bu tuhaf davranışı açıklamak için geliştirdikleri kuramları da bir kenara bırakabiliriz. Tecridin veya inzivanın bir anda başladığını, ormanda veya fundalıkta

özel bir kulübede veya yerleşim alanının gizli saklı, görünmeyen, تنها bir köşesinde gerçekleştiğini ve regl olan kızın orada özel, pek de rahat olmayan bir konumda beklediğini ve güneş tarafından “görölmekten” veya kim olursa olsun herhangi bir kişinin dokunmasından kaçınmak zorunda olduğunu söylememiz yeterli. Kız özel bir giysi giyer veya bir şekilde ona özel bir renk veya bir işaret vardır ve sadece çiğ gıdalarla beslenir.²¹

Gözden ırak bir köşede veya ormanda karanlık bir kulübede inzivaya çekilme veya tecrit edilme gibi ayrıntılar çok çarpıcıdır. Bu bize erkek çocukların ormanda tek başlarına veya bir kulübeye kapatılarak geçirdikleri eriştime âyinine özgü ölüm simgeciliğini hatırlatır. Ancak şöyle bir farklılık vardır: Kızlarda tecrit ilk regl ile birlikte hemen başlar, dolayısıyla kişiye özeldir; oysa erkek çocukların eriştime bir grup içinde gerçekleşir. Gene de, bu farklılık çocukluğun sona ermesinin fizyolojik boyutunun kızlar açısından daha belirgin olduğunu gösterir. Âdet belirtileriyle birlikte kızların bireysel olarak tecrit edilmesi, kadınların eriştime âyinlerinin nispeten az olmasının da açıklar. Gelgelelim bu duruma Avustralya’da *Arandalar*’da ve Afrika’nın birçok bölgesinde rastlanır.²² Göz ardı edilmemesi gereken bir nokta var: tecrit döneminin kültürden kültüre değişiklik göstermesi. Bu süre örneğin Hindistan’da üç günken, New Ireland’da yirmi aydır; hattâ Kamboçya’da yıllarca devam

²¹ Karş. H. Ploss ve M. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerrunde* I, Leipzig, 1908, s. 454-502; Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, s. 204-233; R. Briffault, *The Mothers*, Londra, 1927, II, s. 365-412; W. Schmidt ve W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I, Regensburg, 1924, s. 273-275 (göreneğin yayılması).

²² B. Spencer ve F. G. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, s. 92 ve devamı, s. 269 ve *Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, s. 133 ve devamı; C. H. Wedgwood, “Girls’ Puberty Rites in Manam Island, New Guinea”, *Oceania*, IV, 2, 1933, s. 132-155; Webster, *agy.*, s. 45 ve devamı (Africa).

* Papua Yeni Gine’de büyük bir ada. (ç.n.)

eder. Öyleyse bu, sonunda genç kızların bir grup oluşturduğu ve böylece eriştirmelerinin yaşlı kadınların nezaretinde kolektif olarak tamamlandığı anlamına gelir. Az önce de söylediğimiz gibi, kızların eriştirmesi hakkındaki bilgimiz sınırlıdır. Gene de, kabilenin bazı gelenekleri ve cinselliğin gizemleri konusunda eksiksiz bir eğitim aldıklarını biliyoruz (*Basutolar* bunun tipik bir örneğidir).²³ Eriştirme dönemi (örneğin, *Pf-lanzervölker*lerde²⁴ gözlemlendiği gibi) kolektif bir dansla son bulur; birçok bölgede kızların eriştirmesi diğerlerince izlenir ve kutlanır²⁵ veya geçit töreni biçiminde ziyaretler düzenlenir ve armağanlar verilir.²⁶ Eriştirmenin tamamlandığını ifade eden dışsal işaretlerle de belirtilebilirler: örneğin dövme veya dişlerin siyaha boyanması.²⁷

Maalesef genç kızların eriştirme âyinlerini ve âdetlerini burada inceleyebilmemiz mümkün değil. Gene de, bazı kadın el sanatlarının ritüel bir önemi olduğunu ve tecrit döneminde adaylara öğretildiğini belirtelim; birçok kozmolojinin simgeciliğinde vazgeçilmez bir rolü olan eğirme ve dokumanın ilk sıralarda yer aldığına dikkat çekmek gerekir.²⁸ İnsanlığın yaşamını “dokuyan” Zaman’ı döndüren (yani eğiren) Ay’dır: Yazgı tanrıçaları eğiricilerdir. Bir tarafta Dünyanın yaratılması veya yeniden-yaratılması, Zaman’ın ve yazgının eğirilmesi vardır,

²³ Örneğin karşı. Hehaka Sapa, *Les rites secrets des Indiens Sioux* (Fransızca çev.), Paris, 1953, s. 146 ve devamı.

²⁴ W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, s. 258.

²⁵ Ploss ve Bartels, *agy.*, I, s. 464 ve devamı; E. Gasparini, *Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi*, Venedik, 1954 (taşbaskı). Ekler 1 ve 2, s. 13.

²⁶ Gasparini, *agy.*, s. 14.

²⁷ Karşı. kutsal kitap göndermeleri E. Gasparini, *agy.*, s. 15 ve devamı; bu kitapta aynı zamanda Slav göreneklerine ilişkin bir analiz de bulabilirsiniz.

²⁸ Mircea Eliade, *Images et Symboles; Essais sur le symbolisme magico-religieux*, s. 120 ve devamı.

diğer tarafta ise güneş ışığından uzakta, gizlice, neredeyse saklanarak yapılması gereken gece işi, kadının işi vardır. İki farklı mistik gerçeklik düzeni arasındaki gizemli benzerliği görebiliriz. Bazı yerlerde –örneğin Japonya’da–²⁹ genç kadınların gizli cemiyetleri ile erkek cemiyetleri arasında devam eden gerilimin ve hattâ çatışmanın mitolojik izleri hâlâ saptanabilir. Erkekler ve tanrıları gece boyunca eğiricilere saldırır, işlerini yakıp yıkar, mekiklerini ve dokuma tezgâhlarını parçalarlar. Başka yerlerde, kızların erişirme tecridinde yaşlı kadınlar eğirme ve dokuma sanatını öğretmeninin yanısıra, çoğu erotik, hattâ müstehcen olan kadınlara özgü ritüel şarkılar ve danslar öğretirler. Tecridin son aşamasında, genç kadınlar yaşlı bir kadının evinde düzenlenen eğirme partisinde bir araya gelir. Kadınlara özgü bu işin ritüel niteliğinin altını çizmemiz lazım; eğirme çok tehlikeli bir iştir, özel mekânlarda, sadece belli dönemlerde ve belli saatlerden önce yapılmasının nedeni budur. Dünyanın bazı yerlerinde, insanlar eğirmeden vazgeçmişlerdir ve büyüsel tehlikesinden ötürü hafızalarının derinlerine gömmüşlerdir.³⁰ Benzer inanışlara Avrupa’da bugün bile rastlanmaktadır (karş. Percht, “Holda,” Frau Holle” vs.). Özetle, kadınların erişirmeleri ile eğirme ve cinsellik arasında gizli bir bağ vardır.³¹

²⁹ Karş. Alex Slawik, “Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV içinde, Viyana, 1936, s. 675-676, s. 737 ve devamı; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, s. 253.

³⁰ R. Heine-Geldern, *Südostasien* –G. Bushan, *Illustrierte Völkerkunde*, II, Stuttgart, 1923, s. 841; Gasparini, *agy.*, s. 18 ve devamı.

* Almanya’nın yukarı bölgelerinde Alp dağlarına özgü paganizmde bir tanrıça. (ç.n.)

” Alman mitolojisinde tarımın ve kadın el sanatlarının koruyucusu tanrıça. (ç.n.)

” Bir Alman peri masalı. (ç.n.)

³¹ Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929, s. 406 ve devamı; E. Gasparini, *agy.*, s. 20 ve devamı; yaygın Slav halk inanışında

Genç kadınlar evlilik öncesi özgürlükten yararlanır ve genç erkeklerle buluşma (flört etme) eğirme partilerinin düzenlendiği evlerde gerçekleşir. Bu görenek 19. yüzyıl başında Rusya'da hâlâ biliniyordu.³² Bekârete çok önem verilen kültürlerde genç kızların ve genç erkeklerin buluşmalarının aileler tarafından hoş karşılanmasının yanı sıra teşvik de edilmesi şaşırtıcıdır. Batılı bir gözlemci –özellikle de ruhban sınıfından bir Avrupalı– için bu tür toplumsal adetler ahlâki değerlerin çözülmesi gibi yan anlamlar barındırabilir. Bununla birlikte, burada söz konusu olan durum bu değildir; bu bir anlak meselesi değil, daha derin, yaşam açısından daha elzem bir şeydir. Çünkü arkasındaki gizem kadına özgü kutsallığın açıklanışıdır; yaşam ve doğurganlık kaynaklarıyla alakalı bir meseledir. Genç kadınların evlilik öncesi özgürlüğü ise erotik değil ritüel bir nitelik taşır: Dünyevi bir zevkin değil, unutulmuş bir gizemin izlerini temsil ederler. İffet(lilik) ve bekâretin zorunlu olduğu toplumlarda genç kızların ve kadınların bazı kutsal durumlarda –özellikle de evlilikle ilgili olarak– gözlemcileri şok edici bir tarzda davranmasını başka türlü açıklayamayız. Tek bir örnek verelim: Ukrayna'da kadınlar eteklerini bellerine kadar sıyırıp ateşin üzerinden atlarlar; böylelikle, “gelinin saçını yaktıkları” söylenir.³³ Davranışın –iffetlilikten teşhirciliğe geçecek bir biçimde– bu şekilde tamamen tersine çevrilmesinin ritüel bir amacı vardır ve bu nedenle, tüm topluluğun menfaatine bir uygulamadır. Bu kadın gizeminin orjilere özgü niteliğini dünyevi (profan) varoluşu yöneten normların dönemsel olarak feshedilmesi olarak açıklayabiliriz –diğer bir deyişle, toplumsal âdet üzerinde boş bir ağırlık etkisi taşıyan bir kuralı askıya alma ve mutlak kendiliğindenlik haline tekrar ulaşma ihtiyacıdır.

eğirmenin “kötülüğü” konusunda karşı. Gasparini, *agy.*, s. 40.

³² D. Zelenin, *Russische (ostslavische) Völkskunde*, Berlin, 1927, s. 337 ve devamı; ayrıca bkz. Gasparini, *agy.*, s. 22-23.

³³ Th. Volkov, “Rites et usages nutiaux en Ukraine”, *Anthropologie*, 1891-1892, özetleyen Gasparini, *a.g.y.*, s. 42 ve devamı.

Bazı bölgelerde, kadınların erişirmesi farklı derecelerde olur. Örneğin, *Yao*'larda erişirme ilk âdet görme (regl) ile başlar, ilk hamilelik boyunca yenilenir ve derinlik kazanır ve ilk çocuğun doğumundan sonra tamamlanır.³⁴ Doğum yapma gizemi –yani kadının yaşam düzleminde yaratıcı olduğunu keşfetmesi– erkeklerin deneyimine tercüme edilemeyecek, onunla kıyaslanamayacak bir dinsel deneyime yakındır. Dolayısıyla, çocuk doğurmanın niçin gizli kadın ritüellerine yol açtığı, hattâ bazen gerçek bir gizem biçimini alan ritüellere dönüştüğünü anlamak kolaydır; bunların izleri Avrupa'da bile hâlâ sürülebilir. Schleswig'in kuzeyinde, bütün köylerde kadınlar neredeyse işi taşkınlığa vardırdı: Hep birlikte yeni annenin evine gider, dans edip bağırıp çağırırdı; rastladıkları erkeklerin şapkalarını kapıp, içine gübre doldururlardı; gördükleri at arabalarını parçalar, atını serbest bırakırlardı (burada erkek işlerine yönelik bir kadın tepkisinin izlerini saptamak mümkündür). Yeni doğum olmuş bir evde bir araya toplandıklarında, tüm köyde çılgınca bir yarış düzenlenir, bütün kadınlar *Bakkhus perileri* gibi "hurra" diye bağırıp çağırarak koşarlar! Evlere girerler, istedikleri bütün yiyecek içeceği alırlar ve sanki tüm erkekler onların hediyesiymiş gibi erkeklerle zorla dans ederler.³⁵ Çok büyük bir olasılıkla antik dönemlerde yeni doğum yapılan evlerde bazı gizli ritüeller düzenleniyordu. On üçüncü yüzyıldan kalma bir açıklamaya göre, Danimarka'da şöyle bir toplumsal âdet olduğu saptanmıştır: Kadınlar evde toplanıp "Öküz" olarak adlandırdıkları hasırdan bir adam heykelciği yaparken birlikte iş şarkıları söylerler ve bağırırlar. İki kadın heykelciği aralarına alır ve cinsel jestlerde bulunarak onunla oynasrlar ve sonunda "Öküze bir Şarkı Söyle" diye bir şarkı söylemeye başlarlar. Bu sırada başka bir kadın derin, yanık bir sesle kötü kelimeler kullanarak

³⁴ R. P. Heckel, "Miscellanea", *Anthropos*, XXX, 1935, s. 875 ve Gasparini, *agy.*, s. 42 ve devamı.

³⁵ Richard Wolfram, "Weiberbünde", *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, s. 143 ve devamı.

şarkı söylemeye başlar.³⁶ Bir keşişin aktardığı bu bilgi bize daha başka bir şey söylemez; ama gene de ritüelin daha karmaşık olduğu açıktır ve Öküzle kurulan diyalogun “gizemli” bir anlamı olması fazlasıyla muhtemeldir.

Kadın Gizli Cemiyetleri

Kadınların gizli cemiyetleri daima doğum ve doğurganlık gizemleriyle ilişkilidir. Trobriand adalarının kadınları bahçelerine bitki ekerken, yanlarına yaklaşan erkeklere saldırma, bir şey fırlatma hakkına sahiptir. Gizli kadın cemiyetlerinin muhtelif tipleri günümüze dek varlığını korumuştur; bunlar genellikle doğurganlıkla ilgili haklara sahiptir. Örneğin, *Mordvinler*de kadınların gizli cemiyetleriyle ilgili bazı ayrıntılar şöyledir: Erkekler, evlenmemiş kızlar ve çocuklar kesin olarak dışarıda tutulur. Cemiyetin maskotu (oyuncak) bir tahta attır; ata eşlik eden kadınlar da “at” diye çağırılır: Kadınlar boyunlarına içi darı dolu bir çanta asarlar, çanta atın karnını temsil eden şeritlerle süslenmiştir ve bu şeritlere de atın testislerini temsil eden toplar bağlanmıştır. Kadınlar her yıl yaşlı bir kadının evinin önünde toplanır ve bir ziyafet ritüeli düzenlerler; genç evli kadınlar gelir ve yaşlı kadın her birini üç kez kırbaçar, bir yandan da şöyle der: “Yumurtla!” Bunun üzerine her kadın yanında getirdiği pişmiş bir yumurtayı bırakır. Topluluğun bütün üyelerinin yiyecek, erzak, içecek ve para vererek katkıda bulunmak zorunda olduğu bu geçit töreni ve şölen kısa sürede bir orjiye dönüşür. Hava kararınca, üyelerin yarısı diğer yarısını ziyaret eder –çünkü köyün tamamı ikiye bölünmüştür– bu sarhoş olmuş yaşlı kadınların oyuncak atlara bindiği, erotik şarkılar söylediği bir şenlik geçididir. Topluluğun iki yarısı tekrar birleştiğinde çıkan gürültü patırtı tarif edilemez boyutlara ulaşır. Erkekler dışarı çıkmayı göze alamaz. Çıkarlarsa, kadınların sal-

³⁶ R. Wolfram, *agy.*, s. 144; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, s. 230.

dırısına uğrarlar, üstleri başları soyulup taciz edilirler, serbest bırakılmadan önce (günahlarının) bedelini ödemeleri gerekir.³⁷

Kadın gizli cemiyetlerinin erişirme törenleriyle ilgili birkaç ayrıntıya ulaşabilmek için Afrika'dan bazı örneklerle daha yakından bakalım. Uzmanlar bu gizli âyinlere ilişkin bilgilerin çok sınırlı olduğu konusunda bizi uyarırlar; bununla birlikte, genel niteliklerini saptayabiliriz. Kuzeydeki (Okondja'da) *Kutalardaki* Lisumbu cemiyeti hakkında bildiklerimiz şunlar. Törenin büyük bir bölümü bir nehrin yakınında, hattâ içinde gerçekleştirilir; burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, Afrika'nın bu bölgesindeki toplulukların hepsinde su simgeçiliğinin mevcudiyetidir. Nehirde dallardan ve yapraklardan bir kulübe yaparlar: "Tek bir girişi vardır ve en üst noktası suyun yüzeyinden en fazla bir metre yüksektedir."³⁸ Yaşları yirmi ile otuz iki arasında değişen adaylar nehir kıyısına getirilirler. Her biri "anne" adı verilen bir erişirme ustasının gözetimindedir. Hep birlikte yürüyüp suya girerler ve sadece başları ve omuzları suyun dışında kalacak şekilde çömelerek yürürler. Yükleri *pembe* ile boyalıdır ve her biri ağzında bir yaprak tutar (...). Bu tören nehre kadar devam eder ve nehirdeki kulübeye varınca âniden dururlar ve kulübenin içine girerler. Kulübeye girince üzerlerindeki giysilerin hepsini çıkarır ve tekrar dışarıya çıkarlar. Kulübenin girişinin önünde çömelip yarım daire oluştururlar ve "balık dansı" yapmaya başlarlar. Sonra "annelerden" biri nehirden çıkar; peştamalı yırtarlar ve anne çırlıçplak kalır, çok müstehcen bir şekilde dans eder.³⁹ Danstan sonra adaylar kulübeye girmek zorundadır ve orada birinci erişirmeleri gerçekleşir. "Anneler" elbiselerini çıkarır, "nefesleri tükeninceye kadar başlarını suya sokarlar", sert dikenli yapraklarla vücutlarını ovarlar. Erişirme köyde devam eder: "Anne" "kızını" dö-

³⁷ Uno Harva, *Die religiösen Vorstell ugen der Mordwinen*, Helsinki, 1952, s. 386 ve devamı.

³⁸ E. Andersson, *Les Kuta*, I, s. 216.

³⁹ E. Andersson, *agy.*, s. 219-221.

ver, başını tutup önceden içine bir avuç biber atılmış olan ateşe yaklaştıır ve son olarak kolundan tutar ve zorla dans ettirir ve sonra kız annenin bacaklarının arasından geçer. Tören muhtelif danslar içerir; bunlardan birisi cinsel birleşmeyi simgeler. İki ay sonra, gene nehir kıyısında başka bir eriştime gerçekleşir. Aday gene aynı sınavlardan geçer ama bu kez kıyıda saç kabileye özgü biçimde kesilir. Köye geri dönmeden önce liderleri kulübenin çatısında bir yumurta kırar: “Bu avcılarının avlarının bereketini sağlamak içindir.” Daha sonra, köye geri dönölür ve her “anne” *kulada* kendi “kızının” vücudunu ovalar, bir muzı ikiye böler ve bir yarısını eriştime adayına (kızına) verir, diğerini elinde tutar, sonra ikisi birlikte aynı anda muzlarını yerler. Ardından, “kız” eğilir ve annesinin bacaklarının arasından geçer. Cinsel edimi simgeleyen birkaç danstan sonra adayların eriştirilmesi tamamlanır. “Lisimbu törenlerinin tüm köyün yaşamı üzerinde önemli bir etkisi olduğuna inanılır; tarlaların bereketi artacak, av ve balık seferleri başarılı olacaktır, salgın hastalıklar ve savaşlar köylülere musallat olmayacaktır.”

Lisimbu gizeminin simgeçiliği üzerinde durmayacağız. Ama bir noktayı vurgulayalım: Eriştirme törenleri nehirde gerçekleşir ve su kaosu, kulübe de kozmik yaratılışı simgeler. Suyu girmek kozmik-öncesi koşula, var-olmayışa tekrar dönmek anlamına gelir. Daha sonra, kız “annenin” bacaklarının arasından geçerek yeniden doğar; bunun anlamı, kızın yeni bir tinsel varoluşa doğmasıdır. Kozmogoni öğeleri, yeniden doğum, doğurganlık ve şans iç içe geçip birleşir. Afrika’nın aynı bölgesinde başka gizli kadın cemiyetlerinde bazı eriştime özellikleri daha da belirgindir. Gabon’dakileri örnek gösterebiliriz: Nyembe veya Ndyembe denilen cemiyetlerde de, gizli seremoniler bir akarsuyun yakınında gerçekleşir. Eriştirme sınavlarındaki bir noktaya dikkat çekmeliyiz: Bir ateşin sürekli yanması gerekir, çünkü ateş adayın çoğunlukla gece veya fırtınalı bir havada ormanda tek başına kalabilmesi için gerekli cesareti verir. Başka bir sınav da, söylenen bir şarkı eşliğinde gözünü kısmadan gü-

neşe bakabilmeye dayanır. Son olarak her aday elini bir yılan deliğine sokup bir yılan yakalamak zorundadır; adaylar daha sonra bunları kollarına sarılmış bir halde köye geri getirirler. Eriştirme süresince kızkardeşliğin zaten mensubu olan kadınlar çıplak danslar sergiler, müstehcen şarkılar söylerler. Fakat eriştirmeye özgü bir ölüm ve dirilme ritüeli vardır ve gizemin en son edimi olarak icra edilir; buradaki örnekte, bu, leopar dansıdır. İki lider tarafından gerçekleştirilir; biri leoparı diğeri de anneyi temsil eder. Annenin etrafında bir grup genç kız toplanmıştır ve leopar onları “öldürür”. Ama sıra anneye gelince, anne leopara saldırır ve onu öldürür. Vahşi hayvanın ölümünün hayvanın karnındaki genç kadınların kurtulmasını sağladığı varsayılır.⁴⁰

Bu söylediklerimizden bazı özel noktalar belirginleşiyor. *Wieberbündel*ere ve kadınların gizli cemiyetlerine özgü eriştimeler son derece çarpıcıdır. Bunlara katılan kişinin sınavdan başarıyla geçmesi gerekir ve (ilk regl gibi) fizyolojik bir düzeyde değil ama genç kızın veya eşin tüm varlığının işe dâhil edilmesi anlamında bir eriştimе söz konusudur. Üstelik bu eriştimе kozmik bir bağlamda gerçekleşir. Ormanın, suyun, karanlığın ve gecenin ritüel açıdan nasıl bir öneme ve anlama sahip olduğunu gördük. Kadın her ne kadar bir parçası olsa da aslında kendisini aşan bir gerçekliğin kendisine açıklanmasıyla karşı karşıyadır. Gizemi oluşturan, doğal bir fenomenin – doğum yapma – değildir; kadının kutsallığının açıklanmasıdır; yani yaşam, kadın, doğa ve tanrısallık arasındaki mistik bütünlüğün açıklanmasıdır. Kişiyi-aşan bir düzenin açıklanmasıdır; tam da bu nedenle, simgelerle ifade edilir ve açıklama âyinler halinde gerçekleştirilir. Eriştirilen kız ya da kadın kendi varlığının içinden, en derinlerinden ortaya çıkan bir kutsallığın bilincine varır ve bu bilinçlilik hali –örtbas edilmesine rağmen– simgelerle deneyimlenir. Kadın bu kutsallığın “farkına vararak”

⁴⁰ Andersson, *agy.*, s. 219-221.

ve onu “yaşayarak” kendi varoluşunun anlamını bulur, yaşamın hem gerçek olduğunu hem de kutsandığını hissederek, yaşamın boşuna ve son tahlilde anlamsız (sonsuz sayıdaki) bir dizi saçma psiko-fizyolojik otomatiklikten* ibaret olmadığını duyumsar. Kadınlar için de eriştime bir düzey değişikliğine, bir varlık tarzından diğerine geçişe tekabül eder; genç kadın sorgusuz sualsiz profan dünyadan koparılır; tinsel nitelikte bir dönüşümden geçer ve tüm dönüşümler gibi bu da bir ölüm deneyimini içerirler. Genç kadınların geçtiği eriştime sınavlarının eriştimeye özgü simgesel ölüme ne kadar benzediğine dikkat çekmiştik. Ama söz konusu olan şey, daima bir yönden ölmektir (yani bir duruma son vermektir), yoksa terimin modern ve kutsallıktan uzak anlamındaki bir ölüm değildir. Kişi dönmek ve daha yüksek bir varoluş düzeyine ulaşmak için “ölür”. Genç kızlar örneğinde, bu ölüm çocukluğun biçimsiz ve ayırımızsız halinin ölmesi (son bulması) ve böylece kişilik ve doğurganlık bakımından bir yeniden doğuşun mümkün kılınmasıdır.

Erkek cemiyetleri için söz konusu olduğu gibi, kadın cemiyetlerinde de gizlilik ve gizemin giderek yoğunlaştığı muhtelif biçimlerle karşılaşırız. Öncelikle, kadınların gizli cemiyetlerinin (*Weiberbünde*) kurulmasının temelinde her kızın ve genç eşin geçmek zorunda olduğu genel eriştime bulundurmaktadır. İkinci olarak, Afrika’da veya antikitede kapalı *Maenad* gruplarında karşılaştığımız türden gizemlerin yinelenmesine yönelik kadın gizli cemiyetleri vardır. Bu tür bazı kızkardeşliklerin yok olmasının çok uzun bir zamana yayıldığını biliyoruz –örneğin Avrupa’da Ortaçağ’da görülen cadılık toplantıları barındırdığı ritüeller ve “orjiler” ile bunun tipik bir örneğidir. Her ne kadar, Ortaçağ’da sürdürülen büyücülük duruşmaları çoğu durumda teolojik bir önyargının hâkimiyetinde olsa da ve bazen kökleri tarih öncesine dayanan sahici kırsal büyüsöl-dinsel gelenekleri

* Otomatizm: İnsan ve hayvan faaliyetlerinin bilinçli değil, sırf fiziksel ve fizyolojik etkenlerle yönetildiğini savunan felsefe öğretisi. (ç.n.)

çok karmaşık bir nitelik sergileyen kolektif psikozlardan ayırmak çok zor olsa bile, cadıların “orjileri” büyük bir olasılıkla kilise yetkililerinin onlara atfettiği anlamda gerçekleşmiyordu; bilakis, gerçek anlamda orji tarzında ritüeller –yani doğurganlığın gizemiyle ilintili törenler– de içeren gizli toplantılardı.

Cadılar da tıpkı diğer ilkel toplumların şamanları ve mistikleri gibi, sadece eriştirmelerinde kendilerine açıklanan dinsel deneyimi yoğunlaştırmaya, güçlendirmeye veya derinleştirmeye çalışırlar. Aynen şamanlar gibi cadılar da kendilerini gizemlerin açıklanışını diğer kadınlardan daha derin yaşamaya sevk eden mistik bir göreve adanmışlardır.

Canavar Tarafından Yutulmak

Öyleyse, erkekler arasında olduğu kadar kadınlar arasında da –ergenliğe girişte gerçekleşen– kutsalın ilk açıklanışı ile daha kapalı çevrelerde (*Mannerbünde* ve *Weiberbünde*) aktarılan açıklamalar ve hattâ bazı seçilmiş kişiler için mistik misyon sendromu oluşturan kişisel açıklamalar arasında bir süreklilikle karşılaşırız. Ne zaman bir gizem –diğer bir deyişle tinsel bir yenilenme süreci– söz konusu olsa, aynı eriştirme senaryosunun –yani muhtelif işkenceler, kişiyi ritüel bir ölüm ve yeniden dirilişe tâbi tutmanın vb.– yinelenişini gördük (bu kitapta s. 235 ve devamı). Bu tür eriştirme senaryolarının kalıcılığını ve birçok farklı durumda gerçekleşebilme kapasitesine sahip olduğunu daha iyi kavrayabilmek için şimdi bu arketipik temaları daha ayrıntılı inceleyeceğiz. Diğer bir deyişle –örneğin kabileye özgü eriştirme, erkek veya kadın gizli cemiyetlerine kabule dayalı eriştirme vb. biçiminde– nesnelere göre sınıflandırılan ritüel sistemlerini sunmak yerine, tek bir simgesel temaya odaklanacak ve bu temanın nasıl söz konusu farklı ritüel sistemlerinin hepsinde yer aldığını ve onların önemini nasıl artırdığını göreceğiz.

Bir canavar tarafından yutulmaya dayalı erişirme sınavı ile açıklamamız kapsamında defalarca karşılaştık. Bu ritüelin sayısız çeşitlemesi bulunmaktadır; balina ile Yunus'un^{*} macerası gibi –ve bildiğimiz kadarıyla, Yunus'un öyküsünün simgeciligi derinlik psikologlarının özellikle de Profesör Jung ve Dr. Neumann'ın ilgisini çok fazla çeker. Bu erişirme motifi çok fazla sayıda âyine yol açmanın yanı sıra, her zaman çok kolay yorumlanamayan birçok miti ve efsaneyi de doğurur. Bu gizem simgesel ölüm ve yeniden doğuşa dayanır; fakat şimdi yakından bakalım. Bazı bölgelerde, ergenliğe geçiş erişirme âyinleri bir su canavarına benzeyen bir heykelin vb. içine girme şeklinde gerçekleşir (bu bir timsah, bir balina veya büyük bir balık olabilir). Bununla birlikte, bu seremoni etnologlar tarafından incelendiğinde çoktan tedavülden kalkmıştı. Şimdi vereceğimiz örnek bunu çok güzel açıklıyor: Papua Yeni Gine'de⁴¹ palmiye ağacından *kaiemunu* adı verilen temsili bir büyük canavar inşa edilir ve erkeklerin evinde tutulur. Ergenliğe geçişte erişirmesi gerçekleşen çocuk böylece simgesel olarak bir canavarın karnına girmiş olur. Gelgelelim erişirmenin anlamı kaybolmuştur; babası düzeneği tamamlamaya uğraşırken aday *kaiemununun* içine girer. Âyinin asıl anlamı unutulmuştur, aday erişirmeye özgü bir korkunun etkisi altına girmez. Ama kabilenin atalarının geleneği gereği, adayı *kaiemununun* içine sokmaya devam ederler.

* Yunus Peygamber: İnanişâ göre bir fırtına esnasında Allah'a isyan ettiği için denize atılmış, büyük bir balık onu yutarak üç gün sonra sağ salim kıyıya bırakmıştı. (ç.n.)

⁴¹ F. E. Williams, "The Pairama Ceremony in the Purari Delta Papua", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 53: 1923, s. 363 ve devamı. Ayrıca bkz. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesien*, Leipzig, 1933, s. 51 ve devamı.

Başka bölgelerde, sadece erişirme adaylarının bir canavar tarafından yutulduğu bilgisi vardır,⁴² ama uygulamada canavarın karnına girme ritüelinden eser yoktur. Sierra Leone ve Liberya'nın yerli halkları, Poro⁴³ gizli cemiyetinin müstakbel üyelerinin bir canavar tarafından yutulduğuna inanırlar; bu canavarın adı *Namudur*, dört yıl süren hamileliğin ardından tıpkı bir kadının doğurmasına benzer şekilde adayları doğurur. *Kutalarda Mungala* gizli cemiyeti şöyle bir âyin gerçekleştirir: Beyaza boyadıkları liflerden dört metre uzunluğunda, iki metre yüksekliğinde bir düzenek inşa ederler, bu "belli belirsiz bir hayvanı" andırıyordur. Bir adam bu düzeneğin içine saklanır ve törenler sırasında adayları korkutur. Burada gene özgün anlamın yok olduğunu görürüz. Fakat adayları yutan ve sonra kusan canavara ilişkin mitolojik anının (*Ngakola* gizli cemiyeti sayesinde) *Mandjalarda* ve *Bandalarda* nasıl korunduğunu görmüştük.⁴⁴

Mitler âyinlere kıyasla daha fazla şey anlatır; bize bir canavarın içinde bir süre kalmanın gerçek anlamını açıklarlar. Şimdi ünlü bir Polinezya mitine, *Mau'i*'ye bakalım. Bu büyük Maori kahramanı büyük serüvenlerle geçen yaşamının sonunda doğduğu ülkeye ve büyükannesi Hine-nui-te-po'nun (Gece-

⁴² Karş. Hans Schaerer, *Die Gottesdee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden, 1946, s. 102 ve devamı: İnsanın timsahın içinde kayboluşu erişirmenin simgesidir. Aynı tema konusunda bkz. Carl Hentze, *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, Antwerp, 1951, s. 176 ve devamı ve birçok başka yerde. Marind-anim'lerin mitlerinde çocukları yutan canavar *sosom* için bkz. P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, Hamburg, 1922, s. 36 ve devamı. "Yunus temasının" dağılım haritasını yayımlayan L. Frobenius, "Das Archiv für folkloristik", *Paideuma*, I, 1938, s. 9 ve yeniden aktaran Peuckert, *agy.*, s. 355 ve devamı.

⁴³ E. Andersson, *Les Kuta*, I, s. 297 ve devamı ve Peuckert, *agy.*, s. 355 ve devamı.

⁴⁴ E. Andersson, *Les Kuta*, I, s. 263 ve devamı.

nin Büyük Hanımı) evine geri döner. Büyükannesini uyurken bulur, hızla giysilerini çıkarır ve bu dev bedenine içine girmeye hazırlanır. Ama kahramanın yanında kuşlar vardır: Savaşları kazanıp döndüğünde onu karşılarlarken gülmelerini yasaklamıştır. Böylece, Maui büyükannesinin bedeninden içeri girerken kuşlar sessiz kalırlar, ama Maui çıkarken gövdesinin yarısı dışarıda, yarısı da hâlâ dev ağzının içinde sıkışınca kuşlar kahkaha atmaya başlar ve Gecenin Büyük Hanımı ağzını kapatır ve kahramanı ikiye böler ve Maui ölür. *Maori*ler işte bu yüzden insanların ölümlü olduğuna inanır; onların inanışına göre, Maui büyükannesinin bedeninden ikiye bölünmeden çıkmayı başarabilseydi insanlar da ölümsüz olacaktı.⁴⁵

Bu mitte bir canavarın bedenine girmeye yüklenmiş başka bir anlamla daha karşılaşırız: Bu artık –bütün eriştirmelerin ortak teması olan– arkasından bir dirilişin gerçekleştiği ölüm değildir; bunun yerini, bir kahramanın ölümsüzlük arayışıyla dev bir kadın atanın dölyatağına inışı almıştır. Başka bir deyişle, bu sefer Gecenin ve Ölülerin Krallığına inip ölmeden sağ salım geri dönerek ölümü kalıcı kılma meselesi önplandadır –günümüzde şamanların trans sırasında yaptığı şey tam da budur. Ama şaman Ölüler Diyarına ancak ruh olarak gidebilirken, Maui kelimenin maddi anlamında bir bütün olarak gider. Bu, şamanların kendinden geçmesi ile kahramanların kanlı canlı serüvenleri arasındaki gayet iyi bilinen farktır. Aynı farklılığı dinsel deneyimin şamanizmin etkisi altındaki kuzey bölgelerinde ve kuzey kutbunda da gözlemleriz. Örneğin, *Kalevala*'nın bazı uyarlamalarında bilge Väinämöinen ölüler ülkesi Tuonela'ya bir yolculuğa çıkar; Tuoni'nin kızı, Ölüler Diyarının Efendisi onu yutar, ama dev anasının midesine gider gitmez Väinämöinen kendisine bir kayık yapar ve metnin anlat-

⁴⁵ W. D. Westervelt, *Legends of Maui the Demigod*, Honolulu, 1910, s. 128 ve devamı ve J. F. Stimson, *The Legends of Maui and Tabaki*, Honolulu, 1937, s. 46 ve devamı.

tığı üzere, “bağırsağın bir ucundan diğerine sağ salım ulaşır”. Dev anası sonunda kusarak onu denize atmak zorunda kalır.⁴⁶

Lapland şamanlarının, transları süresince büyük bir balığın veya bir balinanın bağırsaklarının içine girdiği varsayılır. Bir şamanın oğlunun üç yıldır uyuyan babasını uyandırmasını anlatan bir efsane vardır; buna göre oğlan babasını şöyle uyandırır: “Baba! Uyan da balığın bağırsaklarından çık; bağırsağının üçüncü boğumundasın çık oradan!”⁴⁷ Burada olan şey, kendinden geçmeye dayalı esrik bir yolculuktur, bir tin olarak bir deniz canavarının içinde gerçekleşir. Şamanın niçin orada, “bağırsağın üçüncü boğumunda” üç yıl kalması gerekir? Şimdi buna bakacağız. Önce benzer tipte bazı başka serüvenleri anımsayalım. Finlandiya’da varlığını hâlâ koruyan bir geleneğe göre Ilmarinen adında bir demirci genç bir kadına kur yapar, kadın yaşlı cadı Hiisi’nin dişleri arasından geçerse onunla evleneceğine söz verir. Bunun üzerine Ilmarinen yola koyulur ve cadıya gider, cadı onu yutar. Sonra ağızından çıkmasını söyler ama Ilmarinen bunu reddeder: “Kendi kapımı kendim yapıp çıkacağım” der ve büyümlü bir şekilde dövülmüş demirci araç gereciyle yaşlı cadının midesinde bir delik açar ve buradan çıkar. Başka bir uyarlamada genç kadının şartı büyük bir balığın içine girmek olarak farklılık gösterir. Balık Ilmarinen’i yutar; ama Ilmarinen balığın midesine gider gitmez tepinmeye başlar; balık arka taraftan çıkması için ona yalvarır, ama nalbant ona şöyle karşılık verir: “Oradan çıkmayacağım. Bir düşün o zaman insanlar bana ne der!” Böylece balık ağızından çıkmasını önerir, ama Ilmarinen bu sefer de şöyle yanıt verir: “Oradan da çıkmayacağım, çünkü o zaman da insanlar bana kusmuk der.” Böylece tepinmeye devam eder ta ki balık sonunda patlayana kadar.⁴⁸

⁴⁶ Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, F F Communications, Sayı. 144, Helsinki, 1952, s. 117 ve devamı.

⁴⁷ 2 M. I-Iaavio, *Väinämöinen*, s. 124.

⁴⁸ *Agy.*, s. 114 ve devamı.

Bu öykünün de pek çok uyarlaması vardır. Samsatlı Luki-anos* *Gerçek Öyküler* kitabında bir gemiyi eline alıp yutan bir deniz canavarını anlatır. Denizciler canavarın içinde büyük bir ateş yakıp canavarı öldürür ve direkler yardımıyla ağzını açarak dışarı çıkar ve kendilerini kurtarırlar. Hâlâ anlatılan benzer bir öyküye Polinezya'da da rastlarız: Bir tür balina, kahraman Nganaoa'nun gemisini yutar; ama kahraman gemi direğini alıp balinanın ağzına sıkıştırır ve buradan içeri girer; balinanın midesinde hâlâ hayatta olan ailesini bulur. Nganaoa burada bir ateş yakarak canavarı öldürür ve ağzından dışarı çıkarlar. Bu folklor motifi Okyanusya'da yaygın olarak tedavüldedir.⁴⁹

Deniz canavarının oynadığı çift-anımlı role dikkat çekelim. Yunus'u ve diğer mitsel kahramanları yutan balığın ölümlü simgelediğine şüphe yoktur; balığın midesi ise Cehennem-i temsil eder. Ortaçağ imgeleminde Cehennem çoğunlukla dev bir deniz canavarı biçiminde tahayyül edilir, muhtemelen prototipi de Tevrat'ta adı geçen iri su canavarıdır. Bu nedenle, onun tarafından yutulmak ölmekle, Cehenneme inmekle eş-değerdir –ele aldığımız bütün ilkel eristirme âyinlerinin kişiyi açıkça karşı karşıya bıraktığı deneyim budur. Fakat öte yandan, bir canavarın midesine inmek aynı zamanda oluşum-öncesi, embriyonik varlık haline geri dönüşü simgeler. Zaten belirttiğimiz gibi, canavarın içinde hâkim olan karanlık, tam da kozmik Gece'ye, yaratılış öncesindeki Kaos'a tekabül eder. Başka bir deyişle, burada ikili bir simgecilik söz konusudur: zamansal (geçici) bir varoluşun sonucu olarak, dolayısıyla, zamanın sonu olarak ölüme dayalı simgecilik ve bütün biçimleri ve bütün zamansal varoluşları önceleyen tohumsal (embriyonik) bir varlık

* Süryani retorikçi, Hiciv yazarı. Nüktesi ve alaycı doğası ile tanınır. Ona ait olduğu düşünülen günümüze kadar gelmiş seksen kadar eser bulunur. (ç.n.)

⁴⁹ Karş. L. Rademacher, "Walfischmythen", *Archiv für Religionswissenschaft* içinde, IX, 1906, s. 246 ve devamı; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, Münih, 1924, s. 62 ve devamı.

tarzına geri dönüşe dayalı simgecilik. Kozmolojik düzlemde bu ikili simgecilik *Urzeite* (başlangıç) ve *Endzeite* (son) gönderme yapar.

Eriştirmeye Özgü Ölüm Simgeciliği

Öyleyse, bir canavar tarafından yutulmanın kahramanlık mitlerinde ve Ölüme ilişkin mitolojilerde olduğu kadar eriştirme ritüellerinde⁵⁰ de neden böylesine önemli bir rol oynadığını anlayabiliriz. Söz konusu gizem, en korkunç eriştirme sınavı olan ama aynı zamanda zamansal sürenin geçersiz kılınabilmesinin –diğer bir deyişle tarihsel varoluşun yok edilmesi ve başlangıç durumuna dönüşün– en muhtemel yolu olan ölüm sınavına ilişkindir. Açıktır ki, “başlangıcın” tohum haline bu yeniden-ulaşmanın kendisi de ölüme eşdeğerdir: Aslında, kişi artık yıpranmış, eskimiş olan kendi profan tarihsel varoluşunu “öldürür” ve bunu da, Zaman’ın bozamadığı, temiz, açık bir varoluşa yeniden ulaşmak için yapar.

Bundan çıkan sonuçsa, ölümün normalde kendisine yüklenen anlamların hiçbirine eriştirme bağlamında sahip olmadığıdır; bu bağlamlarda öncelikle ifade ettiği şey, kişinin geçmişi tasfiye edip, bütün profan varoluşlar gibi bir yanılığa olan varoluşuna son verdiği ve yenilenmiş başka bir varoluşa tekrar –en baştan– doğduğudur. Dolayısıyla eriştirmenin ölümü asla bir son değildir, bir yeniden-başlamadır. Hiçbir âyinde veya mitte eriştirmeye özgü ölümü bir son olarak, nihai bir şey olarak bulmayız; bilakis, daima başka bir varlık tarzına geçişin olmazsa olmaz koşuludur, yeniden doğuşun vazgeçilmez sınavıdır; yani yeni bir yaşamın başlangıcına ilişkin bir sınavdır. Burada bir noktayı daha vurgulamakta fayda var: Dölyatağına dönme simgeciliğinin daima kozmolojik bir değeri vardır. Yeni baştan yaratılmak için, yani yeniden doğabilmek için simgesel olarak

⁵⁰ Bu simgeciliğe ilişkin psikolojik bir yorum için bkz. Charles Baudouin, *Le mythe du héros*, Paris, 1952.

adayla birlikte kozmik Geceye dönen aslında tüm dünyadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi⁵¹ çok fazla sayıda arkaik tedavi yöntemi kozmogonik mitin ezberden okunma ritüeline dayanır: Başka bir deyişle, hastayı tedavi edebilmek için hastanın yeniden doğması gerekir –ve bu doğumun arketipik modeli de kozmogonidir. Zamanın işleyişini durdurmak ve Yaratılıştan önceki şafak ânına tekrar dönmek gerekir: İnsan düzleminde bu, kişinin varoluşun “boş sayfasına”, henüz hiçbir şeyin kutsallığının bozulmadığı, henüz hiçbir şeyin kirlenmediği mutlak başlangıç ânına dönmesi gerektiği anlamına gelir.

Canavarın karnına girmek, (başlangıçtaki) ilk belirsizliğe, kozmik Gece’ye geri dönüştür; canavarın karnından çıkmaksa kozmogoniye (evrenin doğumuna) karşılık gelir: Kaostan Yaratılışa geçiştir. Eriştirmeye özgü ölüm kozmogoninin yenilenmesini mümkün kılabilmek –yani yeniden doğuşa hazırlanabilmek– için bu Kaosa dönüş modelini yineler. Kaosa geri dönüş bazen harfiyen gerçekleşir –sözgelimi çoğu durumda gerçek delilik olarak kabul edilen, geleceğin şamanlarının eriştirmeye özgü hastalığı bunun tipik bir örneğidir. Aslında, zaman zaman kişiliğin çözülmesine yol açan topyekûn bir krizle karşı karşıyayızdır.⁵²

Belli bir bakış açısından şamanların eriştirmeye özgü bu “deliliğini” Cehenneme iniş veya bir canavarın karnına girmenin arkasından gerçekleşen eski kişiliğin çözülmesine (yok oluşuna) benzetebiliriz. Bu tip bütün eriştirme serüvenleri bir şeyin yaratılmasıyla, yeni bir dünyanın veya yeni bir varlık tarzının bulunmasıyla son bulur. Kahraman Maui’nin ölümsüzlüğü aramak için büyükannesinin bedenine girişini anımsayalım; bu hemen hemen şu anlama gelir: Maui bu eriştirme sınavıyla tanrılarinkine eşdeğer yeni bir insan koşuluna ulaşabileceğini düşünüyordur. Aynı zamanda, bize dev bir balığın bağırsakla-

⁵¹ Bkz. bu kitapta, s. 48 ve devamı.

⁵² Bkz. bu kitapta s. 73 ve devamı.

rında –tin olarak– üç yılını geçiren Lapp şamanının efsanesini hatırlatır. Şaman niçin böyle bir serüvene çıkmak zorundadır? Bu sorunun yanıtını belki de Väinämöinen ile ilgili eski bir Finlandiya mitinde bulabiliriz: Väinämöinen –şarkı– söyleyerek kendisine büyülu bir tekne yapar, ama işini tamamlayamaz, çünkü bitirebilmek için üç sözcük daha bilmesi gerekmektedir. Bunları öğrenmek için ünlü bir büyücüye gider. Büyücünün adı Antero’dur; Antero yıllardır yerinden hiç kımlıdamamış bir devdir, bu bakımdan tıpkı transa geçmiş bir şamanı andırır; bu durum ta ki omuzunda bir ağaç büyüyüp sakalında kuşlar yuva yapana dek sürer. Väinämöinen devin ağzına düşer ve dev onu yutar. Ama Antero’nun midesine ulaşınca, kendisine demirden bir zırh yapar ve büyücüyü uyarır; gemisini bitirmek için ihtiyacı olan üç büyülu sözcüğü öğrenene kadar burada kalacaktır.⁵³

Burada karşılaştığımız şey, gizli bilgiye dayalı bir şeyi elde etmek için girilen bir erişirme serüvenidir. Birisi bir devin veya bir canavarın içine girip bilgiyi veya sırrı öğrenmeye çalışır. Lapp şamanının balığın bağırsaklarında üç yıl kalmasının nedeni budur –Doğanın gizemlerini öğrenmeye, yaşamın muammasını çözmeye ve geleceği görmeye çalışıyordur. Bununla birlikte, bir canavarın midesine girmek Cehenneme, ölülerin karanlığına inmekle eşdeğerse –yani kişiliğin çözüldüğü “deliliğin” karanlığı kadar kozmik Geceye geri dönmeyi de simgeleyorsa– ve Ölüm, Kozmik Gece, Kaos, embriyonik hale dönüş olarak “delilik” vs. arasındaki tüm bu benzerlikleri ve örtüşmeleri hesaba katarsak, o zaman ölümün niçin Bilgeligi simgelediğini de, ölülerin niçin her şeyi bildiğini ve geleceği görebildiğini, şairlerin ve görüler görenlerin niçin esin kaynaklarını mezarlıklarda aradığını da anlayabiliriz. Başka bir gönderme düzleminde geleceğin şamanının niçin bilge olmadan önce “delilik” ile tanışmak ve “karanlığa” inmek zorunda oldu-

⁵³ M. Haavio, *Väinämöinen*, s. 106 ve devamı.

ğunu anlayabiliriz; ayrıca, yaratıcılığın daima ölüm ve karanlık simgeciliğine dayalı bir “delilik” veya “orji” ile ilişkili karşımıza çıkmasının nedeni budur. C. G. Jung tüm bunları kolektif bilinçdışı ile temas halinde veya kolektif bilinçdışının yeniden harekete geçirilmesi olarak açıklar. Bununla birlikte, kendi alanımızın sınırları içerisinde kalırsak, her şeyden önce ilkel halklarda eristirmenin neden daima kutsal bilginin, bilgeliğin açıklanmasıyla ilişkili olarak gerçekleştiğini görebiliriz. Eriştirme adayları kabilenin gizli bilgilerini bu tecrit döneminde öğrenirler –yani bir canavar tarafından yutulup midesinde veya Cehennemde olduklarını varsaydıkları zaman bu bilgiye ulaşabilirler. Gerçek bilgiye, yani mitler ve simgelerle iletilen bilgiye yalnızca eristirmeye özgü ölüm ve dirilme ile gerçekleşen tinsel yenilenme (yeniden doğuş) sürecinin akışında veya bu süreci takiben ulaşılabilir.

Şimdi –acı çekmeye, ölüme ve dirilişe dayalı– aynı eristirme düzeninin neden bütün gizemlerde, gerek erginleşme ritüellerinde gerekse gizli bir cemiyete kabul törenlerinde, niçin tekrar tekrar ortaya çıktığını ve neden aynı senaryonun izlerini mistik görevleri önceleyen yıkıcı kişisel deneyimlerde de sürebileceğimizi anlayabileceğimiz bir konumda bulunuyoruz. Öncelikle, şunu anlıyoruz: Arkaik toplumların insanı ölüme bir önem atfederek son tahlilde ölümün kendisini nihai bir son olarak görmekten çıkarır ve bir “geçiş ritüeli” haline gelmesini sağlar ve ölümü bu yolla fethetmeye çalışır. Başka bir deyişle, ilkel insan için özsel olmayan bir şey hiç durmadan ölüyordur; kişinin profan, dünyevi yaşamı ölür. Kısacası, ölüm yüce bir eristirme, daha doğrusu yeni bir tinsel varoluşun başlangıcı olarak kabul edilir. Üstelik doğum, ölüm ve yeniden doğum aynı gizemin üç uğrağı olarak kabul edilir ve arkaik insan bütün tinsel enerjisini bu uğraklar arasında hiçbir ayırım olmadığını göstermek için kullanır. Kişi bu üç uğraktan birisinde duramaz, kendisini sözgeli mi ne ölümden ne de doğumda herhangi bir yere yerleştiremez. Hareket –yeniden doğum– sürekli devam eder: Koz-

mogoni kişinin yaptığı şey mükemmel olana dek hiç durmadan yinelenir –bu ister bir çocuğun doğurulması, ister bir evin inşa edilmesi, isterse tinsel bir işe girişilmesi olsun. Her daim, erişirme ritüelinin evrendoğumsal bir değere sahip olduğu sonucuna ulaşmamızın nedeni budur.

Aklın (bilgeliliğin) kendisi ve ona bağlı olarak tüm kutsal ve yaratıcı bilgiler erişirmenin meyvesi olarak görülür; diğer bir deyişle, hem bir kozmogoninin hem de tinsel doğumbilimin ürünü olarak kavranır. Sokrates kendisini ebeye benzetmekte haklıydı; çünkü insanların özbilinçlerine doğmalarına [kendileri kendilerinin bilincine varmalarına] yardım ediyordu. Aziz Pavlus *Pavlus'tan Titus'a Mektup*'ta "tinsel oğullardan" daha kesin bir dille söz eder: "İnançla yarattığı oğullar." Aynı simgecilik Budist gelenekte gene ortaya çıkar: Keşiş aile adından vazgeçer ve "Buddha'nın oğlu" (*sakya-putto*) olur, çünkü "azizler (ariya) arasında doğar". Kassapa'nın kendisinden söz ederken belirttiği gibi, "Kutsanmışın Doğal oğlu, onun ağzından doğdu, *dhamma*'dan doğdu, *dhamma* tarafından şekillendirildi" vb. (*Samyutta Nikâya*, II, 221). Ama bu (eriştirmeye özgü) ritüel doğum, profan varoluşun ölümünü içerirler. Bu düzen Budhizmde olduğu kadar Hinduizmde de korunur; yogi "özgürleşmenin" temsil ettiği başka bir varlık tarzına doğmak için "bu yaşamda ölür". Buddha dünyevi insan koşuluna dayalı ölmenin –yani, tutsaklığın ve cehaletin– ve özgürlük, sonsuz mutluluk ve *nirvananın* koşulsuzluk haline ulaşmanın yolunu ve araçlarını öğretti. Eriştirmeye dayalı yeniden-doğuşa ilişkin Hint terminolojisi, yeni yetmenin ulaştığı "yeni bedene" ilişkin arkaik simgeciliği hatırlatır. Buddha'nın kendisi şöyle der: "Müritlerime (dört elementin yarattığı) bu bedenden ayrılınca, düşüncenin tözünden tüm parçalarıyla eksiksiz ve aşkın yetilere

* Yeni Ahit'te bir reslün (Aziz Pavlus'un) yazdığı mektup. (ç.n.)

(*abhinindriyam*) sahip başka bir beden (*rûpim manomayam*) yaratabilmelerinin yollarını öğrettim.”⁵³

Bana göre tüm bunlar, ölümü tinsel bir yeniden doğuşun yüce aracı olarak gören arkaik değerlendirmenin büyük dünya dinlerinde bile varlığını koruyan ve Hıristiyanlıkta da tekrar değer kazanan bir erişirme âyini senaryosu oluşturduğunu kanıtıyor. Her yeni dinsel deneyimin yenilediği, yeniden yaşadığı ve yeniden değer kazandırdığı temel bir gizemdir. Şimdi, bu gizemin nihai sonuçlarına daha yakından bakalım: Kişi burada aşağıda ölümü zaten biliyorsa, kişi başka bir şeye –Yeryüzüne ait olmayan ama kutsalın parçası olan bir şeye– yeniden doğmak için sürekli sonsuza kadar defalarca ölüyorsa, o zaman kişinin ölümsüzlüğün başlangıcını yaşadığını veya giderek ölümsüzlüğe daha fazla yaklaştığını söyleyebiliriz. Bundan çıkan sonuçsa, ölümsüzlüğün ölümden sonra hayatta kalış olarak kavranmaması gerektiği, bilakis kişinin daimi olarak kendisi için yarattığı, kendisini hazırladığı, hattâ şimdiden itibaren ve şu an içinde bulunduğu dünyadan katılacağı bir durum olarak görülmesi gerektiğidir. Öyleyse, ölüm nedir bilmeme, ölümsüzlük, sınırlayıcı bir durum olarak, insanın tüm varlığıyla kucakladığı ve sürekli ölerek ve yeniden doğarak ulaşmaya çalıştığı ideal bir durum olarak kavranmalıdır.

⁵³ *Majjhima-Nikâya*, II, 17; M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, s. 165 ve devamı.

KARŞILAŞMA: BİR EMSAL VAKA

IX

DİNSEL SİMGEÇİLİK VE MODERN İNSANIN ENDİŞESİ

Bugün görüldüğü haliyle modern insanın endişesini dinler tarihi ışığında ele almayı öneriyorum. Bu proje çoğu okuyucuya gereksiz olmasa da tuhaf bir iş gibi gelebilir. İçimizden bazıları modern dünyanın endişesini özellikle bizim çağımıza özgü olan ve sadece uygarlığımızın temel krizleriyle açıklanabilen tarihsel gerilimlerin bir ürünü olarak görür. Peki, geçmişten bu yana çok uzun zaman geçmesine rağmen, diğer çağların ve başka uygarlıkların simgecilikleri ve dinsel ideolojileri ile yaşadığımız bu tarihsel uğraşı karşılaştırmamızın nasıl bir amacı olabilir? Bu kısmen haklı bir itirazdır. Kendisini önceleyen diğer uygarlıklarla büsbütün bağlantısız, tamamen özerk hiçbir uygarlık yoktur. Yunan mitolojisi, modern Avrupalı insanın bazı temel davranışlarının Oidipus miti ile açıklanabileceğinin keşfedilmesinden 2000 yıl kadar önce gerçekliğini yitirmişti. Psikanaliz ve derinlik psikolojisi, görünüşte birbiriyle alâkasız gibi duran tarihsel durumlar arasında –ilk bakışta doğrulanama-

yan- bu tür karşılaştırmalara bizi alıştırdı. Sözelimi, bazıları Hristiyan ideolojisi ile totemcilik ideolojisi arasında bir benzerlik kurdu; Baba Tanrı kavramını totem ile açıklamaya çalıştılar. Şimdi bu tür benzeştirmelerin ne kadar sağlam temelli olduğuna veya hangi belgelere dayandığına bakalım. Bazı psikoloji okullarının psişenin yapısına ilişkin daha iyi bir anlayış geliştirebilmek için en değişik uygarlık tipleri arasındaki benzerliklerden faydalandığına dikkat çekmemiz yeterli. Bu yöntemin belirleyici ilkesi şudur: İnsan psişesinin bir tarihi olduğu için ve bu nedenle, mevcut durumdaki hali ele alınarak tamamen açıklanamayacağı için, gerçek hali diyebileceğimiz şeyde bir bütün olarak tarihini ve hattâ tarih-öncesini saptamak mümkündür.

Derinlik psikologlarının kullandığı yöntemlere ilişkin bu kısa gönderme yeterli olsa gerek, çünkü onların gittiği yönde ilerlemek niyetinde değilim. Modern dönemlere özgü endişenin dinler tarihi perspektifinden incelenebileceğini söylerken, aklımda tamamen farklı bir karşılaştırma yöntemi vardı; şimdi bu yönteme kısaca değineceğim. Karşılaştırmanın koşullarını tersine çevirmeyi öneriyorum, böylece kendimizi uygarlığımızın ve kendi tarihsel uğrağımızın dışına konumlandırabilir ve onları diğer kültürlerin ve diğer dinlerin bakış açısından değerlendirebiliriz. Kendimizde, yani 20. yüzyılın Avrupalılarında antik mitolojilerin zaten aşına olduğu belli davranış ve tutumları -örneğin Freud'un Oidipus kompleksiyle yaptığı gibi- yeniden keşfetmeye çalışmak türünden bir derdimiz yok: Amacımız daha ziyade zeki ve duygudaşlık kurabilen bir gözlemci gibi kendimizi Avrupa-dışı bir uygarlığın bakış açısından görebilmek ve bu perspektiften değerlendirebilmek. Azami bir kesinliğe ulaşabilmek için, Sirdrius (Akyıldız) gezegeninden hayali bir gözlemci değil ama başka bir uygarlığın mensubu bir gözlemci olduğumuzu tahayyül edeceğiz ve kendimizi bu gözlemcinin değer yargılarına göre irdeleyeceğiz.

Ayrıca, kendi tarihsel uğraşımız da zaten bize bu tür bir yaklaşım dayatıyor. Avrupa bir süredir tarihin tek yapımcısı değil: Asya dünyası da tarihin akışına aktif olarak yeniden dâhil oluyor, diğer egzotik toplumlar da çok geçmeden yerini alacak gibi. Genel itibariyle, kültür ve tinsellik düzleminde bu tarihsel fenomenin önemli sonuçları olacak. Avrupa'nın değerleri evrensel olarak kabul edilen normlar olma ayrıcalıklarını ve statülerini yitirecekler; tekrar yerel tinsel yaratı statülerine dönecekler; yani sınırları açıkça çizilmiş geleneklerin koşullandırıldığı belli bir tarihsel çokluğun kültürel kollarından biri haline gelecekler. Batı kültürü taşralılaşmazsa, öteki ile, yani Avrupalı-olmayan kültürlerle diyaloga girmek zorunda kalacak ve onların kullandığı terimlerin anlamıyla çok fazla kafa karışıklığı yaşamamaya çabalayacak. Bu nedenle, kültürümüzün Avrupalı-olmayan bakış açısından nasıl konumlandırıldığını ve değerlendirildiğini anlamak bizim için acil önem taşıyor. Tüm bu kültürlerin dinsel bir yapısı olduğunu hiç aklımızdan çıkarmamalıyız; diğer bir deyişle, hepsi de dünyaya ve insan varoluşuna dair dinsel değerlendirmelerle oluşmuş ve kurulmuşlar. Öbür kültürlerin temsilcilerinin bizi nasıl gördüğü ve değerlendirdiğini anlamak için kendimizi onlarla mukayese etmemiz gerekir ve bu da ancak kendimizi onların dinsel geleneklerinin perspektifinden görmeyi başarabilirsek mümkün olacaktır: Bunun dışında başka hiçbir perspektif bu karşılaştırmanın doğru ve faydalı olmasını sağlayamaz. Zira bizim Batılı geleneğimizde yetişmiş ve eğitim almış kültürlü, eğitilmiş bir Hintlinin, Çinlinin veya Endonezyalının bizi nasıl değerlendirdiğini bilmek bizim için yeterince aydınlatıcı olmayacaktır. Böyle birisi bize bizim kendimizin de zaten farkında olduğumuz kusurlar ve çelişkilerden ötürü bizi küçük görecektir: Bize yeterince Hristiyan olmadığımızı, yeterince zeki olmadığımızı söyleyecektir veya kendi eleştirmenlerimizden ve ahlâkçılarımızdan, kendi reformcularımızdan zaten duyduğumuz gibi aşırı hoşgörüsüz olduğumuzu yineleyecektir.

Demek ki, diğer kültürlerin dinsel değerlerini iyi bilmek tek başına yeterli değil, öncelikle kendimizi onların gözünden görmeye çalışmalıyız. Ve bu beceri de ancak dinler tarihi ve dinsel etnoloji sayesinde mümkün olabilir. Bu aynı zamanda buradaki girişimimizin açıklaması ve gerekçelendirmesi de; böylece, Hıristiyan-olmayan dinlerde endişeye dayalı simgeciliği anlamaya çalışırken, bizim mevcut krizimizin Doğulu ve arkaik toplumlarda nasıl görüldüğünü öğrenme fırsatımız da olacak. Açıkçası, bu tür bir sorgulama bize “ötekinin”, Avrupalı-olmayanın bakış açısını göstermekle kalmayacak sadece, çünkü başka bir kişiyle her türlü karşılaşma, yüzleşme kişinin kendi durumuna dair bir aydınlanmayı da beraberinde getirir.

Fazla aşına olduğumuz için her uygar insanın doğal davranışı olarak görmeye meylettiğimiz kimi kültürel alışkanlıkların başka bir kültürün perspektifinden bakıldığında beklenmedik anlamlar açığa vurduğunu görmek bazen şaşırtıcıdır. Kendi uygarlığımızın en kendine has özelliklerinden birini örnek vermemiz yeterli: Modern insanın Tarih’e yönelik tutkulu, neredeyse anormal ilgisi. Bu ilgi birbiriyle bağlantılı iki farklı biçimde tezahür eder. Birincisi, tarihyazımı tutkusu diyebileceğimiz, insanlığın geçmişine, öncelikle de Batı dünyamızın geçmişine dair eksiksiz ve daha bütünlüklü bilgiye sahip olma arzusudur; ikinci olarak, bu tarih merakı çağdaş Batı felsefesinde insanı öncelikle Tarih tarafından koşullanmış ve nihayetinde de Tarih tarafından yaratılmış tarihsel bir varlık olarak tanımlama eğiliminde tezahür eder. Bu eğilimi tarihselcilik (*Historismus, storicismo*) olarak adlandırabiliriz; hem Marksizm hem de bazı varoluşçuluk okullarını buna dâhil edebiliriz –tüm bunlar şu ya da bu anlamda tarihe ve tarihsel uğrağa temel bir önem atfeden felsefelerdir. Hint metafiziğinde endişenin anlamını incelerken bu felsefelerden bazılarını tekrar değineceğiz. Şimdilik kendimizi bu Tarih merakının birinci boyutuyla, yani modern dünyanın tarihyazımı tutkusuyla sınırlayalım.

Bu epey yeni bir tutku; kökeni son yüzyılın ikinci yarısına dayanıyor. Heredotos'un zamanından beri, Greko-Latin dünyanın tarihyazımını bildiği ve geliştirdiği doğru: Fakat onlarınki, temel amacı zamanın akışında olmuş olan her şeyi mümkün olduğunca doğru bir şekilde bilmek ve tanımlamak olan, 19. yüzyıldan beri yazılmaya başlanan tarih değildi elbette. Heredotos da tıpkı Livius, Orosius ve hattâ Rönesans tarihçileri gibi örnekleri ve modelleri korumak amacıyla ve taklit etmemiz için aktarmak üzere tarihi yazdı. Fakat bir yüzyılın ardından tarih artık örnek alınması gereken modellerin kaynağı olmaktan çıktı; insanlığın tüm maceralarının kapsamlı bilgisine duyulan bilimsel tutku haline geldi; türlerin tüm geçmişini yeniden tesis etme ve bizi bu geçmiş konusunda bilgilendirme girişimi oldu. Artık bir benzerini başka hiçbir yerde bulamayacağımız bir ilgi bu. Pratikte Avrupalı-olmayan bütün kültürler tarihsel bilinçten yoksundur ve geleneksel bir tarihyazımına sahip olsalar bile –İslâm kültürünün hâkim olduğu ülkeler ve Çin örneğinde olduğu gibi– işlevi daima örnekleyici modeller sunmaktır.

Şimdi bu tarih tutkusuna bizimkinin dışında bir kültürel perspektiften bakalım. Birçok dinde, hattâ Avrupa halklarının folklorunda insanın ölüm ânında tüm geçmiş yaşamını en ufak ayrıntısına kadar hatırladığı ve kişisel tarihinin tamamını hatırlayıp yeniden-yaşamadan önce ölemediğine dair bir inanışla karşılaşırız. Son nefesini vermek üzere olan insan, hafızasının ekranında geçmişini bir kez daha tüm detaylarıyla izler. Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, modern kültürdeki bu tarihyazımı tutkusu insanın muhtemel ölümünün bir göstergesidir. Batı uygarlığı yok olmadan önce son kez, tarih ile tarih öncesi arasındaki dönemden (proto-tarih) tutun da dünya savaşlarına kadar tüm geçmişini son kez yeniden hatırlıyor. Avrupa'nın tarihyazımı bilinci aslında ölümü önceleyen ve bildiren yüce uğraktır –ki bazılarına göre bu bilinç, onun şanını koruyan en yüce payesidir.

Bu, karşılaştırmalı incelememizde önhazırlık niteliğinde bir egzersizden başka bir şey değil; bunu seçmemizin nedeni ise eşanlı olarak hem bu tür bir yaklaşıma eşlik eden riskleri hem de bunun nasıl avantaja çevrilebileceğini gösteriyor olması. Gerçekten de, tamamen dışsal bir bakış açısından –örneğin cenaze ritüelleri ve folklorun perspektifinden– değerlendirildiğinde, bu modern tarihyazımı tutkusunun bize arkaik bir Ölüm simgecilikini açığa vurması oldukça önemlidir; zira sıkça vurgulandığı gibi, modern insanın endişesi muğlâk bir biçimde tarihselciliğine ilişkin bir farkındalıkla ilişkilidir; bu da Ölüm ve Var-olmama ile karşılaşmaya dayalı endişesini açığa vurur.

Biz modern Avrupalılarda tarihyazımı tutkusunun bir felaket hissi uyandırmadığı doğrudur. Bununla birlikte, dinsel bir perspektiften bakıldığında, Ölüm'e yakınlaşmayı işaret eder. Derinlik psikolojisi bir simgenin aktif mevcudiyetine o simgeyi yönetip değer kazandıran bilinçli deneyimden daha fazla önem atfetmemizi öğretti. Burada verdiğimiz örnekte bunu anlaması kolaydır, çünkü tarihyazımının popülarlığı Tarih'in keşfinin sadece bir boyutudur ama en belirgin olanıdır. Diğeri, daha kapsamlı olan boyutu ise her insan varoluşunun tarihselliğidir ve doğrudan doğruya Ölümle yüzleşmenin acısını işaret eder.

Ölüm karşısındaki bu kederi değerlendirmeye çalışırken –yani bu kederi bizimkinden farklı bir perspektife yerleştirip oradan değerlendirmeye çalışırken karşılaştırmalı yaklaşım aydınlatıcı olmaya başlar. Hiçlik ve Ölüm karşısındaki ıstırap özgül olarak modern bir fenomendir. Avrupalı olmayan tüm diğer kültürlerde ve dinlerde Ölüm asla mutlak bir son veya Hiçlik olarak duyumsanmaz: Daha ziyade, başka bir varlık tarzına geçiş olarak görülür; bu nedenle, daima bir eriştime, yeniden doğum veya dirilmeye dayalı simgelerle gönderme yapılır. Fakat bu, Avrupalı olmayanların Ölüm karşısında acı çekmedikleri anlamına gelmez; aynı duygu hiç kuşkusuz deneyimlenir, fakat anlamsız veya lüzumsuz bir şey olarak deneyimlenmez, bilakis, yeni bir varlık tarzına ulaşmak bakımından vazgeçilmez bir de-

neyim olarak en büyük değer ona atfedilir. Ölüm, Büyük Eriştirmedir. Gelgelelim, modern dünyada Ölüm dinsel anlamından yoksun bırakılmıştır; Hiçlikle özdeşleştirilmesinin nedeni budur ve modern insan Hiçlik karşısında paralyze olur.

Kısa bir parantez açıp bir noktaya dikkat çekelim: “Modern insandan”, onun krizlerinden ve endişelerinden söz ettiğimizde, öncelikle inançsız olan, artık Yahudilik-Hıristiyanlıkla hiçbir canlı bağlantısı bulunmayan insanı kastediyoruz. Bir inanan için Ölüm meselesi kendisini başka terimlerle ifade eder: İnanan için de Ölüm bir erginlenme ayınıdır. Ne var ki, modern dünyanın büyük bir kesimi inancını yitirmiştir ve bu insanlık kitlesi için Ölümle yüzleşme endişesi, korkusu kendisini Hiçlik karşısındaki ıstırap olarak açığa vurur. Farklı bir kültürel bağlama yerleştirerek deneyimlerini anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımız da modern dünyanın sadece atıfta bulunduğumuz bu kesimi.

Demek ki, modern insanın endişesini doğurup besleyen Hiçliğin keşfidir. Peki, Avrupalı olmayan birisi bu metafizik durum hakkında ne derdi? Öncelikle kendimizi çoğunlukla hatalı bir biçimde “ilkel” olarak adlandırılan arkaik insanın tinsel (manevi) konumuna koymaya çalışalım. Ölümle yüzleşmenin acısına o da yabancı değildir; temel deneyimiyle ilişkilidir; yani onu kendisi yapan, ne ise o yapan; yetişkin, bilinçli ve sorumlu bir insan haline getiren; çocukluktan çıkıp kendisini annesinden ve çocukluk komplekslerinden ayırmasını sağlayan belirleyici deneyimle ilişkilidir. İlkelin yaşadığı ölüm korkusu erginleşme acısıdır.¹ Modern insanın ıstırabını ilkelin deneyimine ve simgesel diline tercüme etmeye çalışsaydık, şuna benzer bir şey söyleyebilirdik: (İlkel için) Bu büyük bir erginleşme sınavıdır; iblislerin ve ataların ruhlarının musallat olduğu bir labirente veya ormana, Cehenneme tekabül eden cangıla, öteki dünyaya giriştir: Eriştirme adayının yeni bir insan olarak yeniden

¹ Bkz. bu kitapta, s. 198 ve devamı.

doğabilmesi için canavar tarafından yutulacağından, kendisini canavarın midesinin karanlığında bulacağından, parçalara ayırıp sindireceğinden duyduğu, onu paralize eden büyük korkudur. Arkaik toplumların gençlerinin eriştirme âyininin oluşturan tüm o zor sınavları hatırlayalım; diğer bir deyişle, bütün eriştirmeler için vazgeçilmez olan ve bazı Greko-Doğu gizli inanışlarında varlığını koruyan sınavları hatırlayalım. Erkek çocukların, çoğunlukla da kız çocuklarının evlerinden ayrılıp –bazen birkaç yıla varan– bir süre ormanda tek başlarına kaldıklarını biliyoruz; başka bir deyişle, eriştirmeyi tamamlamak için öbür dünyaya giderler. Eriştirme eziyet ve çile çekmeye dayalı çeşitli sınavlar içerir; eriştirmenin tepe noktasını, ölümü ve dirilişi simgeleyen bir ritüel oluşturur. Bu son ritüel, hepsi arasında en korkuncudur, çünkü erkek çocuğu bir canavarın yutması veya canlı canlı gömülmesi ve ormanda kaybolması beklenir, tüm bunlar Cehennem ile özdeştir. İlkel insan bizim Ölüm veya Hiçlik karşısındaki korkumuzu veya derin acımızı bu sınavla bir tutacaktır, ama kolektif ölçeğe yayacaktır; modern dünya bir canavarın yuttuğu ve canavarın midesinde mücadele veren insanın durumunu andırır ya da bunu, Cehennemi simgeleyen bir ormanda veya bir labirentte kaybolmuş insanın haline de benzetebiliriz –dolayısıyla, bu haldeki insan büyük bir acı veya korku içerisindedir, çoktan ölmüş olduğunu veya ölmek üzere olduğunu düşünür ve karanlık, Ölüm veya Hiçlik dışında çıkışı olmayan bir yerde hapsoldüğünü duyumsar.

Bununla birlikte, ilkelin gözünde bu korkunç deneyim yeni bir insanın doğuşu açısından elzem ve kaçınılmazdır. Şiddetli bir acı çekmeden, ölüm ve bir dirilme olmadan hiçbir eriştirme mümkün olamaz. İlkel dinlerin perspektifinden değerlendirildiğinde, yakın ölümün işaretidir, ama bu gerekli ve kurtarıcı bir ölümdür, zira onu bir diriliş ve olgunluk ile sorumluluk içeren yeni bir varlık tarzına ulaşma olasılığı izler.

Öyleyse, tıpkı kendimize farklı bir bakış açısından bakarak tarihyazımı tutkusunu popüler mitolojiler kapsamında yo-

rumlarken bulduğumuz gibi, burada bir kez daha Ölüme dair simgeler buluruz. Gelgelelim, ne ilkeller arasında ne de Avrupalı-olmayan daha gelişkin uygarlıklarda Ölüm fikrinin Hiçlik fikriyle değişimli olarak birbirinin yerini aldığını görmeyiz. Tam da şu an belirttiğimiz gibi, Hristiyanlar için ve Hristiyanlık dışındaki dinlerde Ölüm, Hiçlik fikriyle eşdeğer değildir, onunla özdeşleştirilmez. Ölüm elbette bir sondur –ama bu sonu hemen yeni bir başlangıç izler. Birisi, bir yenisine ulaşabilmek için bir varlık tarzında ölür. Ölüm ontolojik (varoluş) düzleminin beklenmedik ve âni bir değişimini oluşturur ve aynı zamanda doğum veya erişirme gibi kritik bir dönüm noktası teşkil eder.

Hiçliğin Hint dinlerinde ve metafiziğinde nasıl ele alındığına bakmak ilginç olacaktır, çünkü Varlık ve Yokluk (Hiçlik) problemi tam da Hint düşüncesine özgü bir mesele olarak kabul edilir. Hint düşüncesinde hem dünyamız hem de bizim yaşamsal ve psişik deneyimimiz genel itibariyle kozmik yanılsamanın (*Māyā*) ürünü olarak görülür. Daha fazla ayrıntıya girmeden *Māyā*'nın “perdesinin” hem dünyanın hem de bütün insan deneyimlerinin ontolojik gerçektirliğini (gerçek-olmayışını) ifade eden imge-formül olduğunu hatırlatayım; *ontolojikin* altını çizmek gerek, zira ne dünya ne de insan deneyimi mutlak Varlığa dâhil olmaz, onun bir parçası değildir. Fiziksel dünyayı ve insan deneyimini oluşturan da gene evrensel oluştur, zamansaldır. Bu nedenle, onlar birer yanılsamadırlar, bu oldukları haliyle Zaman onları yaratır ve yok eder. Ama bu, onların hiçbir varoluşa sahip olmadıkları veya benim imgelemimin yaratıları olmadıkları anlamına gelmez. Dünya, kelimenin tam anlamıyla ne bir hayaldir ne de bir yanılsamadır: Fiziksel dünya ve benim yaşamsal ve ruhsal deneyimim var olur, fakat sadece Zaman'da var olur ki bu, Hint düşüncesine göre yarın veya yüzlerce milyon yıl sonra var olmayacakları anlamına gelir. Dolayısıyla, mutlak Varlık bakımından değerlendirildiğinde dünya ve zamana bağlı her türlü deneyim yanılsama-

dır. Hint düşüncesinde *Māyā* tam da bu anlamda özel türde bir Hiçlik, Var-olmama deneyimini temsil eder.

Şimdi, Hint felsefesinin yardımıyla modern dünyanın endişesini deşifre etmeye çalışalım. Hintli bir filozof, tarihsel(cil) liğin ve varoluşçuluğun Avrupa'ya *Māyā* diyalektiğini kattığını söylerdi. Ve bu konuda muhtemelen şöyle akıl yürütürdü: Avrupa düşüncesi insanın sadece fizyolojisi ve kalıtımı tarafından değil, aynı zamanda Tarih ve her şeyden önce de kendi kişisel tarihi tarafından kaçınılmaz olarak koşullandığını keşfetti. İnsanı sürekli bir açmaza sokan şey tam da bu: Her zaman Tarih'in bir parçası, temelde tarihsel bir varlık. Hintli filozof ayrıca şunu da ekledi: Bu "açmaz"ı çok uzun bir süredir biliyoruz; bu, *Māyā*'ya dayalı hayalî varoluş, bir yanılsama. Tam da Zaman veya Tarih tarafından koşullandığı için onu bir yanılsama olarak tanımlıyoruz. Üstelik Hint düşüncesi bu nedenle Tarihe asla felsefi bir önem atfetmedi. Hint düşüncesinin takıntısı Varlıktır ve oluşun yarattığı Tarih Var-olmayanın biçimlerinden sadece birisidir. Fakat bu demek değildir ki Hint düşüncesi tarihsellik analizini yadsır: Onun metafiziği ve spiritüel teknikleri uzunca bir süredir son derece gelişkin bir analizi içeriyor –Batı felsefesinde bu "dünyada (var) olma" veya "bir durumda (var) olma" olarak adlandırılır: Yoga, Budizm ve Vedanta –hepsi de bütün "durumların", bütün "koşulların" göreceliliğini, dolayısıyla gerçek-olmadığını gösterirler. Hint düşüncesi, Heidegger'den yüzlerce yıl önce, bütün zamansal varoluşların "ölüme yazgılı" olduğunu saptamıştı; aynı şekilde, Marx'tan veya Freud'dan önce, bütün insan deneyimlerinin ve dünyaya dair bütün yargıların çoklu (katmerli) bir koşullanmaya tâbi olduğunu öngörmüştü. Hint felsefeleri insanın yanılsamaya "bağımlı" olduğunu teyit ettiğinde, demek istedikleri bütün varoluşların zorunlu ve kaçınılmaz olarak kendisini Mutlaktan bir kopuş, bir ayrılma olarak oluşturduğudur. Yogi veya Budist her şeyin bir ıstırap, acı çekme olduğunu, her şeyin geçici olduğunu söylediğinde (*sarvam dukham, sarvan anityam*), kast ettiği

Varlık ve Zaman'ın geçiciliğidir (*Sein und Zeit*); yani bütün insan varoluşlarının zamansallığının kaçınılmaz ve zorunlu olarak endişe ve acı yarattığıdır.

Diğer bir deyişle, insanın dünyadaki özel bir varlık (varoluş) biçimi olarak tarihselliğin keşfi, Hintlilerin uzun bir süreden beri *Māyā* olarak tanımladığı durumumuza tekabül eder. Hintli filozofun söyleyeceği gibi, Avrupa düşüncesi kendi zamansallığının farkına varan insanın açmazını ve paradoksal durumunu doğru kavramıştır: Bu insanın acısı, kaygısı trajik bir keşiften, ölüme yazgılı bir varlık olduğunu keşfetmesinden, yani Hiçlikten ve Hiçliğe doğru yol alıyor olmasından kaynaklanır.

Gene de, bazı modern filozofların bu keşiften çıkardıkları sonuç, Hintli filozofun aklını karıştırdı. Çünkü *Māyā* diyalektiğini anladıktan sonra, Hintli kendisini yanılsamalardan kurtarmaya çalışır; oysa Avrupalılar bu keşiften ve nihilist ve kötümser bir dünya görüşünden hoşnut gibi görünürler. Avrupa düşüncesindeki bu eğilimin menşeyini ve nedenlerini tartışmanın yeri burası değil; yapmaya çalıştığım şey, sadece bu eğilimi Hintli filozofun bakış açısından değerlendirmeyi denemek. O halde, bir Hintli için arkasından mutlak Varlık arayışı gelmiyorsa, kozmik yanılsamayı keşfetmenin hiçbir anlamı yoktur. *Brahman* kavramı olmadan *Māyā* anlayışı anlamsızdır. Batı dillerinde kişi koşulsuz (mutlak) olana yönelip kurtuluşu aramadıkça koşullandığının farkında olmasının hiçbir anlamı olmadığını söyleyebiliriz. *Māyā* kozmik bir oyundur ve sonuçta bir yanılsamadır, ama kişi onun öyle olduğunu anladığında, *Māyā*'nın peçesini yırtıp attığında, kendisini mutlak Varlık karşısında, nihai gerçeklik karşısında bulur. Acının kaynağı ise, endişe verici bir durum içinde bulunduğumuzun ve temel gerçekdışılığımızın, gerçek-olmayışımızın farkına varmamızdır; ama bu tür bir farkındalık kendi içinde bir son değildir; sadece dünyadaki varoluşumuzun yanılgısını keşfetmemize yardımcı olur. Tam da bu noktada, bilincin ikinci uyanışı meydana gelir: Kişi Büyük Yanılsamanın, *Māyā*'nın bizim bilgisizliğimizden

kaynaklandığını, yani kendimizi kozmik oluş ve tarihsellik-
le hatalı ve saçma bir biçimde özdeşleştirmemize dayandığını
keşfeder. Hintli filozof “gerçeklikte” der, “bizim gerçek Benliği-
mizin –*âtman*ımızın, *purusham*ımızın– tarihimizin çoklu durum-
larıyla hiçbir ilgisi yoktur. Benlik, Varlığın bir parçasıdır; *âtman*
Brahman ile özdeştir. Bir Hintli için insanın çektiği ıstırap an-
laşılır bir şeydir: Tam da ne olduğumuzu öğrendiğimiz için ısı-
tırap içindeyizdir –ölümsüz olmadığımızı, öldüğümüzü, ölüyor
oldüğümüzü, Zaman tarafından kaçınılmaz olarak yok edil-
diğimizi öğrendiğimiz için derin bir acı çekeriz. Hintli kendi
ölümümüze dair keşfimizin ifade ettiği şeye ilişkin korkumuzu
ve endişemizi gayet iyi anlar. “İyi ama söz konusu ölüm nedir?”
diye sorar. Bizim olmayan-Benliğimizin, hayalî (yanılsamaya
dayalı) bireyselliğimizin ölümü sadece; yani kendi *Mâyâ*ımızın
ölümü; oysa parçası olduğumuz Varlığın –*âtman*ımızın– ölü-
mü değil; zira *âtman* koşullanmadığı ve zamansal olmadığı için
ölümsüz. Demek ki, Hintli varoluşumuzun Hiçliği karşısındaki
ıstırabımızın Ölümle karşılaşmanın acısına eşdeğer olduğun-
u kabul ettiği kadarıyla bizimle aynı fikirde olurdu –ama üs-
tüne hemen şunu eklerdi: “İçine böyle korku, endişe salan bu
Ölüm yalnızca senin hayallerinin ve cehaletinin ölümüdür: Bu
ölümü bir yeniden doğuş izleyecektir; yani senin gerçek kimli-
ğinin, asıl varlık biçiminin gerçekleşimi izleyecektir: Koşulsuz
ve özgür varlığın gerçekleşimi olacaktır. Özetle, şöyle derdi:
seni endişelendiren kendi tarihselliğinin bilinci ve merak etme:
Çünkü insan gerçek Varlığı keşfedip yaşamadan önce Tarihte
ölmek zorundadır (Tarihsel benliğinin ölmesi gerekir).

Söz konusu endişeye ilişkin bu tür bir yoruma Avrupalı bir
tarihselci ve varoluşçu felsefecinin nasıl karşılık verebileceğini
tahmin etmek hiç zor değil. Bana sorarsanız, diyecektir, “Ta-
rihte ölmek” gerek; ama insan Tarihten başka bir şey değildir ve
başka bir şey olamaz da, çünkü özü zamansaldır. Öyleyse, sa-
hici varoluşumdan vazgeçmek ve bir soyutlamaya, saf Varlığa,
âtmana sığınmak gerek: Tüm insanca içeriğinden yoksun, Ta-

rihsele, gerçek olmayan varoluşumu yaşamak için onurumu kurban edip Tarihi yaratırım. Bunun sonucunda, endişeme, acıma katlanmayı tercih ederim: En azından, beni büyük bir kahramanlıktan, insan olmanın bilincine varıp bu durumu kabullenmekten alıkoyamaz.

Burada bu Avrupalı felsefî görüşleri tartışmak gibi bir niyetim yok: Fakat hiç değilse, Hindistan ve Hint spiritüalizmine ilişkin Batılı resmi çarpıtan bir yanlış anlaşılmaya dikkat etmek gerekir. Kozmik yanılsamanın keşfinin ve metafizik Varlık arayışının Hindistan'da kendilerini Hayatın topyekûn değersiz görülmesi ve evrensel boşluk (hiçlik) inancı biçiminde açığa vurması söz konusu değildir. Hindistan'ın, Yaşamı belki de diğer bütün uygarlıklardan daha fazla sevdiğini ve yücelttiğini ve her düzeyde zevk aldığını artık fark etmeye başlıyoruz. Bazı Avrupalı felsefecilerin Hiçlikten çıkıp Hiçliğe giden bir şey olarak kavradıkları insan varoluşuna atfettikleri saçmalıklar Hindistan'da bilinmez, çünkü *Mâyâ* saçma ve lüzumsuz bir kozmik yanılsama değildir. Nitekim Hint düşüncesinde *Mâyâ* amacı ve hedefi hem insan deneyimine ulaşmak hem de bu deneyimden kurtulmak olan tanrısal bir yaratım, kozmik bir oyundur. Bundan çıkan sonuçsa, kozmik yanılsamanın bilincinde olmanın Hindistan'da her şeyin Hiçlik olduğu keşfine karşılık gelmediği, bilakis dünyadaki bir deneyimin veya herhangi bir Tarih deneyiminin ontolojik bir geçerliliği olmadığıdır ve bu nedenle, bizim insan olma koşulumuzun tek başına bir amaç olarak kabul edilmemesi gerektiğidir. Fakat Hinduizm dinine inanan Hintli bunun bilincine varmaya başladığında, dünyadan elini eteğini çekmez: Bunu yapsaydı, Hindistan uzun süre önce tamamen yok olurdu; *Mâyâ* anlayışı Hintlilerin çok büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilir. *Mâyâ*nın diyalektiğinin ayırdında olmak, ille de çileciliğe ve tüm toplumsal ve tarihsel varoluşların terk edilmesine yol açmaz. Bu bilinç durumu genellikle tamamen farklı bir tutumda kendisini açığa vurur; bu tutuma *Bhagavadgītâ*'da Krişna'dan tutun da Ar-

juna'ya kadar pek çok örnekte rastlarız: İfade etmek gerekirse, dünyada kalma ve Tarih'in parçası olma, ama Tarih'e mutlak bir değer atfetmemeye özen gösterme tutumudur. *Bhagavadgita*'da bize açıklanan şey, Tarih'i terk etme çağrısı olmaktan ziyade, Tarih'in putlaştırılmasına karşı bir uyarıdır. Hint düşüncesi bütünüyle bu nokta üzerinde durur: Cehalet ve yanılğı hali Tarih'te yaşamaya dayanmaz, ama bunun (Tarihte yaşamamanın) ontolojik gerçekliğine inanmaya dayanır. Zaten belirttiğimiz gibi, dünya her ne kadar –sürekli bir oluş halinde olduğu için– bir yanılısama olsa da, gene de tanrısal bir yaratıdır. Dünya gerçekten de kutsaldır; ama paradoksal olarak kişi tanrısal bir oyun olduğunu keşfedene dek dünyanın kutsallığını görmez. Bilgisizlik ve dolayısıyla endişe ve ıstırap, bu fani ve hayali dünyanın nihai gerçekliği temsil ettiğine dair saçma bir inanç tarafından daimi kılınır. Zamanla ilgili olarak da benzer bir diyalektikle karşılaşırız.² *Maitri Upaniṣad*'a göre Brahman, yani mutlak Varlık kendisini aynı anda iki zıt boyut olarak açığa vurur: Zaman ve Sonsuzluk. Bilgisizlik Brahman'ın olumsuz yönünden –zamansallıktan– başka bir şey görememekten kaynaklanır. Hinduların adlandırdığı gibi “yanlış eylem” Zaman'da yaşamak değildir, tam tersine Zaman dışında hiçbir şeyin var olmadığına inanmaktır. Zaman, Tarih insanı yutar, bitirip tüketir ama insan onlarda yaşadığı için değil, bilakis insan onların gerçek olduğunu düşündüğü için ve bu nedenle, sonsuzluğu unuttuğu veya değersizleştirdiği için böyle olur.

Bu saptamaları burada daha ileri götürmeyeceğiz; onları dile getirmedeki amacımız Hint metafiziğini enine boyuna tartışmak veya Avrupa felsefesiyle kıyaslamak değildi; sadece bir Hintlinin bizim çağdaş toplumumuz hakkında ne diyebileceğini görmek için değindik. Öyleyse, ister arkaik kültürlerin isterse Hint tinselliğinin bakış açısından bakalım, modern insanın endişesinin Ölüme dayalı simgelerle ifade edilmesi

² Karş. *Images et Symboles*, Gallimard, 1952, s. 73 ve devamı.

önemlidir. Bu demektir ki, ötekilerin, yani Avrupalı-olmayanların gözüyle değerlendirildiğinde de endişemiz, biz Avrupalıların zaten atfettiği anlamı açığa vurur: Ölümün gerçekleşeceği. Ne var ki, bizimki ile ötekilerin bakış açısı arasındaki bu uzlaşma daha ileri gitmez. Zira Avrupalı olmayanlara göre Ölüm ne kesin ve belirleyicidir, ne de saçma ve anlamsızdır; bilakis, ölümün olmak üzere oluşunun yarattığı endişe şimdiden bir diriliş vaadidir, başka bir varlık tarzına yeniden-doğuşun önceden sezilmesidir (*kablelvuku*) ve bu, Ölümüne aşkın bir varlık tarzıdır. Bir kez daha ilkel toplumların perspektifinden bakacak olursak, modern dünyanın endişesi, erişirmedeki ölüm korkusu ile türdeşdir; Hint düşüncesinin perspektifinden bakıldığında ise, *Māyā*nın diyalektik keşif anına eşdeğerdir. Fakat burada söylemek istediğim şey, hem arkaik ve “ilkel” kültürlerde hem de Hindistan’da bu endişenin, insanın sürekli içinde bulunacağı bir hal olmadığıdır; yalnızca bir erişirme deneyimi, bir erginleşme âyini kadar zorunludur. Bizimki dışında hiçbir kültürde, kişi bir erginleşme âyini yarıda bırakıp, ortada hiçbir mesele yokmuş gibi sorunsuzca başka bir duruma geçemez. Mesele bizatihi erginleşme âyininin tamamlanması ve erginleşmeden daha yüksek bir düzeye çıkarak krizin çözülmesidir, daha yüksek bir varlık tarzının bilincine çıkarak gerçekleşen uyanıştır. Örneğin, kişinin bir erginleşme âyini yarıda bırakması düşünülemez bir şeydir: Böyle bir durumda, sözgelimi erkek çocuk artık erginleşme âyininin başındaki gibi çocuk olmazdı, fakat sınavlarını tamamlamadığı için bir yetişkin de olmazdı.

Bunun dışında, bu modern endişenin başka bir kaynağından da söz etmek gerekir: Dünyanın ya da daha doğrusu, bizim dünyamızın, bizim uygarlığımızın sonunun geleceğine dair muğlâk önsezimiz. Bu korkunun ne kadar sağlam bir temele dayandığını, asılsız olup olmadığını sorgulamayacağız: Bunun modern bir keşif olmadığını, hattâ çok eskiye dayandığını hatırlamak yeterli. Dünyanın sonu miti evrensel bir olaydır;

Avustralya yerlileri gibi hâlâ paleolitik* kültür aşamasında bulunan ilkel halklarda bu mite zaten rastlarız; ayrıca, Babil, Hint, Meksika ve Greko-Latin uygarlıklar gibi büyük tarihî uygarlıklarda da yinelenir. Dünyaların periyodik yok olması ve yeniden yaratılmasına ilişkin bir mittir ve ebedi dönüş mitinin kozmolojik formüleştirilmesidir. Ama dünyanın sonunun yarattığı dehşetin Avrupalı olmayan herhangi bir kültürde, Hayatı veya Kültürü felce uğratmada asla başarılı olmadığını da belirtmek gerekir. Kozmik felaket beklentisi gerçekten derin bir acı verir, ama endişe dinsel ve kültürelidir. Dünyanın sonu asla mutlak değildir; daima arkasından baştan yaratılmış yeni bir dünya gelir. Avrupalı olmayanlara göre, Yaşam ve Tin bu bakımdan benzersizdir, asla kesin olarak yok olamazlar.

Avrupa-dışı dinler ve uygarlıklarla karşılaştırmamıza şimdilik ara verelim. Diyalog henüz yeni yeni başladığından, herhangi bir çıkarsamada bulunmayacağız: Bu diyalogun devam ettirilip geliştirilmesi gerekiyor. Bu perspektif değişikliği şimdiden güven verici nitelikte: Endişenin eristirmeye özgü anlamlarını ve tinsel değerlerini, yani bazı Avrupalı mistiklerin ve metafizik geleneklerin gayet iyi bildiği anlamları ve değerleri yeniden keşfedebilmek için sadece kendimizi arkaik ve doğulu kültürlerle aynı düzleme konumlandırmamız gerekiyordu. Fakat bu da, *gerçek* Asyalı, Afrikalı ve Okyanusyalı dünyalarla kurulacak bir diyalogun, evrensel olarak geçerli denebilecek tinsel görüşleri yeniden keşfetmemizi sağlayacağını söylemekle aynı şey. Bu görüşler artık kesinlikle yerel değil; belli bir yere ve belli bir kültüre özgü görüşler ya da Tarihin şu ya da bu parçasının yaratıları değil; bilakis evrensel görüşler.

Ama bu durumda, şöyle bir soru sorulabilir: Avrupalı-olmayan bu tinsel geleneklerle kurulan bu diyalog kendi tinsel mirasımızın göz ardı edilmiş bazı kaynaklarını yeniden bulmamıza yol açacaksa, bu kadar uzaklara gidip Hintlilerle, Afri-

* Yontma Taş devri. (ç.n.)

kalırlarla, Okyanusyalılarla böyle bir sorgulamaya girmenin ne anlamı var? Söylediğim gibi, kendi tarihsel uğrağımız bizi Avrupa dışı kültürleri anlamaya ve onların sahici temsilcileriyle diyaloga girmeye zorluyor. Fakat bir şey daha var: tinsel perspektif değişikliğinin iç varlığımızın engin yeniden üretimini etkilediği biçiminde tuhaf ve rahatlatıcı bir durum var. Bu bölümü, söz konusu gizemli buluşmayı hayran olunası bir biçimde aydınlatan bir Musevi öyküsüyle noktalamak istiyorum: Krakówlu Rabbi Yekel'in oğlu Rabbi Eisik'in öyküsü. Bu öyküyü Doğubilimci Heinrich Zimmer, Martin Buber'in *Khasidischen Bücher*'de (Hasidik Kitaplar) bulmuş. Bu dindar rabbi Krakówlu Eisik'e rüyasında birisi Prag'da kralın sarayına giden köprü'nün altında hazine aramasını söyledi; rüya üçüncü kez tekrarlanınca Rabbi Eisik Prag'a doğru yola çıktı. Prag'a ulaşır ulaşmaz köprüyü buldu; ama nöbetçiler gece gündüz köprüde nöbet tuttuklarından Eisik kazmaya cesaret edemedi. Bu sırada, boş boş çevrede dolanırken nöbetçilerin komutanının dikkatini çekti, komutan Eisik'e kibarca bir şey mi kaybettiğini sordu. Böylece, Rabbi tüm masumluğuyla rüyasını anlattı; subay güldü ve şöyle dedi: "Ve sen de rüya uğruna buralara gelmek için pabuçlarını eskittin, zavallı adam. Rüyalara güvenmek konusuna gelince, bana kalsa ben de gider, Kraków'da Yekel'in oğlu Yahudi Eisik'in odasındaki sobanın altında hazine arardım! Bana rüyamda söylenen bu. Bir düşünsene ne biçim olurdu; oradaki Yahudilerin yarısının adı Eisik, kalanınki de Yekel!" Ve subay tekrar güldü. Rabbi Eisik onu selâmladı, evine dönüp sobasının altını kazıp hazineyi çıkarttı ve yoksulluğu son buldu."

Heinrich Zimmer bunu şöyle yorumlar: "Öyleyse, gerçek hazine, yoksulluğumuza ve tüm sınavlarımıza son noktayı koyacak olan şey, asla çok uzağımızda değildir; bunu uzak bir ülkede aramaya gerek yok. Kendi evimizin hemen içinde, en kuytusunda gizli. Varoluşumuzu, kalbimizin kalbini belirleyen, yaşamın ve sıcaklığın [coşkunun] merkezi olan ocağın hemen

arkasında; tabii gömülü olduğu yerden çıkarmayı biliyorsak ve bunu başarabilirsek. Ama gene de, bu tuhaf ve daimi gerçek mevcudiyetini koruyor; yalnızca yeni topraklardaki uzak bir yere yapılan dindar bir yolculukla, arayışımızda bize rehberlik eden o iç sesin anlamı kendisini bize anlaşılır kılabilir. Ve bu tuhaf ve kalıcı gerçeğe biri daha eklenebilir: İçimizde gerçekleşen bu gizemli hac yolculuğumuzun anlamını bize açıklayan kişinin kendisi de bir yabancı, başka bir inançtan başka bir ırktan birisi olmalıdır.”

Her sahici karşılaşmanın engin anlamı budur ve bu, dünya ölçeğinde yeni bir hümanizm için çıkış noktası oluşturabilir pekâlâ.

TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki metinler ilk olarak 1948 ile 1955 arasında aşağıdaki dergilerde yayımlanmış ve sempozyumlarda tebliğ olarak sunulmuştur: “Modern Dünyanın Mitleri” başlıklı 1. Bölüm ve “Soylu Vahşi Miti” başlıklı 2. Bölüm ilk olarak sırasıyla Eylül 1953’te, ve Ağustos 1955’te *La Nouvelle Revue Française*’de yayımlanmıştır. “İlkel Geleneklerde Cennet Nostaljisi” başlıklı 3. Bölüm ilk kez *Diogene*, No. 3, Temmuz 1953’te yayımlanmıştır. 4. Bölüm “Duyusal Deneyim ve Mistik Deneyim”, *Nos Sens et Dieu* [Tanrımız ve Anlamı] Sempozyumu’nda yayımlandı (*Etudes Carmelitaines* [Karmelit Çalışmaları], 1954). “Symbolisms of Ascension and Waking Dreams” başlıklı 5. Bölüm üç makalenin birleşiminden oluşuyor; bu makaleler sırasıyla şu kaynaklarda yayımlandı: *Numen*, Ocak 1956, *l’Hommage Van der Leeuw*, (Nijkerk, 1950) ve *Homage to Ananda K. Coomaraswamy* (*Art and Thought*, Londra, 1948). 6., 7. ve 8. Bölümlerin daha önceki versiyonları şurada yayımlandı: *Eranos-Jahrbücher*, XXI., XXII. ve XXIII. ciltler Zürih, 1953, 1954 ve 1955. “Dinsel Simgencilik ve Modern İnsanın Endişesi” başlıklı 9. Bölüm, Eylül 1953’te “Rencontres Internationales de Genève” (Cenevre Uluslararası Toplantıları) kapsamında verilen bir dersin notlarından hazırlandı ve *L’Angoisse du temps présent et les devoirs de l’esprit* [Zamana Dayalı Acı ve Tinin İşlevleri] başlıklı sempozyumda yayımlandı (Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1954). Yinelemelerden mümkün olduğunca kaçınıp göndermeleri sadeleştirmeye çalıştım. Daha önce olduğu gibi, aziz dostum Dr. Jean Gouillard bu kitabın elyazısı halini okuyup düzeltmelerini yaptı; burada ona en derin şükranlarımı sunarım. Dostlarım Olga Froebe-Kapteyn, Dr. René Laforgue ve Délia Laforgue’ye, Dr. Roger Godel ve Alice Godel’e bir kez daha tüm kalbimle teşekkür ederim: onların Paris’teki ve Val d’Or’daki nazik ve sevecen misafirperverliği 1950’den beri çalışmalarımı sürdürmeme sonsuz bir katkı sağladı.

DİZİN

A

- Abbott, J. 147, 148, 149
Abruzziler 187
Âdem 21, 47, 60, 72, 73, 74, 197
Adonis 157, 197, 210
Aeneas 193
Afrikalılar 40, 275
Ağaç 18, 47, 70, 71, 169, 220
Ahura Mazda 150, 151, 158
Allier, R. 42
Akdeniz dünyası 24
Algonquinler 144
Almanlar 187
Altaylar 84
Altın Çağ 25, 42, 43, 44
Amazon kabilesi 51
anaerkil (matriarkal) 64, 199,
200, 202, 204, 228
Androje 197
anayersel 199
Antero 256
Antik dönem 189
Antik manastır 73
Antik Yunanlılar 42
Anu 156
Apoyan Tächu 178
a priori 22, 197
Aquino Thomas Âdem 73
Ares 208
arbat 120, 122
Aristoteles 136
Arjuna 272
Arkaik dinler 31, 105, 197
Arkaik kültür 118, 195
Arkaik toplum 22, 31, 52, 56, 65,
227, 257, 266
Âsana 101
Assisili Aziz Francesco 73, 79
Aştarte 168

Atharva Veda 186
ātman 135, 271
 Attis 157, 197, 210
 Auxeia 187
 Avrupalılar 270
 Avustralyalılar 43, 194, 222
 Awitelin Tsita 178
 Awonawilono 178
Axis mundi 128
 Ay 50, 99, 105, 189, 208, 212,
 216, 225, 239
 Aziz Antonio 235
 Aziz Gregorius 74
 Aziz Pavlus 74, 258
 Aziz Thomas 75
Azteklar 211, 212

B

Baal 153, 158, 168, 171
 Baallere 158
 Bachelard, Gaston 131
 Bagadjimbiri, -ler 216, 217
Bağca 85
 Bai Ulgan 69
Bakairi halkı 71
Bakimbalar 232
Bakkhus perileri 242
Bandalar 241, 250
Bantu 225
Basutolar 239
 Batı Hint adaları 44
 Bay Ülgen 69
 Bedensel-Yaşam 173
Bereshit Rabbâ 197
Bhagavadgītâ 171, 272, 275
bbikku 100
 Bickerman, E. 110, 111
 bilinçaltı 169

bilinçdışı 12, 15, 17, 27, 39, 60,
 130, 131, 135, 136, 257
 birey-oluş (ontojeni) 177, 180
 Bogoraz, W. 84, 97
 Bon-po 114
 Brahma 99, 162, 163
Brezilyalılar 43
 Bubenquellin 184
 Buber, Martin 276
 Buddha 54, 56, 57, 58, 62, 99,
 100, 123, 124, 125, 126, 127,
 129, 133, 161, 164, 258
 Buddha'nın Doğuşu 123, 124,
 125
Budistler 120
 Budizm 92, 98, 101, 123, 125,
 269
burari 215
Burfatlar 83
 Buriat 69
 Burnouf 124
Buryatlar 84, 90
 büyü 67, 99, 100, 146, 167
 büyücüler 65, 80, 112, 169
 Büyük Ana 156, 158, 162, 183,
 187, 195
 Büyük İnek 156
 Büyük İskender 62
 Büyük Kuzgun 71
 Büyük Zaman 22, 30, 34, 35, 38
 Büyülü ateş 102, 103, 105

C-Ç

Cadılar 248
 Caillois, Roger 37
 Capell, A. 143, 145
 Castagné 67
 Catlin, George 234

Cennet Merdiveni 74
 Cennet Özlemi 72
 Cennet terminolojisi 73
 Cizvitler 42
 Cocchiara, G. 41, 42, 45
 Codrington 141, 142, 143
 Columbus, Christophe 61
 Coomaraswamy, Ananda K. 121,
 122, 279

Cuchulain 166
 Czaplicka 84
 Çukçılar 97

D

Damia 187
 Dapper, O 45
 Delawareler 176
 Délia Laforgue 280
 Desoille, R. 130, 131
de terra tollere 187
 Deukalion 191
 Dev Ymir 207
dhamma 258
 Dharmesh 152
 Dido 193
 Dieterich 184, 187
dingo (köpek) 216
 Dionysos 197
 Direk 70, 71
 Doğa ana 44
 Doğa imgesi 44
 Doğum Dölyatağı 180
 Doğum-öncesi varoluş 182
 doğum simgeçiliği 223, 225, 226
 Dom Stolz 73, 74, 75
 Don Juan 34
 Drachenlooh 196
 Dünya Ağacı 18, 69, 87, 220

Dünyanın Ekseni 126
 Dünyanın merkezi 127
 dünyanın tepesi (*lokkagge*) 124
Dúrohana 129
duru (kuş) 108, 130, 216
 Dyaus 156
Dzingbe 152

E

Eileithia 187
ekâgratâ 101
 Empedokles 57
 Endzeite (son) 254
 Enlil 156
Entmythologisierung 29
 Erkek Cemiyetleri 227
 Ernesto de Martino 96
 Eski Mısır 187, 226
 Eskimolar 84, 95
 Etienne Lamotte Nâgârjuna 123
 Eurydike 205
 evrendoğum (kozmozgoni) 88,
 127
Eweler 152

F

Fairchild, N. H. 42
 Fiji 97, 104
 Fizyolojik semptom 237
 Frau Holle 240
 Freud, Sigmund 12, 59, 130, 261,
 269
 Frobenius 204, 227, 250
Fuegianlar 43, 183, 194, 195
 Fuetter, E. 42

G

- Gabon 245
 Gaia (Yeryüzü Tanrıçası) 157, 194
galan 67
Gandharva 100
 Gasset, Ortega y 25
 Gebe Kalma Mekânı 179
 Genç Kadın 50, 207
Genel Grev 24
 Gerçek Tarih 50
 Germenler 26
 Godel, Alice 280
 Godel, Roger 280
 Goethe, Johann Wolfgang von 33
 Göğün Sütunu 69
 Göksel simgecilik 169
 Gökyüzü Baba 178
 Gonnard, R. 42
 Granet, Marcel 187, 188, 189, 240
 Green, Julien 129
 Greko-Latin kültürü 33
Grund 202, 203
Gtüm-mo 103
 Guadalcanal adaları 144
 Güneş 99, 152, 178, 179, 180, 181, 205, 206

H

- Haiti 61
 Heidegger, Martin 269
 Hephaistos 208
 Hera 208
 Heredotos 263
Hererolar 151
 Hesiodos 21, 43, 194

- Hindistan 5, 50, 54, 55, 56, 99, 103, 104, 105, 120, 122, 125, 128, 136, 147, 148, 161, 162, 163, 165, 168, 187, 209, 226, 238, 272, 274
Hindular 53, 56, 173, 258, 272, 273
 Hine-nui-te-po (Gecenin Büyük Hanımı) 250
 Hint 5, 8, 43, 44, 53, 54, 60, 77, 92, 93, 99, 100, 102, 103, 105, 120, 127, 135, 136, 147, 156, 161, 162, 164, 165, 173, 191, 258, 263, 268, 269, 272, 273, 274
 Hint fakirizmi 100
 Hint Okyanusu 43
 Hint-Tibet Tantracılı 92
hiyerofani (kutsalın tezahürü) 81, 139, 140
 Hiyerogami 194, 202, 205
 Hıristiyan polemikleri 21
 Hoang-ti 111
 Hocart, A. M. 110, 143
 Hogbin, H. lan 143, 145
 Holda 240
Huronlar 43
 Huş 69

İ

- İason 193
 İbrahim 29, 138
 İbraniler 153
 İdealar 58, 60
 İlk-Ana 190
 Ilmarinen 252
imago mundi (dünya imgesi) 128
 İmparator Shun 111

İncil 31, 43, 47, 61, 148
Incipit vita nova 225
 İngiliz Genel Grevi 24
in illo tempore 13, 38
İnka 45
 İnka imparatorluğu 45
 İnsan-oluş (antropojeni) 180
İowalar 182
 İsa 25, 30, 31, 32, 72, 139, 140,
 149, 171, 172, 173
 İskandinavlar 187
 İsviçre Alpleri 196
 İzanagi 203, 204, 205
 İzanami 202, 203, 204, 205, 206,
 213

J

Japon mistisizmi 77
 Jensen, Ad. E. 49, 50, 200, 206,
 223
 Jonson, Ben 192
 Jung, C. Gustav 23, 29, 60, 133,
 135, 236, 249, 257

K

kabul âyini 69, 78, 218, 230
kaiemunu (canavar) 249
Kalevala 251
Kālingabodhi Jātaka 121
 Kali yuga 168
Kalinalar 94
Kam Baqça 67
 Kaos 16, 203, 253, 256
Karadjeriler 215, 216, 220, 221,
 223
 Karayip yerlileri 44
 karma 54, 55
 Karsten, Raphael 144

Kauravas 171
Kevaddha 100
Khassidischen Bücher (Hasidik Ki-
 taplar) 276
 Khimba 233
Khondlar 211
 Kierkegaard, Søren 31
 Kilise Babaları 79
 Kinderbrunnen 184
 Kinderteiche 184
 Kirchner, Horst 117
 Knight, Jackson 193
 Koch-Grünberg 86
Kojiki 203, 206
Kokolar 226
 Kolektif düşünce 22, 23
 Kolektif ritüel 52
Koryak kabileleri 107
Koryaklar 71
 kozmik Ağacı 69
 Kozmik Devler 197
 Kozmik Direk 70
 Kozmik Gece 256
 Kozmik Kuzey 125
 Kozmik Yaşam 93
 Kozmogoni öğeleri 245
 Kozmolojik düzlem 254
 Kozmos 16
 kratofani (gücün tezahürü) 140
 Krişna 56, 171, 272
 Ksenophones 57
Kulangolar (Fildişi Sahilleri halkı)
 211
Kuma 183
kundalini 163
Kuta kabileleri 231
Kutalar 230, 244, 250
 Kutsal Kase 36
 Kutsanmışın Doğal oğlu 258

Kutup Yıldızı 69, 70, 126
Kykloplar 157
 Kuzey Kutbu (Arktik) 65, 84,
 85, 195
 Kuzey Kutbu halkları 65, 84
 Kuzey Yıldızı 69

L

Lafitau, Fr. 42, 46
 Laforge, René 280
 Lamacılık 92
laribuga (tören) 220
 Las Casas 42
 Lascaux 117
 Laufer, B. 111, 112, 189
 Lehtisalo 67
Lenni Lenape'ler 176
 Léo Bittremieux 232
 Léry, Jean de 42, 45
Lisimbu 245
 Livius 264

M

Madras 104, 162, 164
Maenad 247
Magna Mater 157, 162
 Mağara-dölyatağı 179, 180
Mahānirvāna Tantra 162
Mahāpra-jñāpāramitāsastra 123
 Mahisha 163
Maitri Upaniṣad 273
 Malaita adaları 144
mana 141, 142, 143, 145, 147
Manchurianlar 102
Mandjalar 231
Manitu 144
Männerbünde 223, 227
 Maoriler 107, 251

Marksizm 263
 Marx 24, 269
Māyā 54, 93, 268, 269, 270, 272
 Medea 193
megbe 142
 Melanezyalılar 146
meriah 211, 212
 Mesih 73, 74, 111
 Métraux, A. 86, 94
 Mezopotamya 156
 Mezopotamyalılar 53
miangu 220
 Mitsel Ata 197
 Mitsel coğrafya 61
 Mitsel zamanlar 226
 Moggalāna 122
 Moloch 160
 Montaigne 45, 46
Mordvinler 243
 Muhammed 122, 158
Mungala 250
 Mus, Paul 124, 125, 127
 Musa 160
 Museviler 158, 159

N

Naëstsán 177
Namu (canavar) 250
Navajolar 177, 181
 Nazizm Germen mitolojisi 26
 Ndyembe (cemiyet) 245
 Neumann 249
 Ngakola (cemiyet) 231, 250
 Ngariman 217
 Ngoye (Ndsasa) 230
Nihongi 203, 206
 Nikāya-Agama 123
 Nirvana 93, 120

Nyberg 184, 187
Nyembe (cemiyet) 245

O-Ö

Ohlmarks A. 84
Oidipus 260, 261
oki 142
Okyanusya 64, 110, 194, 228, 233, 253
ontofani (varlığın tezahürü) 14
Oraonlar 152
Orosius 264
Orpheus 205, 214
Ortaçağ 31, 43, 46, 247, 253
Otto, Rudolf 137, 138, 171
Ölümler Diyarı 48, 49, 205, 223, 251
ölüm 107, 116, 205, 213, 227, 232, 254, 256, 265, 266, 267, 271, 274

P

Paleolitik kültür 195
Pañcaviṃṣa Brāhmana 118
Pândavas 171
P'an-Ku 207
Parapsikoloji 97
Parjanya 156
Parsi 187
Pasifik Adalılar 40
Patañjali 99, 100
Parvaneer 213
Peleus 193
Percht 240
Petershöhle mağarası 196
Piddington 216, 219, 220, 233
Pietro Martire 42, 44
Pigmeler 43, 65, 96, 97, 147, 199

pirmal töreni 221
Platon 57, 58, 60
Plutarkhos 33
Poincaré, Henri 147
Prajapati 164
prānāyāma 101
Prehistorik dönem 193
Primärkulturen 199, 200
profan 22, 27, 30, 31, 56, 88, 89, 95, 102, 139, 145, 167, 172, 210, 216, 222, 227, 235, 236, 241, 247, 254, 257, 258
purusha 135
Pythagoras 57, 58

Q

Qaumaneq 91

R

Rabbi Eisik 276
Rabbi Yekel 276
Radin, Paul 143, 144, 183
ragnarök 26
Rarotonga 104
Rasmussen 91, 92, 95, 97
Rigveda 56, 103, 118, 150, 164
Romalılar 186
Rönesans 23, 28, 33, 44, 46, 264
Rousseau, Jean-Jacques 45
Rumenler 186

S-Ş

Sāmkhya 135
Shirokogorov 83
Sandschejev, Garma 107
Schleswig 242
Selk'namlar 95, 96, 107, 152
Seyyahlar 44

Shānti 167
 Shieroszewski 66, 67
 Shirokogorov 83, 96, 102
siddhi 98, 100, 102, 167
 Simyacı Doğa 192
 simyacılar 112, 120
*Sioux*lar 144
 Smohalla 174, 175
 Sokrates 258
Soyoteler 84
 Stades, Hans 45
 Sudan kabileleri 86
 Şabat Günü kutlamaları 159
 Şaktizm 161
 Şaman 65, 66, 68, 70, 71, 83, 84,
 89, 92, 93, 95, 103, 113, 256
 Şamanizm 5, 57, 84, 85, 86, 90,
 113, 128
 Şiva 161, 163, 168

T

Tammuz 157
 Tanrısai Varlıklar 51
 Tantracı Budizm 92
 Tantra yoga 101, 103, 122
 Taocular 112
Ta Pedn 152
 Tayfun 208
Tellus Mater 175, 190
teofani 171
terrae filius 186
Terra Mater 209
Theogonia 21, 194
 Thetis 193
 T'ien 158
 Tierra del Fuego 94, 95, 107, 152
 Tin (*prusha*) 17, 19, 121, 134,
 135, 161, 169, 181, 275

Tirol 67
 Titus Livius 33
 Tod 187, 212
Tongalar 83, 96
Tongan kabileleri 107
 Töz (*praktiri*) 135
 Trobriand adaları 243
 Tsukiyomi (Güneş Tanrısı) 206
 Tuoni 251
 Tylor 142

U

Ukemochi 206
Umatilla kabilesi 174
 Umbilical Matrix 179
 Upanişad 161
Uranos 157
 Uranus (Gökyüzü Tanrısı) 194
Urheber 202
Urkultur 199, 200
Urmonotheismus 195, 199
Ur-Mutter 190
Urzeit (başlangıç) 254

V

Väinämöinen 251, 252, 256
 Valéry, Paul 33
 Varuna 150, 151, 156, 157
Veda'lar 156, 161
 Vega, Garcilasso de la 45
 Venezuela sahilleri 44
 Vergilius 42, 79, 193
 Vinaya 123
 Vişnu 162, 163
 Vitashevskij 84
 Volhardt, E. 50, 51

W

- Wakanda* 144
Weiberbündeler 229, 237
 Widengren, G. 111, 122
 Wilken, G. A. 85
 Williamson, R. W. 143, 233
 Winnebago 183

X

- Xilonen 212

Y

- Yabengo* halkı 211
 Yahveh 153, 158, 159, 160, 168, 171
Yakutlar 66, 83, 90, 107
Yao 111, 242
Yaratılış 53, 73, 88, 127, 128, 138, 161, 170, 179, 194, 198, 206, 207, 208, 209, 210, 211
Yaruroolar 183
 Yaşam Ağacı 72
 Yaşam Şakti 161
 Yedi Adım 123, 126, 129
 yedi kozmik evre 124
 Yeni Ay 159
 Yeni Yıl kutlamaları 27, 34, 52
 Yeni Zelanda yerlileri 107
Yeryüzü Ana 155, 174, 175, 176, 178, 179, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 201, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214
 Yeşaya 79, 158, 159
 yoga 53, 55, 98, 100, 135

- Yoga 55, 61, 99, 100, 101, 102, 120, 136, 162, 163, 164, 259, 269
Yoga Sutra 55, 99
 Yogi, -ler 7, 52, 57, 58, 100, 101, 104, 112, 120, 121, 165, 167, 258, 269
 Yukarı Amazon 45
 Yunus 249, 250, 253

Z

- Zaman 15, 22, 30, 31, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 47, 48, 54, 55, 56, 59, 71, 76, 77, 92, 127, 128, 133, 134, 192, 216, 239, 254, 268, 269, 271, 273
 Zerdüşt 122, 151, 158
 Zeus 157, 158, 191
 Zimmer, Heinrich 163, 276
 Zulu 97
 Zuni, -ler 177, 179, 180, 181, 196



İnsanın evrendeki benzersiz varoluşunun sırrını açıklayabilecek iki farklı "gerçeklik" olduğunu söylüyor bize Eliade: Mitler ve Rüyalar. İki farklı dünya bu... Mitler Âlemi ve Rüyalar Âlemi. Peki, aslında ikisi de bir yalana dayanmıyor mu? Yani gerçek-olmayana? Gerçeğin arayışında gerçek-olmayandan ne umabiliriz? Mitler, geleneksel, arkaik insanın, "ilkelin" dünyasına açılan bir kapı... Rüyalarsa "modern" insanın bir takıntısı. Meseleyi geleneksel ve modern-den açınca, belki de fark etmeksizin son yüzyılın -hattâ son birkaç yüzyılın- en önemli olaylarından birine temas etmiş oluyoruz: İki uygarlığın -bir tarafta geleneğin temsilcisi Doğu ile diğer tarafta modernliğin temsilcisi Batı'nın- karşılaşması ve hesaplaşması. Neyse ki etnoloji, oryantalizm, karşılaştırmalı dinler tarihi, derinlik psikolojisi ve bilinçdışının keşfi, gerçeküstücülük vb. sanattan bilime ve felsefeye kadar pek çok alandaki yenilikler, "tuhaf" ve "yabancı" görünen şeyi anlamayı nispeten kolaylaştırıyor.

Aslında dert hep aynı. İnsanın dünyadaki benzersiz varoluşuna bir açıklama getirmek, onu anlamlı kılmak. Mit Evren'in, dolayısıyla Dünya'nın ve Yaşam'ın, yani İnsan'ın nasıl var olduğunu... yani "gerçekten" var olmuş bir şeyi, meydana gelmiş bir olayı anlatır... Diğer bir deyişle, dünyanın nasıl meydana geldiğinin yorumundan başka bir şey değildir.

Eliade bizi gene şaşırtmıyor. Başlangıç zamanına, tanrısal varlıkların gizemli dünyalarına her sayfasında şaşırtıcı düşsel bir yolculuğa çıkartıyor.



ISBN: 978-975-2410-87-9



DİNLER TARİHİ